



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

**Politics between philosophy and polemics : political thinking and thoughtful politics in the writing of Karl Popper, Leo Strauss, and Hannah Arendt**

Cornelissen, W.W.H.

**Citation**

Cornelissen, W. W. H. (2014, January 15). *Politics between philosophy and polemics : political thinking and thoughtful politics in the writing of Karl Popper, Leo Strauss, and Hannah Arendt*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/23021>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/23021>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/23021> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Cornelissen, Wilhelm Wouter Herman (Wout)

**Title:** Politics between philosophy and polemics : political thinking and thoughtful politics in the writing of Karl Popper, Leo Strauss, and Hannah Arendt

**Issue Date:** 2014-01-15

## SAMENVATTING

Naarmate we beter begrijpen wat politiek is en hoe ze werkt, zullen we beter in staat zijn om politiek te handelen. Anders gezegd, hoe beter we weten hoe we ons binnen het politieke domein moeten oriënteren, des te beter zullen we in staat zijn om goede politieke beslissingen te nemen en de juiste politieke oordelen te vellen. Op het eerste gezicht lijkt de politieke filosofie ons over politiek in deze zin niet zoveel te kunnen leren. Niet alleen vertoont zij de neiging één bepaalde opvatting van politiek als vanzelfsprekend te vooronderstellen – meestal begrijpt zij politiek als datgene wat betrekking heeft op de uitoefening van overheidsgezag in democratische rechtsstaten – ook is zij geneigd om politiek op te vatten naar haar eigen evenbeeld, namelijk als een vorm van rationele discussie die alleen nog niet rationeel genoeg is. Voor zover de filosofie niet allereerst vraagt wat politiek *is*, loopt zij echter het risico ons een onkritisch en vertekend beeld van de politieke werkelijkheid voor te houden, als gevolg waarvan ze ons niet vertrouwd maakt met de politieke werkelijkheid als specifiek domein van menselijk handelen zoals dit geconstitueerd wordt door politieke handelingen die worden verricht, politieke beslissingen die worden genomen en politieke oordelen die worden geveld.

De politieke filosofie beschouwt zichzelf meestal in de eerste plaats als een theoretische bezigheid, die gericht is op het formuleren van in proposities te vatten kennis-aanspraken. Wat door dit zelfbeeld echter aan het oog wordt onttrokken, is het feit dat de filosofie, op zijn minst voor zover ze zich uitdrukt in woord en geschrift, zelf ook een praktijk is. Als zodanig maakt zij deel uit van het domein van alle menselijk handelen, waartoe ook het politieke handelen behoort. Het lijkt dan onmogelijk om “van buitenaf” uit te maken waar de praktijk van de filosofie eindigt en waar die van de politiek begint. Evenals menselijke handelingen kunnen politiek-filosofische geschriften een bepaalde weerslag hebben binnen de politieke werkelijkheid die niet expliciet bedoeld of voorzien was. De in proposities vervatte inhoud of bedoeling van een politiek-filosofische tekst kan op gespannen voet blijken te staan met de performatieve implicaties van diezelfde tekst. Deze implicaties bestaan bijvoorbeeld in aannamen die mensen doen zodra ze naar de tekst gaan handelen, of in vormen van taalgebruik die buiten het expliciete argumentatieve betoog van de tekst vallen maar er niettemin een dragende rol in vervullen, zoals het gebruik van analogieën en polemische redeneerwijzen.

Als vertrekpunt voor deze dissertatie dient de aanname dat een politieke filosofie op de een of andere manier rekening zou moeten houden met haar eigen performatieve conditie indien zij een bijdrage wil leveren aan een adequaat verstaan van politiek en indien we van haar willen leren hoe we op een verstandige manier aan politiek zouden kunnen doen. De volgende, drieledige vraag staat centraal: (a) hoe kunnen we op zo’n manier aan politieke filosofie doen dat zij (b) rekening houdt met de specifieke kenmerken van zowel politiek (als een vorm van handelen) als filosofie (als denkactiviteit) en (c) ons toerust voor het bedrijven van

wat we aanduiden als “verstandige” of “bedachtzame” politiek, dat wil zeggen het nemen van goede politieke beslissingen, het verrichten van de juiste politieke handelingen en het vellen van de juiste politieke oordelen?

