

# Hannah Arendt en *het recht om rechten te hebben*

---

*Een paradoxaal concept of een steekhoudende reactie op de problematiek omtrent mensenrechten?*

Naam: Elvi Kleyn  
Studienummer: 4133056  
Begeleidster: Ingrid Robeyns  
Opleiding: Voltijd bachelor Wijsbegeerte

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding.</b>	<b>3</b>
<b>H1: Wat behelst het recht om rechten te hebben en waar is dit concept een respons op?</b>	<b>5</b>
1.1: <i>Legitimering van mensenrechten</i>	5
1.2: <i>Stateloosheid</i>	6
1.3: <i>Het recht om rechten te hebben</i>	7
1.4: <i>Conclusie</i>	7
<b>H2: De relevantie van ‘het recht om rechten te hebben’ binnen Arendts filosofie.</b>	<b>8</b>
2.1: <i>Wat is het publieke domein volgens Arendt?</i>	8
2.2: <i>Het publieke en het private domein bij Arendt</i>	10
2.3: <i>Mensenrechten en het publieke domein</i>	10
2.4: <i>Conclusie</i>	11
<b>H3: Kritiek van Jacques Rancière op het recht om rechten te hebben.</b>	<b>12</b>
3.1: <i>Rancières notie van politiek.</i>	12
3.2: <i>Rancières kritiek op Arendt</i>	13
3.2.1: <i>Arendt scheidt een schijntegenstelling</i>	13
Argument 2: <i>Arendt depolitiseert de mens en maakt het politieke tot iets elitairs</i>	14
3.3: <i>Conclusie</i>	15
<b>H.4: Verdediging van Arendt</b>	<b>16</b>
1. <i>Onjuist gebruik oorzakelijkheid en context</i>	16
2. <i>Het voorbeeld van Olympe de Gouges is misplaatst</i>	17
3. <i>Je kunt geen appels met peren vergelijken</i>	17
4. <i>Misinterpretatie scheiding publiek en privaat</i>	18
4. <i>Rancière en Arendt liggen dicht bij elkaar dan Rancière lijkt te willen toegeven</i>	18
<b>Conclusie</b>	<b>20</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>22</b>

## Inleiding.

In 1948 wordt in de *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) uitgeroepen<sup>1</sup>. Door velen wordt dit gezien als een glorieuze gebeurtenis, een mijlpaal binnen de geschiedenis van mensenrechten. Immers, voor de eerste keer binnen de geschiedenis van mensenrechten werd er ten doel gesteld fundamentele mensenrechten op internationaal niveau te garanderen.

Lang niet iedereen is echter even enthousiast over de UDHR. Want hoewel mooi op papier, blijkt de verklaring in uitvoering enkele ernstige mankementen te vertonen. Onder deze groep mensenrechten critici valt ook Hannah Arendt. Dat Hannah Arendt zich tot mensenrechten critica ontpopte, is niet geheel vreemd als men haar persoonlijke geschiedenis beschouwt. Als Duitse Jodin werd in haar thuisland haar burgerschap ontnomen en is zij na kort in een kamp te hebben gezeten eerst naar Parijs en vervolgens naar New York gevlucht, waar zij pas na een 12 jaar durende periode van stateloosheid weer burgerschap verkreeg.

De conclusie die Hannah Arendt trok, was dat mensenrechten vaak niet van toepassing blijken te zijn op hen die ze het hardst nodig hebben, zoals in het geval van staatlozen. Hoewel in de UDHR gesteld wordt dat mensenrechten aan de mens toebehoren en universeel geldig zijn, wijst Arendt ons erop dat in de praktijk mensenrechten verbonden zijn aan natiestaten, en burgerschap daarom een noodzakelijke voorwaarde is om beroep te kunnen doen op mensenrechten. Als stateloze, een positie waarin men niet langer tot burger van het thuisland gerekend wordt noch elders burgerschap of zelfs de officiële status van vluchteling verworven heeft, bevindt men zich in een juridisch vacuüm. In dit vacuüm geldt voor de stateloze géén enkele wet, noch burgerlijke rechten noch mensenrechten. Als stateloze ben je volledig ontdaan van rechten. Deze situatie leidt tot veel inhumane omstandigheden, waarin het niet deel kunnen uitmaken van de gemeenschap voor Arendt een zeer belangrijke omstandigheid is. Als reactie op deze problematiek formuleert Arendt het concept van *the right to have rights*, het recht om rechten te hebben. Dit recht is volgens Arendt het meest fundamentele recht en zou aan alle andere rechten vooraf moeten gaan. De bijdrage die Arendt met haar kritiek levert op onze beschouwing van mensenrechten is nog altijd ontzettend relevant. Hoe belangrijk het is om onderdeel uit te maken van een politieke gemeenschap is met oog op de vluchtelingen crisis zeker iets om bij stil te staan.

Een voor de hand liggende vraag zou zijn geweest wat de relevantie is van het recht om rechten te hebben voor de huidige vluchtelingen crisis. Hierover is echter in zowel het academische als in het publieke debat al veel geschreven. In deze scriptie is getracht hieraan voorbij te gaan door een antwoord te geven op de vraag of Arendts recht om rechten te hebben naast relevant zich ook conceptueel staande houdt tegen de kritiek die hierop geleverd is.

De kritiek die ik hierbij zal gebruiken komt van de filosoof Jacques Rancière. Kort door de bocht stelt Rancière dat de problematiek omtrent mensenrechten die Arendt formuleert niet werkelijk voortkomt uit de situatie waarin staatlozen zich bevinden. Hij meent dat niemand zich ooit buiten de

---

<sup>1</sup>James Nickel, "Human Rights", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), URL Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/rights-human/>>.

politiek kan bevinden. Dat uit Arendts analyse volgt dat dit wél mogelijk is, is puur het gevolg van de conceptualisering van het publieke domein dat zij hanteert en de schijn tegenstelling tussen de mens en de burger die zij creëert, niet van een inherent falen van mensenrechten. In mijn scriptie zal ik eerst uiteenzetten wat de theorie van Arendt met betrekking tot het recht om rechten te hebben behelst. Vervolgens geef ik een uiteenzetting van de kritiek van Rancière op deze theorie. Ten slotte onderzoek ik of ik Arendt kan verdedigen tegen de kritiek van Rancière.

