

Het menselijke kwaad (boekbespreking)

Colette, Maarten

Published in:
Panopticon

Publication date:
2020

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Colette, M. (2020). Het menselijke kwaad (boekbespreking). *Panopticon*, 41(6), 582-591.

Copyright

No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form, without the prior written permission of the author(s) or other rights holders to whom publication rights have been transferred, unless permitted by a license attached to the publication (a Creative Commons license or other), or unless exceptions to copyright law apply.

Take down policy

If you believe that this document infringes your copyright or other rights, please contact openaccess@vub.be, with details of the nature of the infringement. We will investigate the claim and if justified, we will take the appropriate steps.

Het menselijke kwaad

MAARTEN COLETTE

Rozemond, K. (2020). *Het menselijke kwaad. Hannah Arendt, Adolf Eichmann en het oordelen over het kwaad*. Boom.



Panopticon, 41 (6), 582-591
© 2020 Maklu | ISSN 0771-1409 | November 2020

^a Doctorandus, vakgroep Interdisciplinaire Studies van het Recht, VUB (Corresp.: maarten.colette@vub.be)

“Dat de wereld verschrikkelijk is, is een waarheid die geen betoog behoeft. En anders is één gebeurtenis al bewijs genoeg: in een concentratiekamp klaagde een voormalig pianist dat hij honger had, waarop hij gedwongen werd een rat op te eten, *die nog leefde*.” (Ernesto Sábato, *De tunnel*, 1948)

1. SITUERING VAN HET BOEK

Het menselijke kwaad van professor Klaas ROZEMOND (VU)¹ vertelt het gonzende relaas van het proces van een man die, zoals Laurent BINET in *HhhH* (2010) schrijft, de uitroeiing van de joden in Europa aanzag als een logistiek, sociaal en economisch project van zeer grote omvang.² Het ‘project’ van deze merkwaardig schimmige man, Adolf Eichmann, betreft de uittekening van de definitieve oplossing (*de Endlösung*) van het zogenaamde ‘joodse vraagstuk’ waartoe op 20 januari 1942 besloten werd.³ Hij organiseert de transporten naar de vernietigingskampen van het Derde Rijk en daardoor zou Eichmann, zo stelt zijn biograaf CESARANI (2005) vast, later een metoniem worden voor de hele geschiedenis van vervolging en massamoord op de joden door de nazi’s. De ‘apothese’ van het kwaad dat Eichmann belichaamt is de deportatie, in 1944, van ruim 437.000 joden vanuit Hongarije – tegen het bevel van Himmler om ermee op te houden.⁴ Na de capitulatie van Duitsland kiest Eichmann het ruime sop en vestigt hij zich in Argentinië waar hij in 1960 door de Israëliische geheime dienst wordt onderschept en overgebracht naar Israël. Eichmann als hét ‘rolmodel’ van de

1 ROZEMOND is strafrechtswetenschapper en filosoof en promoveerde in 1998 aan de Vrije Universiteit Amsterdam op een proefschrift aangaande de vraag hoe strafrechters kunnen omgaan met moeilijke strafvorderlijke rechtsvragen. Handelseditie: ROZEMOND, 1998.

2 Terzijde merk ik op dat het feit dat het proces tegen Eichmann (tot op heden) zo veel stof doet opwaaien wellicht de indruk wekt dat de nazi’s zich nauwelijks voor een rechter hebben moeten verantwoorden voor de door hen veroorzaakte ellende. Deze indruk is juist (zie ook MERTENS, 2003: 277 e.v.). SCHWARZ noteert dat vele nazi’s die het ruimschoots verdiend hadden om berecht te worden door de mazen van het net wisten te glippen, deels omdat de geallieerde bezetter overrompeld werd door de omvang van zijn taak, maar ook omdat hun motivatie in de context van de koude oorlog snel slonk (SCHWARZ, 2019: 24).

3 Tijdens de zogeheten ‘Wannseeconferentie’ met alle nazikopstukken met inbegrip van Heydrich (instigator van de bijeenkomst en van het plan) en Eichmann (secretaris).

4 Vanuit Boedapest deporteerde Eichmann in twee maanden 437.000 joden met gebruikmaking van 147 treinen naar de gaskamers van Auschwitz. Toen het transport via het spoor stokte organiseerde hij ook zogeheten ‘dodenmarsen’ die door Auschwitzcommandant Höss ‘onmenselijk’ genoemd werden. Zie hieromtrent: LONGERICH, 2016: 1096 e.v.

duivelse nazi was een feit, zo stelt Harry MULISCH – als journalist voor Elseviers Weekblad op het proces aanwezig – in *De zaak 40/61* vast. In de weergave van de openbare aanklager in Jeruzalem, aldus MULISCH, kiest Eichmann nabij een Pools dorpje een geschikte plaats voor een kamp (Auschwitz), beslist Eichmann welk gas er moet gebezigd worden (een insectenverdelgingsmiddel), ziet Eichmann erop toe hoe honderden naakte joden de gaskamers in gedreven worden en staat Eichmann erop te kijken wanneer na hun vergassing de gouden kiezen uit hun kaken worden gehakt.⁵ Hij wordt door de rechtbank in Jeruzalem ter dood veroordeeld en in de nacht van 31 mei 1962 opgeknoot.