In plaats van een systematische argumentatie te bieden in antwoord op deze vragen, worden in dit proefschrift de propositionele inhouden en performatieve betekenissen van een aantal politiek-filosofische oeuvres bestudeerd. Daarmee wordt recht gedaan aan het feit dat teksten in het algemeen gesproken niet alleen gelezen worden en invloedrijk worden “dankzij zichzelf” – dat wil zeggen, in overeenstemming met de proposities, theorieën en argumenten die erin vervat liggen –, maar dat ze tevens invloedrijk worden “ondanks zichzelf” – dat wil zeggen, in overeenstemming met hun handelingen, met wat ze blijken te “doen”. De performatieve betekenis van een tekst kunnen we weliswaar op het spoor komen door de feitelijke historische “invloed” van deze tekst te bestuderen, maar performatieve betekenis en historische invloed vallen niet volledig samen. Terwijl de historische omstandigheden en de institutionele omgeving waarin een tekst wordt gerecipiëerd van tijd tot tijd verandert, kan de inwendige structuur van een tekst ook op zich worden bestudeerd.

In het bijzonder worden in dit proefschrift de werken bestudeerd van Karl Popper (1902-1994), Leo Strauss (1899-1973) en Hannah Arendt (1906-1975). Deze drie auteurs hebben alle de verhouding tussen filosofie en politiek (of tussen denken en handelen) opnieuw doordacht. Ook hebben zij alle drie strategieën voorgesteld en toegepast om met deze verhouding om te gaan, in het bijzonder in discussie met de “Platoonse” conceptualisering ervan. Door de “diep verborgen structurele kenmerken” (Raymond Geuss) van hun geschriften aan het licht te brengen – de erin verborgen aannames die “verwerkelijk” worden zodra mensen naar hun teksten gaan handelen, de analogieën die erin worden gebruikt, de polemieken die erin worden gevoerd – levert het proefschrift een bijdrage aan een verstaan van de verhouding tussen filosofie en politiek, en van de condities van het politieke denken enerzijds – hoe politiek te begrijpen – en van verstandige politiek anderzijds – hoe politiek te handelen.

In Deel I wordt de kritiek uiteengezet van Karl Popper op de “gesloten samenleving” en haar houding ten aanzien van politiek, genaamd “utopische maatschappelijke hervorming”, die volgens hem onze individuele vrijheid en verantwoordelijkheid voor beslissingen wegneemt. Popper stelt voor om in plaats daarvan de methode toe te passen die volgens hem eigen is aan de “open samenleving”, te weten “democratische sociale hervorming” of “stapsgewijze sociale technologie”, die bestaat in het op wetenschappelijke wijze vaststellen van de meest efficiënte en effectieve middelen om door middel van institutionele hervorming maatschappelijke problemen op te lossen. Echter, zo wordt beargumenteerd, door toedoen van zijn strikt logische scheiding van feitelijke en normatieve uitspraken loopt hij het risico dat de bepaling van de doelen die deze sociale technologie geacht wordt te dienen, uiteindelijk willekeurig is. Popper geeft inderdaad toe dat het nemen van rationale politieke beslissingen en het vellen van rationale politieke oordelen uiteindelijk berust op een “geloof” in de rede dat op

zichzelf “irrationeel” van aard is. Om de moreel-relativistische consequentie van deze positie te vermijden heeft hij een bredere opvatting van rationaliteit nodig. Daarop doet hij in feite wel een beroep – hij spreekt van een houding van “redelijkheid” of van “naar elkaar luisteren” – maar tegelijk kan hij deze opvatting niet verantwoorden op basis van zijn smallere, falsificationistische opvatting van wetenschappelijke rationaliteit (Hoofdstuk 1).