# H1: Wat behelst het recht om rechten te hebben en waar is dit concept een respons op?

## 1.1: Legitimering van mensenrechten

Om Arendts kritiek op mensenrechten en hoe deze zich verhoudt tot haar politieke filosofie beter te begrijpen, is het noodzakelijk dat ik eerst stukje wijd aan wat mensenrechten zijn en hoe ze gelegitimeerd worden.

Mensenrechten zijn onvervreembare rechten die tot doel hebben de gelijkheid en de waardigheid van mensen overal ter wereld te beschermen en daarbij de macht van de staat te beperken. De Verenigde Naties hanteert de volgende definitie:

“Human rights are rights inherent to all human beings, whatever our nationality, place of residence, sex, national or ethnic origin, colour, religion, language, or any other status. We are all equally entitled to our human rights without discrimination. These rights are all interrelated, interdependent and indivisible”.<sup>2</sup>

Deze definitie geeft ons niet alleen een idee van wat mensenrechten zijn maar maakt tegelijkertijd ook duidelijk waaraan mensenrechten hun legitimiteit ontlene. De woorden *Inherent to all human beings* zijn doorspekt van het idee dat mensenrechten natuurrechten zijn, dat wil zeggen rechten die aangeboren en onvervreembaar zijn, rechten die ‘van nature’ voor iedereen gelden.

Het idee van natuurrecht wordt, sinds God niet langer de legitimeringsgrond voor de wet vormt, vaak gelegitimeerd aan de hand van het idee van menselijke waardigheid. De heiligheid van menselijke waardigheid verschaft het idee dat wij allen van nature gelijke rechten hebben een morele grond. Mensenrechten zijn er om deze aangeboren gelijkheid en menselijke waardigheid te beschermen. Omdat deze positie teruggrijpt op een zekere essentie van de mens wordt deze legitimering van mensenrechten ook wel essentialistisch genoemd.<sup>3</sup> Deze essentialistische legitimering van mensenrechten vormt de status quo, zo blijkt uit de preambule van de UDHR:

“Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.”<sup>4</sup>

Deze essentialistische legitimering van mensenrechten is iets waar Arendt zich tegen verzet. Mensenrechten zijn volgens haar een metafysisch, statisch fundament als een onveranderlijke menselijke aard. Deze opvatting komt in eerste instantie voort uit het feit dat Arendt het idee verwerpt dat er zoiets als de inherente menselijke natuur zou zijn. Naast dat dit fundament non-existent is, brengt de metafysische legitimering van mensenrechten ook in de praktijk onwenselijke

---

<sup>2</sup> Auteur onbekend, “What are human rights?” In *United Nations Human Rights: Office of the High commissioner*. URL:<http://www.ohchr.org/EN/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx>

<sup>3</sup> Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights* (New York: Routledge, 2008) p. 130

<sup>4</sup> United Nations General Assembly, “*The Universal Declaration of Human Rights*” (Paris: 1948) URL: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>

implicaties met zich mee, stelt Arendt.<sup>5</sup> Wanneer namelijk het idee heerst dat mensenrechten aangeboren en onvervreemdbaar zijn, leidt dit ertoe dat mensenrechten als vanzelfsprekend beschouwd worden en dat het waarborgen van deze rechten middels structuren die deze rechten tot realiteit maken te weinig nadruk krijgt. Het ontbreken van deze structuren heeft ten gevolge dat mensenrechten in de praktijk samenvallen met rechten van de burger. Het blijkt dat men pas aanspraak kan maken wanneer men onder het rechtssysteem valt van een natiestaat. De mens waar in mensenrechten naar verwezen wordt, blijkt in de praktijk dus niet de mens op zich te zijn maar *de burger*. Dit is tamelijk paradoxaal aangezien mensenrechten universeel geldig zouden moeten zijn en als een beperking van de macht van een natiestaat zouden moeten fungeren.<sup>6</sup>

Arendt verwerpt dus de abstractie 'de mens' als een geschikt fundament voor mensenrechten. Wat stelt zij hiervoor in de plaats? Ons vermogen tot handelen. Gelijkheid is voor Arendt geen aangeboren kwaliteit maar iets wat wij middels de kracht van het gezamenlijk besluit kunnen bewerkstelligen. Mensenrechten ontlene hun legitimiteit dus niet aan het feit dat men van nature gelijk is, maar juist aan het feit dat gelijkheid iets is wat middels handelen en spreken tot stand gebracht moet worden.<sup>7</sup> Zoals Arendt zegt: "we have these rights not by virtue of being a certain kind of creature or moral status but because we share the human condition".<sup>8</sup> De menselijke conditie moet hier begrepen worden als ons vermogen tot actie. Arendt is dan ook van mening dat binnen het mensenrechten discours de focus gelegd moet worden op het in praktijk brengen van mensenrechten. Zij geeft echter geen expliciete invulling aan hoe dit 'in praktijk brengen' dient te geschieden. Wel is duidelijk dat de gemeenschappelijke wereld een noodzakelijke grond vormt voor het behoud en gebruik van mensenrechten. Hierover zal ik in het volgende hoofdstuk verder uitweiden.