Deze volgens MULISCH gedachteloze en onnadenkende man wordt in *Het menselijke kwaad* in contrast geplaatst met een van de grootste vrouwelijke denkers van de voorbije eeuw. In deel 1 van *Het menselijke kwaad* gaat ROZEMOND in op de verslaggeving van het Eichmannproces door de Duits-joodse filosofe Hannah ARENDT (1906-1975) in *The New Yorker*. Deze inzendingen van ARENDT werden in 1963 gebundeld in het boek *Eichmann in Jerusalem*.⁶ In dit (tot op heden) controversiële boek introduceert ARENDT een prikkelende filosofische conceptie van het kwaad: het banale kwaad. ARENDT bevroedde dat haar conceptie van het kwaad mensen tegen de haren zou instrijken en daar nam zij vrede mee. In een interview met Günter GAUS uit 1964 noemt zij Eichmann een ‘hansworst’ en zegt ze hard te hebben gelachen tijdens het lezen van zijn relaas tijdens de politieverhoren (ARENDT, 2018b). De banaliteit van het kwaad is dan ook, zo schrijft YOUNG-BRUEHL (2007), “*de soundbite waarmee Hannah Arendt bekendheid heeft gekregen.*” Het banale kwaad houdt in dat een dader niet beseft dat hij een vorm van kwaad begaat – dit in tegenstelling tot een volkomen ‘normale’ dader die welbewust een regel met voeten treedt. Het kwaad van Eichmann komt volgens ARENDT voort uit het onvermogen om te denken, uit gedachteloosheid (*gedankenlosigkeit* of *thoughtlessness*). “*He merely, to put the matter colloquially, never realized what he was doing*”, zo besluit ARENDT haar studie over Eichmann. “*It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period*” (ARENDT, 2006: 287-288).

2. EEN DWEEPZUCHTIGE HANSWORST?

In *De menselijke conditie* (1958) duidt ARENDT de banaliteit van het kwaad aan als een kwaad dat voortkomt uit het zonderlinge ‘vermogen’ om te stoppen met denken, als een “*vergaande zorgeloosheid, hopeloze verwarring of gezapige herhaling van ‘waarheden’ die lege gemeenplaatsen zijn geworden*” (ARENDT, 2018a: 13).⁷ Een banale dader als Eichmann ontbeert volgens ARENDT een bewustzijn van diens kwaad. Dat gebrek aan kwade intenties maakt de gruwel van Eichmann volgens haar juist zo angstaanjagend. ARENDT meent dat de meeste nazi’s op een dergelijke bureaucratische, onnadenkende wijze hun ‘job’ bedreven. Ze drijven mensen op automatische piloot de gaskamer van Auschwitz in, zoals een tuinier onkruid wiedt en een chirurg kankerweefsel wegsnijdt, aldus VAN DEN BERGHE (2013). ROZEMOND meent dat ARENDTS conceptie op twee vlakken hout snijdt en bijdraagt tot een beter begrip van het kwaad.

5 MULISCH, 2013: 63.

6 Zie voor een recente Engelstalige uitgave: ARENDT, 2006. Met een inleiding door de Israëliische journalist Amos Elon.

7 In *Eichmann in Jerusalem* rapporteert Arendt dat onder anderen Eichmanns laatste woorden aan de galg iets prijsgeven van deze gedachteloosheid. Hij verklaarde niet in een leven na de dood te geloven waarna hij (volgens Arendt) de volgende woorden sprak: “*After a short while, gentlemen, we shall all meet again. Such is the fate of all men.*” Arendt meent dat uit deze woorden lering kan getrokken worden, met name “*the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil*” (Arendt, 2006: 252).

Een *eerste uitgangspunt* van ARENDTS analyse van het banale kwaad in *Eichmann in Jerusalem* is dat het kwaad een *seculier fenomeen* is. Volgens ARENDT hebben de nazi's de grenzen verkend van datgene waartoe mensen in staat zijn. Dit menselijke gelaat van het kwaad mag volgens haar niet aan het oog onttrokken worden. Dat laatste doet men wel door de oproeping van het beeld van de demonische nazi of van de dader als een kankergezwell op het lichaam van een anders beschaafde samenleving.⁸ Eichmanns morele en juridische verantwoordelijkheid in de uitvoering van het joodse vraagstuk, stelt ROZEMOND vast, kan volgens ARENDT in menselijke termen tot uiting gebracht worden; het kwaad is een vorm van menselijk handelen waarvan de betekenis aan de hand van politieke en psychologische factoren nagespeurd kan worden.⁹

ARENDTS *tweede uitgangspunt* is dat het kwaad een *moreel en juridisch probleem* is. ARENDT vindt dit dé uitdaging in het proces tegen Eichmann: volgens de rechters en openbare aanklager was het wel degelijk mogelijk om Eichmanns daden langs de lat van de gebruikelijke maatstaven van recht en moraal te leggen en was ook Eichmann zelf daartoe bij machte. ARENDT betwist dit. Volgens haar was Eichmann daar *niet* toe in staat onder de omstandigheden waarin hij zijn daden beging, en daarom introduceert zij in *Eichmann in Jerusalem* het begrip van het banale kwaad om de handelswijze van Eichmann in beeld te krijgen: Eichmann valt ten prooi aan de verkommering van het vermogen om zelfstandig na te denken en om een onderscheid te maken tussen goed en kwaad. Een dader als Eichmann is zich 'van geen kwaad bewust'.¹⁰ In *Het menselijke kwaad* vergelijkt ROZEMOND deze conceptie van het banale kwaad met de 'standaardtheorie' van het kwaad. Deze laatste theorie veronderstelt een *objectieve component* (verwoestende gevolgen voor het leven van anderen die het vertrouwen in het rechtsverkeer ondergraven), een *normatieve component* (aantasting van de normatieve fundamenten van een samenleving) alsook een *subjectieve component* (het morele bewustzijn van de dader).