In plaats van expliciet zijn toevlucht te nemen tot een breder begrip van rationaliteit, blijkt Popper gebruik te maken van verschillende analogieën tussen morele en wetenschappelijke rationaliteit, of tussen de formulering van morele en politieke uitspraken enerzijds en van wetenschappelijke uitspraken anderzijds. Daarmee tracht hij het aura van zekerheid dat eigen is aan zijn wetenschappelijke methodologie over te dragen op het domein van de politieke besluitvorming. Dit komt onder meer tot uitdrukking in de door hem gebruikte analogie tussen de dwingende kracht van de deductieve weerlegging enerzijds en de dwingende kracht van het morele appèl tot het wegnemen van menselijk lijden anderzijds. Daarnaast wordt aangetoond dat Poppers propositionele verdediging van een politiek van rationele discussie, waarvoor hij ondersteuning zoekt in de analogie tussen politiek en wetenschap, nu juist wordt tegengewerkt door de polemische vriend-vijand-opvatting van politiek die hij opvoert in naam van de urgent geachte verdediging van de open samenleving tegen haar “vijanden” (Hoofdstuk 2).

In de eerste plaats concluderen we dat Popper een zeker “theoretisch zelfbewustzijn” (Raymond Geuss) dient te ontwikkelen van het feit dat zijn theorie ook een praktijk is. Zijn theorie maakt niet alleen gebruik van logische redeneervormen maar berust uiteindelijk op het gebruik van analogische redeneervormen die *de facto* constitutief blijken te zijn voor de “geldigheid” van Poppers voorstel voor stapsgewijze sociale technologie. Ook is zijn theorie ingebed in een felle polemiek tegen de vijanden van de open samenleving, waarmee hij in feite een andere vorm van politiek *beoefent* dan de politiek van rationele discussie die hij *voorstaat*. In de tweede plaats stellen we daarom dat Popper een bredere opvatting van politiek nodig heeft, één die meer omvat dan rationele discussie alleen en die recht doet aan het feit dat politieke beslissingen kunnen worden afgedwongen, desnoods met geweld (ook in een democratische rechtsstaat). De aanwezigheid van het overheidsgezag wordt door hem als zijnde een “noodzakelijk kwaad” weliswaar *voorondersteld*, maar ze wordt door hem niet *gedacht*, zoals ook de kennelijk onvermijdelijk aanwezige mogelijkheid van een vriend-vijand-strijd tussen politieke samenlevingen door hem niet wordt gedacht. In de derde plaats stellen we dat Popper een opvatting van filosofie nodig heeft die haar niet reduceert tot wetenschapsmethodologie maar die ruimte laat voor de rationaliteit van andere vormen van taalgebruik, in het bijzonder die van normatieve taaluitingen.

In Deel II wordt uiteengezet dat Strauss’ werk op het eerste gezicht aan al deze drie eisen tegemoet lijkt te komen. Hij identificeert filosofie niet met wetenschappelijke methodologie maar met filosofische dialectiek, die volgens hem “opstijgt” van opinies die elkaar blijken tegen te spreken – met de wet als meest gezaghebbende

“opinie” – naar ware kennis. Volgens Strauss kijkt de filosoof uiteindelijk neer op de politieke samenleving, omdat de laatste niet is opgewassen tegen de eisen van de waarheid, van wat waar is van nature en niet alleen bij wijze van conventie. Strauss identificeert het politieke met de sfeer van de wet en het regime van de politieke samenleving die als gesloten samenleving onvoorwaardelijke gehoorzaamheid kan eisen van haar burgers in geval van oorlog. Dit betekent echter niet dat we de keuze hebben tussen slechts twee alternatieven: ófwel het filosofische leven, het leven van de *logos*, dat uitmondt in een *ontsnapping* aan de politiek, ófwel het politieke leven, het leven van de *thumos*, anderzijds, dat voor altijd *gespeend* lijkt te zijn van hogere rationele standaarden voor het politieke beslissen en oordelen. Strauss laat enige ruimte voor rationele standaarden voor het politieke handelen: volgens zijn reconstructie van de klassieke leer van het “natuurrecht” bestaat “bedachtzame” politiek in het “verdunnen” van wat van nature juist is met wat bij wijze van conventie juist is en in het in concrete politieke situaties beslissen welk doel het meest “natuurlijk” is, namelijk ofwel het “hoogste” doel, ofwel het meest “urgente”. Desalniettemin kunnen praktische beslissingen (beslissingen in concrete, “existentiële” situaties) volgens hem nimmer één-op-één worden “afgeleid” uit theoretische kennis (kennis van een rangorde van doeleinden) (Hoofdstuk 3).