## 1.2 Stateloosheid

De kritiek van Arendt op mensenrechten beroept zich voornamelijk op de situatie van stateloosheid. Ik meen echter niet dat ze haar kritiek hiermee onnodig te beperkt gemaakt heeft aangezien ze middels het voorbeeld van stateloosheid precies de vinger op de zere plek weet te leggen. De groep staatlozen naar wie ze voornamelijk verwijst, zijn de staatlozen die de Eerste en Tweede Wereldoorlog voortgebracht hadden. Dat zij specifiek naar deze groep verwijst, is geen toeval aangezien zij zelf 12 jaar lang tot deze groep behoorde. Arendt weet dan ook haarfijn uiteen te zetten wat het betekent om stateloos te zijn. Stateloos zijn betekent letterlijk dat je tot géén enkele politieke gemeenschap behoort en dus ook geen rechten hebt. Arendt noemt deze toestand waarin men volledig ontdaan is van de politiek en mensenrechten "onbereikbaar zijn", ook wel "louter menszijn".<sup>9</sup> 'Louter menszijn' blijkt historisch gezien een alles behalve wenselijke positie, zoals Arendt stelt in *on origins of totalitarianism*:

"The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human"<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, p.135.

<sup>6</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, 12

<sup>7</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, 146.

<sup>8</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 301

<sup>9</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 299

<sup>10</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 299.

Deze woorden van Arendt vatten treffend samen wat het betekent om stateloos te zijn: Je bent ontdaan van een thuis, betekenisvolle relaties, rechterlijke bescherming, een identiteit. Diegene die je in je thuisland was, ben je niet meer. Als een stateloze wordt je gehele identiteit gereduceerd tot het zijn van een stateloze. Omdat je niet mee mag en kan doen aan de gemeenschap verliest alles wat je doet zijn significantie. Je bent als het ware verstoten van de menselijkheid.<sup>11</sup> Niet alleen is deze positie psychologisch mensonterend, zij blijkt ook een bedreiging voor het leven zelf. Dit blijkt wel uit de wijze waarop het naziregime het ontnemen van burgerschap gebruikte om joden tot overbodige, wetteloze mensen te categoriseren, wat daarna de stap tot eliminatie vergemakkelijkte.<sup>12</sup>

### 1.3: Het recht om rechten te hebben

Als antwoord op dit falen van het concept mensenrechten formuleerde Arendt de notie "*het recht om rechten te hebben*". Arendt definieert het recht om rechten te hebben zelf als volgt: "het recht om deel uit te maken van een politieke gemeenschap waar men zinvol kan spreken en handelen."<sup>13</sup> Dit zou het meest primaire recht moeten zijn dat het fundament vormt voor mensenrechten.

Zoals eerder vermeld, doet Arendt geen hele duidelijk uitspraak over hoe het recht om rechten te hebben exact verwezenlijkt moet worden. Wat Arendt wel duidelijk maakt, is dat de verwezenlijking van rechten primair een praktische aangelegenheid is die tussen de mensen onderling geschiedt. Hoewel rechten instituties nodig hebben voor hun behoud, worden rechten in eerste instantie gecreëerd, beschermd en waar nodig aangepast door continue interactie en samenwerking in de publieke sfeer.<sup>14</sup>

Bij het uiten van haar kritiek op mensenrechten is het dan ook niet direct Arendts intentie om een voorstel te doen voor een nieuw beleid of overheidsorgaan of iets dergelijks. Haar intentie ligt meer bij begrip wekken voor de problematiek omtrent mensenrechten en stateloosheid en wat we nou precies aspireren met onze politieke constructies als mensenrechten en of deze aspiraties ook verwezenlijkt worden. Hierbij lijkt er ook een hoger doel aanwezig te zijn dat in haar gehele politieke oeuvre vaker terugkeert, namelijk het benadrukken van de ontologische significantie van de gemeenschappelijke wereld.<sup>15</sup>

### 1.4. Conclusie

Met de introductie van de notie "het recht om rechten te hebben" uit Arendt haar kritiek op mensenrechten. Hoewel het lijkt dat ze van nature voor iedereen gelden, blijken ze in de praktijk slechts voor de burger geldig te zijn. Dit leidt ertoe dat een stateloze geen beroep kan doen op zijn mensenrechten of welke rechten dan ook. Omdat niemand buitengesloten van de menselijkheid zou mogen zijn, meent Arendt dat eenieder een recht om rechten te hebben behoort te hebben. Hoe dit recht exact in praktijk gebracht zou moeten worden, is niet geheel duidelijk. De nadruk ligt er in ieder geval op dat dit iets is wat men samen moet bewerkstelligen en dat we geen genoeg kunnen nemen met de aanname dat mensenrechten ons van nature gegeven zijn (dit blijkt immers onwaar).

---

<sup>11</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 298.

<sup>12</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 296

<sup>13</sup> Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 296-297

<sup>14</sup> James D. Ingram, "What Is a "Right to Have Rights"? Three Images of the Politics of Human Rights.", in *The American Political Science Review*, vol. 102, No. 4 ( American Political Science Association, 2008), p. 410

<sup>15</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, 5.

In het volgende hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe het belang dat Arendt hecht aan inclusie en participatie ingebed is in haar politieke filosofie.

## H2: De relevantie van 'het recht om rechten te hebben' binnen Arendts filosofie.

Het belang dat Arendt hecht aan het recht om rechten te hebben is linea recta verbonden met het belang dat zij hecht aan deelname aan het publieke domein. Etienne Balibar noemt Arendts recht om rechten te hebben dan ook terecht *the right to politics*.<sup>16</sup> Voordat ik de verhouding tussen mensenrechten en het politieke binnen Arendts denken uiteen ga zetten, zal ik eerst dieper ingaan op wat 'het politieke' volgens Arendt behelst. Daarbij ga ik ook in op hoe het publieke domein zich bij Arendt verhoudt tot het private domein omdat dit van belang is voor de kritiek van Rancière.