3. EICHMANN CITEERT KANT

De grote vraag in het geval van Eichmann, stelt ROZEMOND met ARENDT vast, is of hij zich wel bewust was van het kwaad van zijn gedragingen, of zich daarvan bewust *had kunnen zijn*. Was hij bij machte om het kwaad van zijn misdaden te overzien? Ja, zegt ROZEMOND. Eichmanns wedervaren kan wel degelijk als een vorm van kwaad in de standaardtheorie inge-

8 Zie tevens: BAUMAN, 1998: 10; WOUSSEN & BRINCKMAN, 2020.

9 Ook MULISCH waarschuwt in *De zaak 40/61* tegen een instrumenteel gebruik van het beeld van de duivelse nazi. "Van de misdaden, die in Hitlers machtsbereik gepleegd zijn," schrijft Mulisch, "zeggen de neonazi's (niet Eichmann): Het zijn leugens. De Duitsers zeggen: Het waren de nazi's. De Europeanen zeggen: Het waren de Duitsers. De Amerikanen zeggen: Het waren de Europeanen. De Aziaten en Afrikanen zeggen: Het waren de blanken. En eens zal men zeggen: Het waren mensen. Maar nooit mogen wij zeggen: Het was Eichmann" (Mulisch, 2013: 12-13). Voor de Amerikaans-Duitse filosofe Susan Neiman begint het kwaad als een seculier probleem – en daarmee de moderniteit – te dagen met de aardbeving in Lissabon (deze aardbeving en tsunami veroorzaakte op 1 november 1755 tienduizenden slachtoffers). De ramp vormde voor Verlichte filosofen in heel Europa aanleiding om te bezinnen op de verantwoordelijkheid van de mens in een wereld die niet door een goede en alwetende god bestierd wordt. Volgens Neiman kan gerede gesteld worden dat Auschwitz in die zin het einde van deze moderniteit aanduidt: hoe meer de verantwoordelijkheid voor het kwaad bij de mens kwam te liggen, hoe minder deze soort het waard leek om die op zich te nemen (Neiman, 2019: 22). Zie eveneens: Grunberg, 2020a. Grunberg beschrijft in de leeswijzer bij dit boek hoe de (religieuze) woorden 'Holocaust' en 'Shoah' bedoeld lijken om te verdoezelen dat men in Auschwitz met mensenwerk te maken heeft. Om die reden weigeren sommige auteurs te spreken van het 'kwaad' dat anderen in de concentratiekampen is aangedaan. Immers, deze term herinnert aan zijn religieuze wortels, aan het onzegbare en het onbeschrijflijke, terwijl men juist niet mag vergeten dat het om onrecht gaat dat een mens een ander aandeed.

10 Vergelijk met onder anderen LITTELL, 2009: 30-31.

past worden. In het geval van ARENDT ligt de kwestie gevoeliger omdat Eichmann volgens haar theorie van het banale kwaad de kwade bedoelingen ontbeert waartoe de standaardtheorie van het kwaad juist noopt. Zeer groot is dan ook ARENDTS verbazing wanneer Eichmann zich er in Jeruzalem op beroept een kantiaan te zijn en in staat is om op de rechtszitting de categorische imperatief juist te citeren.¹¹ Echter, ontluisterend werd het toen de rechters in Israël verder gingen vragen over wat Eichmann daarmee bedoelde en hoe het bestieren van de *Endlösung* met deze imperatief viel te rijmen. Toen bleek dat Eichmann de filosofie van KANT tijdens de oorlog weliswaar niet geheel terzijde schoof, maar er een draai aan gaf die met de bedoeling van KANT onverenigbaar is: Eichmann ging de categorische imperatief zien als een plicht om de wil van de Führer te gehoorzamen; dat betekent, aldus ROZEMOND, dat hij meende zo te moeten handelen dat Hitler zijn handelingen ‘goed’ zou vinden als hij daarvan op de hoogte zou zijn.¹²

Ondanks Eichmanns huis-tuin-keuken-interpretatie van de categorische imperatief van KANT is ARENDTS beschrijving van Eichmann als de verpersoonlijking van het banale kwaad ruim een halve eeuw gezaghebbend gebleven, zo ook in België en Nederland. ARENDTS interpretatie van het kwaad van Eichmann vond onder andere steun in die van Mulisch. In *De zaak 40/61* gaat MULISCH met *catchy oneliners* zeer ver in zijn portrettering van Eichmann als verpersoonlijking van de banaliteit van het kwaad.¹³

Echter, deze perceptie gaat aan het wankelen in 2011, wanneer Bettina Stangneth in *Eichmann in Argentinië* een frontale aanval op de conceptie van het banale kwaad van ARENDT lanceert. Eichmann was geen ongeletterde sukkel die niet nadacht, maar juist een onvermurwbare nazi die tijdens zijn proces in staat was om de onnozele Herr Flick te spelen en daarmee de wereld een loer te draaien.¹⁴ De interviews die de Nederlandse ss'er Willem Sassen van Eichmann in 1957 afnam,¹⁵ tonen aan dat Eichmann in Jeruzalem niet de waarheid sprak en dat zijn beroep op KANT wel degelijk een poging was om zijn racistische ideologie te verdonkeremanen – om zichzelf te presenteren, redeneert ROZEMOND, “als een aanhanger van de morele filosofie die hij in werkelijkheid verwierp” (ROZEMOND, 2020: 39). Volgens ROZEMOND moet aangenomen worden dat ARENDT zich over de banaliteit van de gedachten van Eichmann vergist heeft – dat deze briljante vrouw zich, zoals ook GROOT (2013) heeft betoogd, door Eichmann ‘liet inpakken’.

11 De categorische imperatief luidt: *handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt* en, daarvan afgeleid, de praktische imperatief *handel zo dat hij het mens-zijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt* (Kant, 2008: 96; 106).