Naast politiek in deze zin onderscheidt Strauss een andere, “diepere” vorm van politiek, die volgens hem bestaat in de communicatie van de filosoof met de politieke gemeenschap. Door aandacht te schenken aan deze vorm van politiek laat hij een zekere mate van theoretisch zelfbewustzijn zien van de politieke condities van het filosofische schrijven, ook van zijn eigen schrijven. Aangezien de filosofische zoektocht naar waarheid volgens Strauss op gespannen voet staat met de gezaghebbende “opinie” van de wet en de publieke opinie van de politieke gemeenschap, is de filosoof volgens hem genoodzaakt om een speciale manier van politiek schrijven te hanteren, “de kunst van het tussen de regels schrijven” of “exoterisch schrijven”. Deze manier van schrijven moet enerzijds voorkómen dat de filosoof door de “menigte” wordt misverstaan en er anderzijds zorg voor dragen dat potentiële filosofen worden gestimuleerd om zelfstandig te gaan filosoferen. Echter, zo beargumenteren we, zodra deze manier van schrijven in de praktijk wordt gebracht, worden bepaalde hermeneutische en ontologische aannames gedaan die de fictie in het leven roepen dat het mogelijk zou zijn om de performatieve condities waaraan de expressie van het filosofische denken per definitie onderhevig is, volledig te beheersen en daardoor aan die condities te ontsnappen (Hoofdstuk 4).

Hoewel Strauss’ opvattingen van filosofie en van politiek breder zijn dan die van Popper, die filosofie reduceert tot wetenschapsmethodologie en politiek tot rationele discussie met het oog op democratische besluitvorming, impliceren Strauss’ theorie en praktijk van “bedachtzame” politiek (praktische wijsheid) en van “politieke” filosofie (de kunst van het schrijven) een overschatting van de mogelijkheid om de betekenis van de taal en van het menselijk handelen te

beheersen. De contingentie die aan beide eigen is, wordt door Strauss onvoldoende erkend en gewaardeerd.

Deel III van deze dissertatie betreft het werk van Hannah Arendt. Zij vertrekt in haar denken juist vanuit de erkenning van het contingente karakter van menselijke interactie. Op basis van haar fenomenologie van de menselijke condities van nataliteit en pluraliteit bekritiseert zij de filosofische traditie vanwege haar poging om te ontsnappen aan politiek door deze te vervangen door bestuur of heerschappij. De bestaansreden van politiek is volgens Arendt publieke vrijheid, die gerealiseerd wordt door burgers die samen handelen en in de publieke ruimte verschijnen. Het (voort)bestaan van publieke vrijheid kan volgens haar op geen enkele manier worden “gegarandeerd” door een theoretische rechtvaardiging in termen van ofwel een transcendent absolutum (Goddelijk recht of Naturrecht) of een immanent absolutum (het succes van de door mensen gemaakte Geschiedenis), maar vergt dat we steeds opnieuw handelen, hetgeen op zijn beurt weer vertrouwen in het handelen veronderstelt uit liefde voor de vrijheid (Hoofdstuk 5).