### 2.1: Wat is het publieke domein volgens Arendt?

Het publieke domein is de wereld tussen mensen onderling. Dit is de ruimte waar men middels spreken en handelen vorm geeft aan zowel de eigen identiteit als aan de gemeenschappelijke wereld. Het publieke domein bestaat welbeschouwd eigenlijk uit twee dimensies. De eerste dimensie is de meer tastbare '*common world*',<sup>17</sup> bestaande uit het geheel van menselijke artefacten en instituties welke onze scheiden van de natuur. De tweede dimensie is de '*space of appearance*'.<sup>18</sup> Dit kan men begrijpen als de openbaarheid. In de openbaarheid kan men met elkaar in discussie treden, betekenisvolle verbanden aangaan, collectief zoeken naar oplossingen maar ook de eigen identiteit onthullen.<sup>19</sup>

Het gehele publieke domein is voor Arendt geenszins iets natuurlijk, het is een volledig menselijk construct. Arendt is immers van mening dat er niet zoiets is als een essentie van de mens. Dus ook het politieke is voor haar geen uiting van een inherent menselijke eigenschap maar eerder een culturele verworvenheid. Hierbij moet wel vernoemd worden dat ondanks dat Arendt politiek niet als een aangeboren menselijke eigenschap beschouwt, ze wel van mening is dat het publieke domein het enige domein is "waarbinnen de menselijke uitmuntendheid zich kan demonstreren".<sup>20</sup>

Teruggrijpend op het vorige hoofdstuk sluit de opvatting dat het publieke domein een menselijk construct is, aan op de opvatting dat (politieke) gelijkheid bewerkstelligd moet worden in plaats van dat het een aangeboren eigenschap is. De 'maakbaarheid' van gelijkheid en van het politiek domein onderstreept voor Arendt het belang dat zij hecht om aan allen de mogelijkheid te geven deel te nemen aan de publieke sfeer.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Etienne Balibar, "(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", in *Social Research*, vol. 74(3) (Baltimore: John Hopkins University Press, 2007) p. 212-213

<sup>17</sup> Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>>. Chapter 6.1

<sup>18</sup> Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt", chapter 6.1.

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, trans. C.Houwaard, (Amsterdam: Boom, 2015) p.50-54

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.51

<sup>21</sup> Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt", chapter 6.1



Om begrijpelijk te maken waarom het publieke domein voor Arendt de enige plek is waar ‘menselijke uitmuntendheid’ tot stand kan komen zonder dat zij hierbij in essentialisme vervalt, zal ik nu kort ingaan op wat volgens Arendt de betekenis, de grond, de essentie en het principe van de politiek zijn.

De betekenis van politiek is voor Arendt *vrijheid*. Vrijheid staat voor Arendt gelijk aan het idee van nataliteit; het vermogen om altijd iets nieuws te beginnen. Van belang is dat vrijheid hier niet als doel van de politiek begrepen wordt. Vrijheid is namelijk geen eindpunt maar iets wat slechts tijdens het handelen en spreken in de publieke ruimte onthult. Vrijheid is dus geen statisch goed maar ligt besloten in actie zelf. Het introduceren of beginnen van nieuwe dingen, vrijheid dus, wordt mogelijk gemaakt doordat iedereen verschillend is.<sup>22</sup>

De grond van de politiek is volgens Arendt dan ook pluraliteit. Pluraliteit is voor Arendt echter niet simpelweg het gegeven dat wij allen verschillende individuen zijn. Pluraliteit heeft een tweeledig karakter; het omvat zowel distinctie als gelijkheid. We zijn gelijk in zoverre we overeenkomstige zintuigen en methodes van communicatie delen en we elkaar dus kunnen begrijpen en kunnen spreken over dezelfde objecten. We zijn verschillend in zoverre iedereen middels handelen en spreken een volledig uniek individu onthult die er zijn eigen opvattingen op na houdt. Juist deze combinatie van overeenkomst en verschil maakt het mogelijk dat we middels handelen en spreken onszelf en de wereld vorm kunnen geven. Deze pluraliteit is namelijk noodzakelijk voor het handelen, voor het introduceren van iets nieuws en het onthullen van de eigen identiteit, aangezien dit slechts in samenzijn met anderen met verscheidene perspectieven kan gebeuren.<sup>23</sup>

Waar het dus op neer komt is dat de essentie van de politiek niet gelegen is in een onveranderlijke menselijke aard maar in het menselijk samenzijn. De essentie van politiek is om mensen samen te brengen en in samenspraak de wereld vorm te geven. Eén van de grootste gevaren die Arendt dan ook toeschrijft aan de moderniteit is dat men zich steeds meer terugtrekt uit de publieke sfeer en alleen nog maar op het eigen welzijn richt waardoor het menselijk samenzijn wordt bedreigd.<sup>24</sup>

Om te bewerkstelligen dat men het menselijk samenzijn van belang acht, is het noodzakelijk dat men een bepaalde fundamentele overtuiging deelt. Dit principe van de politiek is volgens Arendt *solidariteit*. Solidariteit moet hier niet begrepen worden als een groepsidentiteit. De kracht van solidariteit is juist gelegen in het combineren van de overtuiging dat de menselijke waardigheid beschermd dient te worden met de erkenning van verschil tussen het zelf en de ander.<sup>25</sup> Een uiting van solidariteit zou bijvoorbeeld zijn dat welvarende burgers zich bekommeren om medemensen die lijden of onderdrukt worden.