12 Over deze lachwekkende interpretatie van KANT door Eichmann leze men ook: LITTELL, 2020: 561-563.

13 Bijvoorbeeld: “Als in dezelfde jaren niet Adolf Hitler maar Albert Schweitzer rijkskanselier was geweest, en Eichmann had bevel gekregen om alle zieke negers (sic) naar moderne hospitalen te vervoeren, dan had hij het zonder mankeren uitgevoerd – met hetzelfde genoegen in zijn eigen stiptheid als bij het werk, dat hij nu achter de rug heeft. Hij is niet zozeer een misdadiger, als wel tot alles in staat” (Mulisch, 2013: 145). Zie tevens: Arendt, 2006: 282.

14 Zie de bespreking van deze studie van Stangneth door VAN DER HEIJDEN, 2012.

15 In Jeruzalem waren de transcripties van deze gesprekken met Sassen weliswaar bekend en zij werden ook door de openbare aanklager gebezigd, maar de geluidsbanden waarmee deze gesprekken waren opgenomen niet; Eichmann ontkende tijdens het proces dan ook staalhard dat hij tegenover Sassen deze racistische uitspraken had gedaan.

4. OVER MONSTERS EN MENSEN

Vele verwoede lezers van ARENDT en interpretatoren van haar reportage over Eichmann laten het daarbij en buigen gedwee het hoofd voor Stangneth.¹⁶ Rozemond trapt niet in deze val en constrasteert in deel 2 van *Het menselijke kwaad* het banale kwaad uit *Eichmann in Jerusalem* met andere Arendtiaanse concepties van het kwaad, onder anderen uit *The Origins of Totalitarianism* (1951) en uit haar beschouwingen omtrent de Auschwitz-processen uit 1966.¹⁷

In *The Origins of Totalitarianism* beschrijft ARENDT de vernietigingskampen als een *radicaal kwaad*. In deze geschriften leunt ARENDT op kantiaanse uitgangspunten, zo blijkt. Bij KANT wil het radicale kwaad zeggen dat mensen weten wat de 'morele wet' inhoudt maar dat zij zich daar met opzet niet naar schikken. ARENDT geeft aan dit kwaad echter een andere invulling: het radicale kwaad is een kwaad dat zonder begrijpelijke motieven wordt vericht en naadloos aansluit bij een totalitaire ideologie; het centrale idee is de 'overbodigheid' van mensen – niet alleen van slachtoffers, maar ook van daders. Op overtuigende wijze beschrijft ROZEMOND hoe deze totalitaire ideologie gestaag de pasmunt verschaft op grond waarvan nazi's als Eichmann hun betrokkenheid bij de genocide op de joden niet als een kwaad maar als een 'goed' kunnen aanzien. ROZEMOND beschrijft de langzame wording van deze ideologie die – minstens sinds 1931 – onder andere in belangrijke academische kringen kon gedijen. (Bijna twee derde van de leidinggevendenden van de RSHA – de *Reichsicherheitshauptamt* – had een academische studie afgerond, de meesten een rechtenstudie, en van deze academici was een derde gepromoveerd.)

Een arendtiaans concept (het radicale kwaad) wordt in deel 2 van *Het menselijke kwaad* gebezigd om een arendtiaans concept (het banale kwaad) naar de prullenmand te wijzen. De leidinggevendenden van de holocaust zoals Eichmann, stelt ROZEMOND vast, waren onderworpen aan de hiërarchische besluitvorming van de partij en van de ss en boden nauwelijks weerwerk, maar ze waren ook geselecteerd op grond van hun ideologische, racistische overtuigingen die ze met veel daadkracht in de praktijk brachten. Wat Eichmann betreft, besluit ROZEMOND dan ook dat hij meerdere vormen van kwaad in zich verenigde: ideologisch fanatisme enerzijds en ambtelijke, banale gehoorzaamheid anderzijds.¹⁸

ROZEMOND flirt in zijn boek met Eichmann als de belichaming van het radicale kwaad. Zo ziet hij onder andere in de massale deportatie van de Hongaarse joden in 1944 – waarmee Eichmann tegen het uitdrukkelijke bevel van Himmler om daarmee te stoppen inging – een bewijs van Eichmanns radicale kwaad.¹⁹ Ontzettend hegeliaans oogt Rozemond als hij voorstelt om de afstemming van het radicale op het banale kwaad te begrijpen als een proces waarbij mensen langzaam het vermogen om zelf te oordelen en betekenis toe te schrijven aan hun leefwereld verliezen (banale kwaad) als gevolg van een gestage onderwerping aan

16 Een uitzondering is Achterhuis, 2017.

17 ARENDT, 2020: 249-274.

18 ROZEMOND begrijpt niet – of hij wil niet begrijpen – dat Eichmann, zoals Benhabib benadrukt, volgens ARENDT banaal is juist omdat hij een fanatieke nazi is, niet bij machte om voorbij de eigen beperkte betekenishorizon te lonken: "(...) Arendt concluded that Eichmann could not "think", not because he was incapable of rational, calculating intelligence but because he could not think for himself beyond clichés. He was banal precisely because he was a fanatical anti-Semite, not despite it" (Benhabib, 2018: 69).