Hoewel Arendt grote nadruk legt op het handelingskarakter van de politiek, betekent dit niet dat ze geen enkele rol weggelegd ziet voor het denken. In haar werken kunnen drie denkmotieven worden getraceerd die in aanmerking zouden kunnen komen als alternatief voor wat zij beschouwt als de traditionele reductie van het denken tot contemplatie (of cognitie) en voor moderne vormen van onbedachtzaamheid. Het eerste motief betreft de activiteit van het “dialectische denken”, of van wat Arendt omschrijft als de innerlijke dialoog van mijzelf met mijzelf. Volgens haar is deze activiteit politiek onberekenbaar, aangezien ze uit zichzelf niet het meervoud van het politieke “wij” in het leven kan roepen of aangezien ze dat op zijn best alleen in noodsituaties kan, wanneer haar inwendige twee-in-één, ondanks zichzelf, een voorbeeld van (weliswaar nog steeds beperkte) pluraliteit wordt *in* de wereld. Het tweede motief betreft het “representatieve denken”. Volgens Arendt is deze vorm van denken “politiek” in de normale zin van het woord, voor zover ze ons voorbereidt op het nemen van politieke beslissingen en het vellen van politieke oordelen door in de menselijke geest de verschillende perspectieven te “representeren” die kunnen worden ingenomen op een publieke zaak. Het derde motief betreft het “dichterlijke denken”. Deze denkactiviteit veronderstelt dat we ons bewust zijn van het intrinsiek metaforische karakter van de taal, hetgeen ons in staat stelt om gangbare politiek-filosofische taal te onderzoeken op haar overeenstemming met de daadwerkelijke verschijningswijze van politieke gebeurtenissen en ervaringen. Door oorspronkelijke gebeurtenissen en ervaringen “op te duiken” die verborgen liggen in onze begrippen en door nieuw conceptueel vocabulaire te ontwikkelen (nieuwe metaforen en analogieën), stelt deze manier van denken ons in staat om ons de politieke werkelijkheid (opnieuw, en meestal voor even) eigen te maken (Hoofdstuk 6).

Hoewel Arendts werk evenals dat van Popper en Strauss kan worden geïnterpreteerd alsof het op performatief niveau precies de onmogelijkheid van politiek oproept waartegen het op propositioneel niveau nu juist strijdt, constateren

we dat haar manier van schrijven zich hier in hogere mate tegen verzet dan in het geval van de andere twee auteurs. In plaats van een “oplossing” te bieden of een “rangorde” te vestigen, *voert* Arendt de pluraliteit en perspectiviteit – het “tussenin” – van het menselijk handelen *op*, waardoor wij, haar lezers, worden uitgenodigd en uitgedaagd om onze eigen positie in en ten aanzien van de politieke wereld te bepalen en de vraag te beantwoorden in hoeverre we er zelf vertrouwen in hebben dat het zin heeft om politiek te handelen.

Op basis van deze lezing van het werk van de drie auteurs, beargumenteren we in de conclusie wat van hun politiek-filosofisch schrijven geleerd kan worden in antwoord op de aan het begin van deze dissertatie geformuleerde drieledige vraag.

In de eerste plaats stellen we dat een politieke filosofie een realistisch of adequaat verstaan van politiek en van filosofie dient te ontwikkelen. Daarvoor is het op zijn minst vereist dat zij niet onkritisch accepteert (a) wat in het algemeen “politek” wordt genoemd (dat wat beperkt is tot de sfeer van de regering of staat) en (b) wat in het algemeen “filosofisch” wordt genoemd (de rationele rechtvaardiging van proposities in termen van hun waarheidswaarde of legitimiteit).