---

<sup>22</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, 94

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.59

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.302-304

<sup>25</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, p.118

## 2.2: Het publieke en het private domein bij Arendt

Het private domein is het domein van de privé-aangelegenheden. Niet alleen het levensproces, het voldoen aan de dagelijkse behoeften, maar bijvoorbeeld ook de liefde behoren tot dit domein. Men zou het private domein ook wel de huishoudelijke levenssfeer kunnen noemen.<sup>26</sup>

Men denkt vaak bij Arendt te lezen dat zij een afkeuringswaardige positie inneemt ten overstaande van het private domein. Daar schuilt een kern van waarheid in, aangezien zij overduidelijk uitspreekt dat het publieke domein van grotere waarde is dan het private domein. Waar het privé domein overwegend het domein van de noodzaak is, is het publieke domein de ruimte waar 'menselijke uitmuntendheid' tot stand komt. Daarbij spreekt zij haar angst uit dat privé belangen het steeds meer over zullen nemen van het publieke belang. Persoonlijk geluk wordt steeds belangrijker dan het gemeenschappelijke waardoor het gemeenschappelijke uit elkaar dreigt te vallen. Het publieke belang, dat zich bekommert om het welzijn van de wereld die we met elkaar delen, kan immers alleen gediend worden als we zo af en toe buiten ons eigen belang treden.<sup>27</sup>

Toch meen ik dat een zekere nuancering op zijn plek is wat betreft de zogenaamd strikte scheiding die Arendt tussen het publieke en het private domein trekt. Hoewel zij van mening is dat publieke en private belangen verschillende dingen zijn en waar mogelijk gescheiden behoren te blijven, erkent zij tegelijkertijd ook dat het publieke en private domein elkaar wederzijds nodig hebben. Het publieke domein heeft het private domein zelf harder nodig dan andersom. Dit is eigenlijk heel vanzelfsprekend. Men moet immers eerst voldoen aan de dagelijkse behoeften voordat men aan het publieke domein kan deelnemen. Andersom heeft het private domein het publieke domein nodig omdat de aanwezigheid van anderen en een ruimte waarin wij gezien en gehoord kunnen worden, de werkelijkheid bevestigt van onszelf en van de wereld.<sup>28</sup>

## 2.3: Mensenrechten en het publieke domein

Zoals ik in hoofdstuk één beschreven heb, hebben mensenrechten volgens Arendt geen metafysische grond. Mensenrechten ontleen hun legitimiteit en bestaansrecht aan onze gezamenlijke belofte om mensenrechten te bewaken. Dat betekent niet dat mensenrechten een soort gebakken lucht zijn. Juist als wij mensenrechten middels politieke inzet zouden creëren, zouden ze ons tegelijkertijd conditioneren en worden ze onderdeel van de menselijke conditie. De kracht van de gezamenlijke beslissing is groot, het gehele politieke leven berust volgens Arendt immers op de aanname dat we gelijkheid gezamenlijk kunnen organiseren. Het is natuurlijk wel zo dat de gezamenlijke belofte geen vast fundament biedt omdat deze belofte in stand moet worden gehouden middels spreken en handelen. Hier komt logischerwijs het belang van de gemeenschappelijke wereld weer om de hoek kijken want de enige plek waar we gezamenlijk dingen kunnen besluiten en tot stand kunnen brengen, is de gemeenschappelijke wereld. Mensenrechten bestaan dus bij gratie van gemeenschappelijke wereld. De relatie is echter niet een van eenzijdige afhankelijkheid. Hoewel de

---

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.32

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.302-304

<sup>28</sup> Hannah Arendt, *De menselijke conditie*, p.52

wet secundair is aan de politiek zelf, helpt de wet wel om politiek mogelijk te maken als zijnde een raamwerk waarbinnen politiek bedreven kan worden. Recht en rechtspraak vormen de ruggengraat voor het politieke domein omdat daarin het gelijke recht van eenieder om in de samenleving te participeren wordt beschermd en tevens een structuur wordt aangeboden waarbinnen men met elkaar in debat kan treden.<sup>29</sup>

Eenzijds moet men eerst deel uitmaken van een gemeenschap om beroep te doen op mensenrechten, anderzijds bestaat de gemeenschap bij gratie van mensenrechten. Is dit paradoxaal? Ik meen dat het feit dat mensenrechten onlosmakelijk verbonden zijn aan het politieke systeem dat hen in leven houdt, niet paradoxaal is maar eerder benadrukt hoe belangrijk het is dat men zich niet terugtrekt uit het publieke domein maar dat men juist blijft interacteren omdat dit de enige manier is om mensenrechten in praktijk te brengen.<sup>30</sup>

## 2.4: Conclusie

Het idee van het recht om rechten te hebben is voor Arendt zeer relevant. Dit concept is voor Arendt niet alleen een repliek op de situatie van stateloosheid maar ook een poging om de significantie van de gemeenschappelijke wereld in ere te herstellen. De gemeenschappelijke wereld of het publieke domein is voor Arendt van groot belang. Zonder een gemeenschappelijke wereld zouden we immers niet in staat zijn onze identiteit te onthullen en het welzijn van de wereld en zijn bewoners te bewaken.

Aangezien het publieke domein een volledig menselijk construct is, kan zij ook slechts door onze actieve deelname aan het publieke domein bestaand blijven. Hoewel een al te grote focus op het private leven een bedreiging kan vormen voor het behoud van het publieke domein, ontkent Arendt echter niet het belang van het private leven. Het private leven vormt immers de grond voor deelname aan het publieke domein. Deze conceptie van het publieke domein en hoe deze zich verhoudt tot het private domein zal in het volgende hoofdstuk, waar ik Rancière's kritiek zal behandelen, ter discussie komen te staan.