19 Vergelijk evenwel met VILLA, 1999: 50-51. Deze auteur reconstrueert de handelswijze van Eichmann in Boedapest juist als een veruiterlijking van het banale kwaad: Eichmann kon volgens Villa niet begrijpen hoe Himmler een bevel kon geven dat nadrukkelijk tegen de wil van de Führer inging, die Eichmann meende klakkeloos te moeten volgen; hij aanzag Himmlers bevel dan ook als 'misdadig' in het licht van deze wil.

een verzwelgende totalitaire ideologie (radicale kwaad). Hoewel menselijke verantwoordelijkheid op strafrechtelijk vlak enkel toegeschreven kan worden aan iemand die bij machte is om zelf te denken en te oordelen, kan de bestraffing van daders dan toch nog enige zin hebben: straf, stelt ROZEMOND vast, zou het herstel van deze verantwoordelijkheid als mens tot doel kunnen hebben. Door de daders te straffen worden zij in hun juridische en morele persoonlijkheid en in hun individualiteit hersteld en wordt komaf gemaakt met hun totalitaire preponderantie.²⁰

Hoewel ARENDTS conceptie van het banale kwaad volgens ROZEMOND op strafrechtelijk vlak onbruikbaar is omdat het centrale noties als verwijtbaarheid en intentie ontbeert, heeft ARENDT met haar boek wel bijgedragen tot een verandering van het morele bewustzijn van de 'tweede generatie daders'. Wie de betekenis van het begrip 'banaliteit' kent, kan zich niet beroepen op zijn eigen onwetendheid of onnadenkendheid. Deze daders van de tweede generatie weten dat een beroep op bevelen geen slaagkansen heeft. Onrustbarend is dat zij ondanks deze wetenschap toch doorgaan met hun daden, zoals in Srebrenica of Rwanda. ROZEMOND noemt dit het *overbewuste kwaad*: de daders weten dat ze voor een internationaal strafhof kunnen worden berecht en toch weerhoudt dit er hen niet van om op grote schaal bevolkingsgroepen de dood in te drijven. Een veroordeling door een internationaal strafhof, stelt ROZEMOND vast, wordt door sommige volkeren aanzien als een *badge of honor*.²¹ Op overredende wijze legt Rozemond de vinger op de zere wonde en dit deel van het boek verdient zeker nadere uitwerking: hoe kan de betekenis van bestraffing door een internationaal strafhof overgebracht worden op daders die het internationaal strafrecht verwerpen?

Deze bewuste verwerping van recht en moraal is ook de strekking van terroristische aanslagen, zo meent ROZEMOND. In tegenstelling tot de nazi's willen terroristen niet verdoezelen dat zij de vernietiging van groepen van mensen op het oog hebben: ze trachten de publieke opinie niet om de tuin te leiden, proberen begaan onrecht niet geheim te houden en willen geen bewijzen vernietigen. Er is een overbewustzijn van het kwaad, waarbij bepaalde 'waarden' met geweld aan andersdenkenden moeten worden opgelegd. Zij willen de menselijke pluraliteit slopen. ROZEMOND neemt eenzelfde vervaging van de door ARENDT benaarstigde pluraliteit waaronder populistten. Populistische partijen, stelt ROZEMOND vast, gedijen bij gedachteloosheid.²²

5. EEN SOBER BOEK MET BLINDE VLEKKEN

ROZEMOND schreef een sober boek dat op zakelijke wijze in dialoog gaat met de opvattingen van Hannah ARENDT aangaande de banaliteit van het kwaad. Deze juridische analyse van het kwaad op strafrechtelijk vlak door ROZEMOND vormt een mooie aanvulling op de overwegend filosofische exegese van Eichmanns proces door ARENDT. ROZEMOND stelt zijn pen niet genoeglijk in het *historische* ongelijk van ARENDT (Stangneth en acolieten) over de komedie van Eichmann in Jeruzalem, maar hij tracht met gebruikmaking van ARENDTS andere werk context aan te reiken bij *Eichmann in Jerusalem*. ROZEMOND omzeilt daarom met verve de valkuil dat een duizelingwekkend oeuvre, zoals Arendt-leerlinge YOUNG-BRUEHL (2007) schrijft, voortleeft bij de gratie van vijf luttele woorden ('de banaliteit van het kwaad'). ROZEMONDS conceptuele analyse van het menselijke kwaad is nuchter en juridische concepten blijken

20 Vergelijk met VERBRUGGE, 2004.

21 Zie tevens: VIDAL, 2020.

22 Zie gelijkaardig: GRUNBERG, 2020b.

bruikbaar als aanduiding, bijvoorbeeld, van het feit dat de filosofie van het menselijke kwaad de filosofie van het *menselijke bewustzijn* van het kwaad is.²³

Toch valt op *Het menselijke kwaad* ook een en ander af te dingen. Vooreerst had ROZEMOND op een conceptueel niveau veel meer kunnen doen met de grote controverse rond het boek van ARENDT. Zo wringt ARENDT zich in *Eichmann in Jerusalem* soms in vreemde bochten. Zij wijst bijvoorbeeld op de medeverantwoordelijkheid van de door de Duitsers ingestelde ‘joodse raden’ voor de hoge dodental in de vernietigingskampen; deze joodse raden vergemakkelijken volgens Arendt de transporten naar de kampen – weliswaar onder (impliciete) dwang – door het verrichten van administratief werk voor de Duitsers en door het geruiststellen van joodse burgers.²⁴ Nog belangrijker vanuit juridisch oogpunt, is dat ARENDT in *Eichmann in Jerusalem* weinig genegenheid voor slachtoffers koestert. Zij beklemtoont dat de centrale functie van het strafrechtelijk traject het vaststellen van de strafwaardigheid van de verdachte betreft, en niet het etaleren van het lijden van de slachtoffers indien de getuigenis omtrent het hen aangedane onrecht irrelevant is voor het vaststellen van de schuld van de verdachte – wat in de zaak van Eichmann volgens ARENDT het geval was (zie ook MERTENS, 2003: 274).²⁵ Tevens wijst ARENDT in dit verband op het elementaire strafprocesrechtelijke uitgangspunt dat een strafzaak niet bedoeld is om historische lessen te leren, maar om na te gaan of een verdachte schuldig is aan de tegen hem ingebrachte strafbare feiten, wat onder anderen door de rechters en door de openbare aanklager in Jeruzalem geloofd werd. Volgens haar tastte deze aandacht voor het slachtoffer en voor de les in moraliteit de gereede belangstelling voor de dader in Jeruzalem aan.²⁶ Als jurist had ROZEMOND veel meer kunnen aanvangen met deze materie en hij had met gebruikmaking van ARENDT veel dieper kunnen reflecteren op de rol van slachtoffers in de strafprocedure en op de strafprocedure als een mediacircus. Past dit niet in ROZEMONDS betrachting om een kruis te maken over het beeld van Eichmann als een banale dader?²⁷