Popper verstaat onder politiek het door middel van “stapsgewijze sociale technologie” voeren van overheidsbeleid ter oplossing van maatschappelijke problemen. De politiek van de verdediging van “de open samenleving” tegen haar vijanden, die *de facto* door Popper wordt beoefend, valt strikt genomen buiten dit eerste begrip. Terwijl Popper de eenheid van de politieke orde waarbinnen de “stapsgewijze sociale technologie” wordt toegepast, impliciet vooronderstelt, tracht Strauss de bestaansgrond van die politieke eenheid zélf te denken. Hij doet dit met verwijzing naar het “feit” dat een politieke orde bijeen wordt gehouden door de wet van een gezaghebbend regime dat gehoorzaamheid kan afdwingen van zijn burgers en naar het “feit” dat iedere politieke samenleving een “gesloten” samenleving is die potentieel op vijandige voet staat met andere “gesloten” samenlevingen. De bestaansgrond van politiek is volgens hem in ieder geval het zelfbehoud (existentie) van de betreffende samenleving en indien mogelijk ook haar zelfverbetering (voortreffelijkheid of deugd). Politieke vrijheid wordt hier gedefinieerd als onafhankelijkheid van andere politieke samenlevingen en politieke macht als hegemonie over andere politieke samenlevingen. Terwijl Popper en Strauss politiek beide identificeren met de uitoefening van overheidsgezag of “heerschappij”, identificeert Arendt haar echter met de uitoefening van “publieke vrijheid” door burgers die samen handelen in een publiek domein dat op zijn beurt ook wordt geconstitueerd door gezamenlijk handelen. Dit betekent geenszins dat zij stelt dat het mogelijk is een politiek domein te stichten dat volledig vrij is van “heerschappij” en polemieek – van de “verticale” verhouding van bevel en gehoorzaamheid en de vorming van groepen die zich louter voor of tegen elkaar opstellen –, maar dat het denken van “vrijheid” en “macht” in termen van “soevereiniteit” en “heerschappij” het vertrouwen ondermijnt in de mogelijkheid van het stichten en onderhouden van publieke vrijheid.



Filosofie wordt door Popper geïdentificeerd met de methodologie van de wetenschappen die logisch eenduidige criteria vaststelt aan de hand waarvan de wetenschappelijkheid van uitspraken kan worden getoetst. Echter, de “geldigheid” van zijn eigen theorie blijkt afhankelijk te zijn van vormen van rationaliteit die buiten zijn eigen opvatting van strikt wetenschappelijke rationaliteit vallen: (a) de Socratische bereidheid om open te staan voor andermans argumenten en (b) het gebruik van analogieën. Strauss verdedigt nu juist de Socratische, filosofische “dialectiek” tegen de reductie van filosofie tot methodologie. Het dialectische gesprek vertrekt vanuit onderling tegenstrijdige uitspraken over het “wat” van de dingen om tot ware kennis te komen. Voor zover menselijke voortreffelijkheid of deugd veeleer “in woord” dan “in daad” bestaat, kunnen we alleen tot kennis van de menselijke deugden komen door ons te richten op onze uitspraken erover. Ondanks deze onderlinge verschillen, hebben Popper en Strauss met elkaar gemeen dat zij filosofie beschouwen als een streven naar in propositionele taal gevatte kennis. Volgens Arendt is het denken echter niet gericht op *kennis* – vaststellen “of” iets is en “wat” iets is – maar op *betekenis* – bedenken wat het betekent “dat” iets is. Enerzijds kan het denken de dingen en gebeurtenissen niet vatten in hun concrete *realiteit*, maar anderzijds leert Arendts motief van het “dichterlijke denken” ons dat het denken niettemin toegang heeft tot de uitwendige wereld der verschijnselen dankzij het metaforisch en analogisch karakter van de taal: alle woorden die we gebruiken om te verwijzen naar de onzichtbare “begrippen” van onze geest zijn ontleend aan de zintuiglijke ervaring van de buitenwereld.

In de tweede plaats stellen we dat een politieke filosofie een zekere mate van theoretisch zelfbewustzijn dient te ontwikkelen, hetgeen wil zeggen dat zij dient te beseffen dat zij, op zijn minst voor zover zij zich in het spreken of schrijven uitdrukt, tevens een *praktijk* is. Ze dient de implicaties van deze conditie te doordenken voor (a) de status of “geldigheid” van haar proposities of theorie en (b) de mogelijke invloed van haar diep verborgen structurele kenmerken op de politieke werkelijkheid.