---

<sup>29</sup> James D. Ingram, "What Is a "Right to Have Rights"? Three Images of the Politics of Human Rights.", in *The American Political Science Review*, Vol. 102, No. 4 (American Political Science Association, 2008), pp. 410

<sup>30</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, p..145

## H3: Kritiek van Jacques Rancière op het recht om rechten te hebben.

### 3.1: Rancières notie van politiek.

Voordat ik me waag aan de kritiek van Rancière op het recht om rechten te hebben, zal ik eerst enkele kernideeën van Rancière toelichten, die van belang zijn voor een goed begrip van zijn kritiek op Arendt. Rancières politieke denken wordt vaak als zeer kritisch, radicaal en disruptief gezien. Een van die zaken waar hij bijzonder kritisch over is, is de 'toestand' waarin democratieën zich vandaag de dag bevinden. Rancière is van mening dat de afgelopen decennia de ware democratieën zijn uitgestorven omdat de politiek steeds meer uit deze democratieën gewrongen is.<sup>31</sup> Om te begrijpen wat Rancière bedoelt wanneer hij stelt dat de politiek uit de democratieën gezogen is, is het noodzakelijk om zijn radicale notie van gelijkheid, het onderscheid dat hij maakt tussen *police* en *politics* en het hiermee samenhangende belang van *dissensus* te begrijpen.

Hoewel Rancière van mening is dat de gelijkheid van ieder sprekend wezen met elk ander sprekend wezen een veronderstelling behoort te zijn van democratische politiek, stelt hij dat gelijkheid geen vaste grond heeft. Gelijkheid is voor Rancière niet iets dat gegeven is, maar slechts bestaat bij de gratie van haar constante bevestiging die slechts behaald kan worden door haar constant te bevragen. Dit klinkt cryptisch maar wordt hopelijk duidelijker nu we ingaan op het onderscheid tussen *police* en *politics* en het belang van *dissensus*. *Police* is voor Rancière de bestuurlijke orde die regelt hoe welvaart en macht verdeeld worden over de gedefinieerde delen van de gemeenschap.<sup>32</sup> Rancière heeft hier bewust voor de term *police* gekozen om de hiërarchische wijze te benadrukken waarop deze orde de indeling van de samenleving determineert. Met indeling doelt Rancière hier niet alleen op een materiele verdeling maar ook op de relaties tussen mensen onderling en zelfs wat er wel of niet gezegd wordt. *Police* wordt vaak ten onrechte aangezien voor *politics*, meent Rancière.

*Politics* is daarentegen geen bestaande orde maar een proces dat juist de bestaande verdeling en afspraken, de consensus, bevraagt. Men bedrijft pas werkelijk politiek wanneer gecontesteerd wordt hoe de rollen zijn verdeeld en wanneer een buitengesloten groep insluiting eist. Dit afzetten tegen de bestaande orde is wat Rancière *dissensus* noemt en vormt volgens hem de ware aard van politiek.<sup>33</sup> Het disruptieve aan Rancières denken is dat hij vrijwel elke vorm van consensus als iets negatiefs beschouwt en dus zowaar een continu omverschoppen van de bestaande orde lijkt te bepleiten. Politiek is voor Rancière geen dialoog tussen belangengroepen maar een proces dat te allen tijde door iedereen bedreven kan worden. Politiek wordt bedreven zodra iemand de betekenis en reikwijdte van een politiek predicaat ter discussie stelt. Politieke predicaten zijn bijvoorbeeld 'de mens' of 'de burger' en 'gelijkheid'. Aan politieke predicaten dient geen invulling gegeven te worden omdat de functie van een politiek predicaat er nou juist in gelegen is dat dit open is en daardoor de discussie gaande blijft wat het precies betekent en op wie het betrekking heeft.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Keith Basset, "Rancière, politics and the Occupy movement", in *Environment and Planning D: Society and Space* 2014, vol. 32, (Bristol: University press, 2014), p. 887.

<sup>32</sup> Samuel A. Chamber, "Jacques Rancière and the problem of pure politics", in *European Journal of Political Theory*, vol. 10(3), P. 304-306, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2011), p.305

<sup>33</sup> Samuel A. Chamber, "Jacques Rancière and the problem of pure politics", p. 305

<sup>34</sup> Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", in *South Atlantic Quarterly*, vol. 103. ( Duke: Duke University press, 2004), p.8

## 3.2: Rancière's kritiek op Arendt

### 3.2.1: Arendt scheidt een schijntegenstelling

In zijn tekst 'Who is the subject of the Rights of Man?' betoogt Rancière dat het open houden van de politieke predicaten nu precies is wat Arendt niet doet en waar zij dus de mist ingaat binnen haar kritiek op mensenrechten. Rancière zegt ook wel dat Arendt een ontologische valkuil op poten zet door het predicaat 'de mens' een specifieke invulling te geven.<sup>35</sup>

Laat me toelichten wat Rancière hiermee bedoelt. Rancière meent dat Arendt het doet voorkomen alsof de 'mens' waar in mensenrechten naar verwezen wordt, noodzakelijkerwijs gedefinieerd moet worden en dat hier slechts twee mogelijke invullingen voor zijn. Hierdoor zet zij mensenrechten onterecht buitenspel. Deze twee mogelijke invullingen zijn ofwel de politiekloze mens, 'het naakte leven', of de burger. Beide invullingen zijn problematisch aangezien de één mensenrechten onbruikbaar maakt en de ander mensenrechten tot iets overbodigs maakt. Wanneer 'de mens' refereert naar de politiekloze mens betekent dit dat mensenrechten de rechten zijn van zij die er géén aanspraak op kunnen maken. Arendt concludeert per slot van rekening dat een politieke identiteit een vereiste is om een beroep te doen op rechten. Wanneer 'de mens' gelijk staat aan de burger, wat volgens Arendt in de praktijk het geval is, impliceert dit dat mensenrechten de rechten zijn van hen die al rechten hebben.