Ten tweede lijkt de juridische conceptualisering van *Eichmann in Jerusalem* geen recht te doen aan de rechtsfilosofische diepgang van ARENDTS oefening. ROZEMOND vindt haar concept van het banale kwaad in strafzaken niet bruikbaar omdat de verwijtbaarheid van de dader daar een *conditio sine qua non* is. Echter, in haar Spinozalezing wijst NEIMAN (2014) erop dat ARENDT met haar boek vooral op subtiele wijze aan de kantiaanse filosofie van de ‘goede wil’ knabbelt. Om kwaad te doen is geen kwaadaardige intentie nodig, stelt ARENDT vast; niet intentie, maar het oordeelsvermogen is volgens ARENDT de kern van het morele handelen. Deze ontkenning van het feit dat het kwaad opzettelijk moet zijn is volgens NEIMAN een frontale aanval op juist dat deel van de ethiek van KANT dat zelfs niet-kantianen zo intuïtief vinden.

23 Natuurfenomenen brengen dus geen ‘menselijke wil’ tot uitdrukking. Volgens psychiater-filosoof Damiaan DENYS is het coronavirus een “tik van de Schepper, de natuurwet” (VAN HINTUM, 2020). Vergelijk met: LOOBUYCK, 2020.

24 Mertens rapporteert dat wat door joodse lezers als het meest stuitend ervaren werd de kwaadaardige aanduiding van Leo Baeck (voorzitter van de Berlijnse joodse raad) als ‘de joodse Führer’ was – een aanduiding die Arendt in de herdruk van haar boek verwijderde (MERTENS, 2003: 274).

25 Vergelijk met: VAN STOKKOM, 2019 en vooral de bijdrage van Tom DAEMS hierin.

26 Volgens ARENDT was MULISCH een van de weinige aanwezigen die dit ook zo hadden ervaren. Vergelijk met ARENDT, 2006: 282: “(...) the Dutch correspondent (...), who is almost the only writer on the subject to put the person of the defendant at the center of his report and whose evaluation of Eichmann coincides with my own on some essential points.”

27 Ook wie door de Mechelse Dossinkazerne struint, kan er niet omheen dat het slachtoffer er op velerlei manieren ‘opgehemeld’ wordt en dat de ‘keuzes die mensen kunnen maken’ (‘nee’ zeggen tegen duivelse Duitsers) zonder veel omhaal of context als *fait accompli* worden aangenomen; de vaak banale ervaringswereld van daders wordt hierdoor voor het oog versluierd, waardoor men nalaat om er lering uit te trekken. Vergelijk met: Van den Berghe, 2013: 17-18.

Met andere woorden: op strafrechtelijk vlak is het ARENDT niet om (kwaadaardige) *intenties* te doen, maar om het vermogen van de dader om te *oordelen*. De rechtsgrondslag voor het aanspreken van een dader op zijn verantwoordelijkheid voor strafbare daden is in de visie van ARENDT het vermogen van de dader om tot een zelfstandig oordeel te komen over de misdadigheid van zijn handelen.

Ten derde lijkt ROZEMOND jammerlijk in de val te lopen van de filosofie van het kwaad die Arendt met haar boek juist angstvallig wil bestrijden. De portrettering door ROZEMOND van Eichmann als de belichaming van het radicale kwaad – van de racistische fanatiekeling en baarlijke duivel die zich in het pijnlijden van een ander vergenoegt – verhindert immers het blikveld over ARENDT'S centrale aanname in *Eichmann in Jerusalem*: dat er voor gewone mensen weinig nodig is om 'verliefd' te worden op het kwaad. Halsstarrig weigerde ARENDT om zich te laten meevoeren door de maalstroom waarin de publieke opinie in Israël en de openbare aanklager verdronk: dat Eichmann en *alleen Eichmann* in staat was om miljoenen mensen de dood in te jagen. De openbare aanklager viel ten prooi – rapporteert ook MULISCH – aan 'fundamenteel onbegrip' en aan een 'romantische voorstelling' van de nazi's: "*een bende woeste gangsters, die ongebreideld hun beestachtige moordlust bevredigden. Het proces zal nu ook hem geleerd hebben, dat het een dorre groep godvergeten ambtenaren was, die hun godvergeten plicht deden*" (MULISCH, 2013: 184). MULISCH had het verkeerd voor met de lering die de aanklager uit het proces trok, en ook ROZEMOND gaat bij momenten te vlotjes voorbij aan de bedoeling van *Eichmann in Jerusalem*: een poging tot begrip van de 'doodgewone' redenen waarom mensen overstag gaan voor de bekoring van foute ideeën.²⁸