Popper toont een gebrek aan bewustzijn van het feit dat zijn voorstel voor een “rationele” politiek van stapsgewijze sociale technologie (a) blijkt te *rusten* op de analogie tussen wetenschap en politiek en (b) wordt *tegengesproken* door zijn polemische beoefening van politiek. Hoewel Strauss’ oeuvre kan worden beschouwd als één grote doordienking van en remedie tegen de gevolgen van het feit dat filosofisch schrijven niet alleen de beoefening van *theorie* is, maar zelf ook een *praktijk* is, veronderstelt hij dat de politieke conditie van filosofie kan worden beheerst door de beoefening van een speciale schrijfkunst. Echter, de hieraan ten grondslag liggende opvatting van een “natuurlijke” tegenstelling tussen filosofie en politiek, tussen “de enkelingen” en “de menigte”, impliceert een binair beeld van menselijke interactie dat geen rekening houdt met haar contingente karakter. Arendt toont een theoretisch zelfbewustzijn van het schrijven voor zover ze toegeeft dat iedere ontologische aanname over de politieke werkelijkheid, iedere feitelijke bewering over de aard van het politieke die voor “waar” wordt gehouden

(zoals de theorie die stelt dat politiek bestaat in de uitoefening van “heerschappij”), “waargemaakt” zal worden, *gerealiseerd* zal worden zodra en zo lang mensen naar deze ontologische aanname handelen. Om een tegengif tegen deze onvermijdelijke interpretatieve mogelijkheid te bieden, schrijft Arendt op een manier over politieke verschijnselen en ervaringen die het vermogen van mensen om in vrijheid iets nieuws te beginnen niet alleen *beschrijft*, maar ook *in het leven roept*.

In de derde plaats inventariseren we de manieren waarop een politieke filosofie, indien ze voldoet aan genoemde twee eisen van (a) het recht doen aan de specifieke aard van filosofie en politiek en (b) het ontwikkelen van een zekere mate van bewustzijn van haar eigen performatieve conditie, ons inderdaad kan toerusten voor het bedrijven van een “verstandige” of “bedachtzame” vorm van politiek. In hun ontwikkeling van een opvatting van zo’n “rationele” of “bedachtzame” vorm van politiek handelen zetten alle drie de auteurs zich uiteen met het traditionele model van Socratische dialectiek als “ware politiek”.

Poppers voorstel voor een politiek van stapsgewijze maatschappelijke hervorming behelst het op wetenschappelijke wijze vaststellen van de meest effectieve en efficiënte middelen ter realisatie van bepaalde politieke doeleinden. De legitimiteit van deze doeleinden is echter niet op wetenschappelijke wijze bepaalbaar. Om de consequentie te vermijden dat de keuze van doeleinden louter “persoonlijk” of “willekeurig” is, opteert Popper voor een negatief utilisme, dat de noodzaak van de verlichting van vermijdbaar menselijk lijden als enig universeel doel van overheidsbeleid erkent. Dit raamwerk voor “rationele” politiek valt geheel binnen de sfeer van de normale politiek van de open samenleving. Alleen in het uitzonderlijke geval van de noodzaak van de verdediging van het voortbestaan van de open samenleving mag er gekozen worden voor geweld in plaats van de rede. Als alternatief voor deze keuze voor enerzijds de rationaliteit van de *wetenschap* en haar technologische toepassing (in het geval van “normale” omstandigheden) en anderzijds strijd of *polemiek* (in het geval van “uitzonderlijke” omstandigheden) zou Poppers begrip van Socratische rationaliteit – of “redelijkheid” – kunnen fungeren, die een vorm van “onpartijdigheid” nastreeft in het beslissen en oordelen die meer flexibiliteit toelaat dan het louter deductieve criterium van het negatief utilisme, en bovendien de mogelijkheid openlaat van de “redelijke” vaststelling van positieve waarden zodra de staat met zijn doelstelling van het wegnemen van vermijdbaar lijden eenmaal gevestigd is. Deze vorm van redelijkheid past echter niet binnen Poppers meer strikte opvatting van wetenschappelijke rationaliteit. Bovendien stelt Popper dat de Socratische redelijkheid zich beter leent voor persoonlijke (morele) vorming dan voor institutionele (politieke) hervorming.