Rancière meent dat het predicaat 'mens' in mensenrechten helemaal geen invulling behoeft maar open dient te blijven in een soort continu heen en weer schipperen tussen de twee bestaansvormen die Rancière mensenrechten toekent, de geschreven vorm en de in de praktijk gebrachte vorm. De geschreven vorm zijn de rechten die bijvoorbeeld in de UDHR vastgelegd zijn. De in praktijk gebrachte vorm is het testen van de geschreven vorm door er een beroep op te doen en de wijze waarop en voor wie ze vastgelegd zijn te contesteren.<sup>36</sup>

Rancière concludeert dan ook dat de 'mens' in mensenrechten niet beschouwd moet worden als een verwijzing naar een werkelijk bestaande mens maar eerder als een juridische term die kan worden aangeroepen en betwist om gelijkheid te bewerkstelligen.<sup>37</sup> Het predicaat mens is voor Rancière dus niet meer dan een middel dat binnen *politics* gebruikt kan worden om tegen de huidige *police* in te gaan.

Om te verduidelijken hoe mensenrechten werkzaam kunnen zijn zonder van een definitie van de mens gebruik te maken, formuleert Rancière een taalkundig construct dat het wezenloze subject van mensenrechten moet voorstellen. Dit subject heeft echter geen specifieke kenmerken en kan dus te allen tijde door iedereen benut worden. Het subject van mensenrechten zijn volgens Rancière *zij die niet de rechten hebben die ze wel hebben en die wel de rechten hebben die ze niet hebben*.<sup>38</sup> Om te betogen dat dit niet slechts een cryptisch taalkundig construct is maar werkelijke subjecten betreft, illustreert hij dit subject aan de hand van Olympe de Gouges.

---

<sup>35</sup> Keith Basset, "Rancière, politics and the Occupy movement", page 887.

<sup>36</sup> Rancière, "Who is the subject of the Rights of Man?", p.305

<sup>37</sup> Andrew Schaap, "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt, in *European Journal of Political Theory*, vol.10(1) (Exeter: Exeter University Press, 2011) p.23

<sup>38</sup> Rancière, "Who is the subject of the Rights of Man?", 302

Olympe de Gouges is een gerenommeerd figuur in de geschiedenis van het feminisme vanwege haar optreden tijdens de Franse Revolutie. Als kritiek op het feit dat de in 1789 uitgevaardigde *Declaration of The Rights of Man and Citizen* slechts op mannen van toepassing was, publiceerde zij de *The Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen*. De Gouges pleitte ervoor dat vrouwen ook deel mochten nemen aan de politiek door te kunnen stemmen en zichzelf verkiesbaar te stellen. Een belangrijk argument dat zij hierbij aanhaalde was dat als vrouwen net als mannen om politieke redenen ter dood veroordeeld konden worden (dit gebeurde namelijk wel) dat zij dan ook het recht hadden op gelijke deelname aan de politiek. Toepasselijk genoeg werd aan de Gouges roep om gelijke politieke rechten geen gehoor gegeven maar werd zij wel omwille van haar politieke bemoeienis op het schavot omgebracht. Rancièrre gebruikt de Gouges als voorbeeld omdat hij meent dat door haar publiekelijk contesteren van de politieke rechten die zij als vrouw niet had, ze in feite al deelnam aan het politieke domein en daarmee eigenlijk al het recht op politiek bemachtigd had.<sup>39</sup>

## Argument 2: Arendt depolitiseert de mens en maakt het politieke tot iets elitairs

Het voorbeeld van Olympe de Gouges toont voor Rancièrre aan dat het naakte leven (zonder politieke identiteit), politiek kan zijn. Immers, ten tijde van Olympe de Gouges hadden vrouwen géén politieke identiteit, toch konden zij om politieke redenen veroordeeld worden. Vanuit de overtuiging dat het naakte leven politiek kan zijn, bekritiseert Rancièrre de strikte scheiding die Arendt volgens hem probeert te maken tussen het private en het publieke domein. Hierbij zou zij ook nog eens verkondigen dat het politieke domein superieur is aan het private domein en dat het publieke domein dus zo min mogelijk 'besmet' mag worden met het private domein. Rancièrre noemt deze tendens van Arendt ook wel het depolitiseren van de mens, aangezien Arendt het leven zelf tot onpolitiek verklaart.<sup>40</sup> Rancièrre vindt deze tendens van Arendt zeer problematisch. Ten eerste omdat de strikte scheiding tussen publiek en privaat niet mogelijk blijkt. Het naakte leven dat bij Arendt volledig tot het private domein behoort, kan immers ook politiek zijn.

Ten tweede meent Rancièrre dat er ernstige implicaties verbonden zijn aan dit depolitiseren van de mens. Hij gaat hierin zelfs zo ver dat hij impliceert dat situaties waarin mensen buitengesloten zijn van de menselijke gemeenschap, zoals in het geval van stateloosheid, geen consequentie is van een inherent falen van mensenrechten maar van Arendts analyse. Deze situatie zou slechts het gevolg zijn van Arendts veronderstelling dat het publieke en het private met elkaar in tegenstelling zijn en haar krampachtige poging om te vermijden dat het politieke en het private in elkaar overlopen.<sup>41</sup> Staatlozen kunnen volgens Rancièrre gewoon aanspraak maken op hun mensenrechten, alleen al door het uiten van onvrede over de ontoegankelijkheid van deze rechten maken ze binnen Rancièrres idee van politiek per slot van rekening al aanspraak op deze rechten. Staatlozen bevinden zich pas in een uitzichtloze situatie als men ervan uit gaat dat rechten een specifiek of permanent subject toebehoren en dat het politiek leven een apart domein is, zoals bij Arendt.<sup>42</sup>

Daarbij meent Rancièrre dat er elitarisme en ongelijkheid volgt uit de strikte scheiding tussen publiek en privaat die Arendt hanteert. Hoe komt hij tot deze conclusie? Volgens Rancièrre veronderstelt Arendt een bepaalde existentiële conceptie van menselijke excellentie die slechts tot stand komt door optreden in het publieke domein. Net als bij Aristoteles is er bij Arendt sprake van een onderscheid tussen slechts *het leven* en *het goede leven*, dat gelijk staat aan het politieke leven. Arendt lijkt hier zelfs nog verder in te gaan wanneer zij stelt dat ontdaan zijn van het publieke domein gelijk staat aan ontdaan zijn van de menselijkheid. Politiek is voor Arendt bij uitstek de activiteit waarin men tot stand brengt wat het betekent om mens te zijn.