Ten vierde is het onbegrijpelijk dat *Het menselijke kwaad* geen enkel spoor bevat van Zygmunt BAUMANS *Modernity and the Holocaust*. In dit belangrijke boek verdedigt BAUMAN de stelling dat de holocaust geen brutale veruiterlijking is van het radicale kwaad en geen terugval in een vorm van barbarij, zoals ROZEMOND aanvoert, maar juist een door en door modern verschijnsel dat plaatsvond in een samenleving die zich op het hoogtepunt van diens beschaving bevond. De holocaust is geen 'schilderij' – keurig ingelijst en verschillend van het behang – maar juist een 'raam' dat een uniek uitzicht biedt op dat waar doodgewone moderne mensen toe in staat zijn. Volgens BAUMAN bracht de holocaust een specifiek sociaal mechanisme overduidelijk naar voor: de 'maatschappelijke productie van morele onzichtbaarheid'. Hiermee doelt BAUMAN op het vermogen om grote aantallen mensen "*te betrekken in de uitvoering van de genocide zonder dat ze op enig moment bewust lastige morele keuzen hoeven te maken of de innerlijke weerstand van het geweten het zwijgen moeten opleggen*" (BAUMAN, 1998: 45). De meeste nazi's schoten niet met geweren op joodse kinderen of bedienden geen gaskamers, maar schreven memo's, voerden telefoongesprekken en namen deel aan conferenties. Het zorgwekkende aan het boek van BAUMAN is dat deze 'morele blindheid' volgens hem ook nu nog altijd voorkomt. Zo wijst BAUMAN erop dat het nuttig is om te denken "*aan arbeiders in een wapenfabriek die blij zijn dat hun fabriek dankzij grote nieuwe orders openblijft, terwijl ze tegelijkertijd oprecht treuren over de wijze waarop de Ethiopiërs en Eritreeërs elkaar afslachten*" (BAUMAN, 1998: 45). De boodschap van ROZEMOND is zoeter (Eichmann is een radicaal kwaad) en juist daarom schiet ze tekort. In feite zegt ROZEMOND: ik ben veel te welgemanierd om van de polder in de moordlust te sukkelen. Deze onaantastbaarheid van de positie van de schrijver verhindert het blikveld over onder andere BAUMANS

28 Andersom wijst BERNSTEIN (2008) erop dat een te scherp onderscheid tussen monsters en mensen – en de bekoring van het denken in termen van radicaal kwaad – overheden aanmoedigt om zwaar uit de bocht te gaan en aan de fundamentele rechten en vrijheden van burgers te knabbelen, zoals dat gebeurde in het voetspoor van 9/11.

ongemakkelijke waarheid met betrekking tot morele blindheid en de banaliteit van de veroorzaakte gruwel, waardoor lering bemoeilijkt wordt.²⁹

Zoals bekend, werd Auschwitz-overlevende Primo LEVI ingevolgd door de publicatie van zijn boek *Is dit een mens* (1958) met deze moeilijkheid geconfronteerd. Tussen het volkomen kwaad van de beul en de volkomen schuldeloosheid van het slachtoffer in het kamp bestaat volgens Levi een heel weefsel van gradaties – een ‘grijze laag’. Deze beschrijving van zijn wederaren in Auschwitz leverde hem tonnen kritiek op omdat het een te ‘algemeen-menselijke’ benadering van het kamp zou zijn die geen oog zou hebben voor het feit dat hij daar als jood *en alleen als jood* gevangen zat met de bedoeling hem in die hoedanigheid te vernietigen.³⁰ Levi heeft deze zienswijze altijd naast de kwestie gevonden. In een nabeschouwing bij dit boek uit 1986 drukt hij de klemmende angst uit dat de overlevenden van de kampen door toekomstige generaties als een anachronisme zullen worden ervaren. Dat een wellevend en geletterd volk op een industriële wijze in de kampen ruim zes miljoen mensen doodde is, zoals GROOT (1995) stelt, een *historische* mogelijkheid, en dus een *herhaalbare* mogelijkheid: “*Het is gebeurd en kan dus weer gebeuren,*” aldus LEVI. “*Dat is de kern van wat we te zeggen hebben*” (LEVI, 2009: 187).

Nu is de vraag, tot slot, waar deze onvrede van ROZEMOND met de conceptie van het banale kwaad vandaan komt. Dit heeft, vermoed ik, alles te maken met de bril waarmee ROZEMOND naar de wereld kijkt. Terwijl ARENDT Eichmann beschrijft als een manifestatie van deze banale kwaadaardigheid, stelt ROZEMOND juist dat het radicale kwaad van deze onvermoeibare nazi moet worden onderkend. ACHTERHUIS (2016) beschrijft hoe ARENDT’S these van de banaliteit van het kwaad de boude uitdrukking vormt van een zeker optimisme over de menselijke conditie: dat het kwaad banaal is en dat het ook doodgewone mensen bij de lurven grijpt, wil zeggen dat het ook kan worden tegengehouden en gekeerd.³¹ In *Het menselijke kwaad* lijkt ROZEMOND dit stellige optimisme van ARENDT af te werpen. Het is mogelijk, zo stelt hij vast, dat het menselijke denken zichzelf kan bevrijden van kwade gedachten. Maar, aldus ROZEMOND, “*het is niet uitgesloten dat deze hoop ijdel is en dat de mensheid uiteindelijk aan haar eigen gedachten ten onder gaat*” (ROZEMOND, 2020, p. 19). In een overgevoelige materie als de onderhavige is zulk voor-verstaan weliswaar begrijpelijk, maar op academisch vlak is het ruimschoots onder de lat.