Strauss verwerpt Poppers scheiding van feiten en waarden en erkent de mogelijkheid van een rationele discussie over waarden – of deugden – zoals belichaamd door de Socratische dialectiek, waarvan de uitkomst kan bestaan in het vaststellen van een “rangorde van doeleinden”. Daarnaast vertrekt Strauss in tegenstelling tot Popper niet van een opvatting van politiek als rationele discussie, aangezien hij zich er van bewust is dat een politieke samenleving potentieel in

oorlog leeft met andere politieke samenlevingen. Deze twee elementen samen resulteren in de suggestie van een vorm van “bedachtzame” politiek die zich begeeft tussen *filosofie* (of de ontsnapping aan politiek) enerzijds en *polemiek* (of een volledige onderdompeling in de urgente strijd om het voortbestaan van een politieke samenleving) anderzijds. Vooral Strauss’ weergave van de “Aristotelische” opvatting van praktische wijsheid [*phronēsis*] is instructief: in normale omstandigheden moet de politieke samenleving streven naar rechtvaardigheid in de gewone zin (verdelende en vereffenende rechtvaardigheid), maar in uitzonderlijke omstandigheden dient de politieke samenleving te streven naar de bescherming van haar eigen voortbestaan tegen haar interne of externe vijanden. Hoewel Strauss de mogelijkheid van het vaststellen van een dergelijke rangorde van doeleinden lijkt te erkennen, voegt hij toe dat het niet mogelijk is om voor eens en altijd uit te maken wat het verschil is tussen een “normale” situatie en een “uitzonderingstoestand”. De beslissing daarover wordt genomen door de politicus ter plekke, wiens morele vorming daartoe doorslaggevend is. Wat problematisch te noemen is aan Strauss’ opvatting van “bedachtzame” politiek, is zijn claim dat er in iedere situatie een “natuurlijke” beslissing bestaat die gebaseerd is op een volledige inachtneming van alle omstandigheden, een beslissing die na afloop door de historicus “objectief” zou kunnen worden vastgesteld. Gezien het eindige karakter van het menselijke kenvermogen (erkend door Popper) en het contingente karakter van het menselijk handelen (erkend door Arendt), moeten we betwijfelen of dit realistisch is.

Arendts notie van wat we “bedachtzame” politiek noemen, ten slotte, wordt geïnformeerd door haar claim dat het publieke domein of de wereld die we delen perspectivisch van karakter is, en wel dankzij de menselijke condities van nataliteit – we zijn in staat om iets nieuws te beginnen doordat we zelf een begin zijn (geboren zijn) – en pluraliteit – we verschijnen als van elkaar verschillende en unieke individuen doordat de wereld niet door *de* mens bewoond wordt, maar door *mensen*. De denkvorm van de Socratische dialectiek, de stilzwijgende, innerlijke dialoog tussen mijzelf en mijzelf (twee-in-één), wordt door Arendt als a-politiek beschouwd vanwege haar nog altijd gebrekkige pluraliteit (meer-dan-twee). Denken wordt eerst werkelijk “politiek” voor zover het de diverse perspectieven die mensen hebben op een publieke zaak of op de gemeenschappelijke wereld “representeert” in de geest. De burger-actor of politicus kan op basis daarvan tot een “onpartijdige” beslissing komen ten aanzien van een voorgenomen politieke handeling, zoals de burger-toeschouwer of historicus tot een “onpartijdig” oordeel kan komen over politieke gebeurtenissen uit het verleden. Deze beslissingen en oordelen zijn niet *wetenschappelijk* of *filosofisch* “objectief”, noch puur *polemisch* of “partijdig”. Arendt gebruikt evenals Strauss de Aristotelische term *phronēsis*, maar in plaats van te verwijzen naar een waardenhiërarchie stelt ze dat de “geldigheid” van een beslissing of oordeel groter wordt naarmate er in de voorbereidende denkactiviteit meer verschillende gezichtspunten op een bepaalde publieke kwestie worden “gerepresenteerd”.