29 Vergelijk met GROOT, 1995. Deze auteur stelt in het voetspoor van BAUMAN de vraag: Valt ‘Auschwitz’ op te nemen binnen de geschiedenis? Groot waarschuwt tegen loskoppeling van de vernietigingskampen van de geschiedenis door hen te omschrijven als een ‘absoluut kwaad’ en als het ‘volstrekt ondenkbare’. De consequentie daarvan zou zijn dat er over deze vernietigingskampen uiteindelijk niets meer gezegd kan worden dat niet op een lichtvaardige en kwetsende wijze te kort zou schieten en het absolute kwaad zou banaliseren. De eis van herdenking wordt zo streng dat daaraan niet langer kan voldaan worden. “*De schuldige maatschappij, die deze eis niet kan opbrengen*”, aldus Groot, “*kan daarmee niet meer ontkomen aan haar veroordeling: ofwel omdat ze over haar schuld niet kan spreken (als ze het al zou willen), ofwel omdat ze er op een verkeerde manier over spreekt. En daarmee verdubbelt ze (...) haar schuld. Veroordeeld tot stilzwijgen over het kwaad raakt ze er zelf door aangetast: als een onverwerkt voortwoekerend verleden en als een halsstarrigheid waarin ze niet eens meer in staat is haar eigen morele verval waar te nemen.*” Door te spreken over Auschwitz als het absolute of het radicale kwaad “*zwicht men – hoe oprecht de afschuw ook is – opnieuw voor de verleiding te spreken in uitersten, die de dubbelzinnigheid en eindigheid van de menselijke situatie geen recht kunnen doen en misschien ook niet willen doen.*” Over Eichmann als heraut van de vooruitgang leze men ook Mulisch, 2013: 124 e.v.

30 Zie het nawoord door Maarten ASSCHER in de Perpetua-uitgave uit 2009.

31 “*Het kwaad*”, aldus Achterhuis, “*blijkt alleen maar uitgevoerd te kunnen worden wanneer tienduizenden normale mensen binnen een op het principe van het radicale kwaad georganiseerde maatschappij hun taken ijverig en gedachteloos volbrengen. Ze kunnen ook nee zeggen. Dat gebeurde in Denemarken waar Eichmann met zijn eis om de joodse medeburgers te transporteren nul op het rekest kreeg*” (Achterhuis, 2016: 41).

REFERENTIES

- ACHTERHUIS, H. (2016). Een oninteressante moordenaar. *De Groene Amsterdammer*, 140(19), 38-41.
- ACHTERHUIS, H. (2017). Allemaal kleine Eichmannetjes. *De Groene Amsterdammer*, 141(21), 54-55.
- ARENDT, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books.
- ARENDT, H. (2018a). *De menselijke conditie*. Boom.
- ARENDT, H. (2018b). *Het waagstuk van de politiek*. Klement.
- BAUMAN, Z. (1998). *De moderne tijd en de holocaust*. Boom.
- BENHABIB, S. (2018). *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton University Press.
- BERNSTEIN, R. (2008). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? *The Review of Politics*, 70(1), 64-76.
- BINET, L. (2010). *HhhH. Himmlers hersens heten Heydrich*. Meulenhoff.
- CESARANI, D. (2005). *Eichmann: de definitieve biografie*. Anthos.
- GROOT, G. (1995). De verleiding van het absolute. *De Groene Amsterdammer*, 119(23).
- GROOT, G. (2013). Liet Arendt zich inpakken door Eichmann? *Trouw* 27 april, 60.
- GRUNBERG, A. (2020a). *Bij ons in Auschwitz: getuigenissen*. Querido.
- GRUNBERG, A. (2020b). Nee. *De Standaard* 9 mei, 54-55.
- KANT, I. (2008). *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Boom.
- LEVI, P. (2009). *Is dit een mens*. Athenaeum – Polak & Van Genneep.
- LITTELL, J. (2009). *Het droge en het vochtige: een korte verkenning op fascistisch grondgebied*. De Arbeiderspers.
- LITTELL, J. (2020). *De welwillenden*. De Arbeiderspers.
- LONGERICH, P. (2016). *Hitler*. Hollands Diep.
- LOOBUYCK, P. (2020). Nee, het virus wil ons niets vertellen. *De Morgen* 10 april, 23.
- MERTENS, T. (2003). Het proces Eichmann. Hannah Arendts visie op de competentie van het hof te Jeruzalem. *R&R*, (32)3, 271-287.
- MULISCH, H. (2013). *De zaak 40/61: een reportage*. De Bezige Bij.
- NEIMAN, S. (2014). *Afgezien van de feiten*. Boom.
- NEIMAN, S. (2019). *Het kwaad in het moderne denken: een andere geschiedenis van de filosofie*. Lemniscaat.
- ROZEMOND, K. (1998). *Strafvorderlijke rechtsvinding*. Gouda Quint.
- SCHWARZ, G. (2019). *De geheugenlozen*. Uitgeverij Atlas Contact.
- VAN DEN BERGHE, G. (2013). Kwaad waar je beter van wordt: de holocaust als schoolmuseum. *De Uil van Minerva*, 26(1), 7-34.
- VAN DER HEIJDEN, C. (2012). Blik in een afgrond. *De Groene Amsterdammer*, 136(41), 58.
- VAN HINTUM, M. (2020). We hoppen van angst naar angst. *De Groene Amsterdammer*, 144(22), 36-40.
- VAN STOKKOM, B. (Ed.) (2019). *Genoegdoening & redelijkheid: over de grenzen van slachtofferemancipatie*. Boom criminologie.
- VERBRUGGE, A. (2004). *Tijd van onbehagen: filosofische essays over een cultuur op drift*. Sun.
- VIDAL, K. (2020). "In ex-Joegoslavië is de verheerlijking van oorlogsmisdadigers groter dan ooit" (interview met Serge Brammertz). *De Standaard* 10 juli, 18-19.
- VILLA, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.
- WOUSSEN, W., & BRINCKMAN, B. (2020). "De fabel van de demonische nazi is geen leerzaam verhaal" (interview met Christophe Busch). *De Standaard* 21 maart, 34.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2007). *Het belang van Hannah Arendt*. Uitgeverij Atlas.