---

<sup>39</sup> Rancièrre, "Who is the subject of the Rights of Man?", p.303

<sup>40</sup> Andrew Schaap, "Enacting the right to have rights: Jacques Rancièrre's critique of Hannah Arendt", p.23

<sup>41</sup> Rancièrre, "Who is the subject of the Rights of Man?", p.301

<sup>42</sup> Rancièrre, "Who is the subject of the Rights of Man?", p.306

Doordat het politieke voor Arendt echter een apart domein is waaraan men pas kan deelnemen als men in staat is het private domein te ontstijgen, ontstaat er een vrijwel onoverkomelijke verdeling tussen zij die wel en zij die geen tijd (en geld) hebben om een politiek leven te leiden. Door het waardeoordeel dat zij toekent aan het politieke leven wordt deze ongelijkheid nog eens verdiept door de gedachte dat zij die geen politiek leven leiden een mensenwaardig bestaan leven, terwijl zij die wel een politiek leven leiden excelleren als mens zijnde.<sup>43</sup>

### 3.3: Conclusie

Rancière meent vanuit zijn conceptie van wat politiek is (te weten: een daad van verzet waarbinnen de bestaande orde gecontesteerd wordt) dat Arendt met haar kritiek op mensenrechten een probleem leven inblaast dat er helemaal niet was. Arendt doet dit door te doen alsof louter leven geen voldoende voorwaarde vormt voor politieke deelname en alsof het predicaat mens in mensenrechten eigenlijk gelijk staat aan de burger. Deze analyse heeft tot gevolg dat zij die louter mens en geen burger zijn als het ware gevangen zijn in hun onpolitieke, 'lage bestaan'. Niet alleen creëert Arendt zo ongelijkheid, ook heeft zij ongelijk. Het voorbeeld van Olympe de Gouges toont immers dat louter leven wel voldoende is om aan de politiek deel te nemen, meent Rancière. De vraag is echter of deze kritiek van Rancière wel steekhoudend is. Ik meen van niet. In het volgende en tevens laatste hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe Arendt verdedigd zou kunnen worden.

---

<sup>43</sup> Andrew Schaap, "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt", p.24-26 & 29-30

## H.4: Verdediging van Arendt

### 1. Onjuist gebruik oorzakelijkheid en context

Mijn eerste punt ter verdediging van Arendt, is dat Rancière in zijn kritiek weinig gevoeligheid betuigt voor de context waarbinnen Arendts kritiek is ontstaan en dat hij incorrect met oorzakelijkheid omspringt. Wat Rancière namelijk beweert, is dat de uitsluiting van de politiek waar staatlozen volgens Arendt onder lijden, géén inherente eigenschap van stateloosheid is of het gevolg is van het tekortschieten van mensenrechten. Deze problematiek zou volgens Rancière slechts een gevolg zijn van Arendts analyse zelf en daarmee niet werkelijk bestaan. Doordat Arendt het publieke domein als een aparte sfeer positioneert, wordt de mogelijkheid tot uitsluiting van deze sfeer gecreëerd. Doordat Arendt het doet voorkomen alsof het burgerschap een noodzakelijke voorwaarde vormt om een beroep te doen op mensenrechten, volgt dat een stateloze nooit een beroep kan doen op zijn mensenrechten.

Waar Rancière hier de plank mislaat, is mijns inziens dat hij de discussie probeert juridisch en conceptueel te houden terwijl Arendt verwijst naar daadwerkelijke situaties. Wat Rancière als puur een 'conceptuele valkuil' bestempelt, die zou voortvloeien uit Arendts denken, is voor haar nu juist het actuele probleem. Het is correct dat uit Arendts analyse volgt dat een stateloze gevangen is in een soort valkuil waarin ontdaan zijn van de politiek de bron van zijn misère is en tegelijkertijd verhoedt dat hij zich uit deze situatie kan verheffen. Maar mijns inziens kan de constatering van dit probleem niet de oorzaak van het probleem vormen, behalve als het probleem vóór de constatering van het probleem nog niet daadwerkelijk bestond. Dit is bij Arendts analyse absoluut niet het geval. Zolang Rancière geen holocaust ontkenner blijkt te zijn kan hij geenszins ontkennen dat tijdens en na de Eerste en Tweede Wereldoorlog er zich situaties hebben voorgedaan waarin ontdaan zijn van een politieke identiteit inderdaad zo ongeveer gelijk bleek te staan aan ontdaan zijn van de menselijkheid. De nazi's ontnamen niet voor niks de joden eerst hun burgerschap voordat ze hen van het leven beroofden.

Rancière trekt de conclusie dat Arendts analyse incorrect is omdat hij ervan uitgaat dat er geen noodzakelijke voorwaarden zijn, behalve het feit dat je leeft, waaraan men moet voldoen om politiek te bedrijven. Naast dat dit onrealistisch is, meen ik dat hij hiermee de lat voor politiek handelen te laag legt. In de werkelijkheid zijn er helaas voldoende situaties te noemen waarin men onmogelijk rechten voor zichzelf kan opeisen omdat men niet alleen ontdaan is van een legale status maar ook de mogelijkheid tot vrijelijk spreken en handelen ontnomen is. Neem bijvoorbeeld wederom het voorbeeld van het concentratiekamp. In een concentratiekamp bezit men immers niet veel meer dan het leven zelf, wat volgens Rancière voldoende grond vormt om voor je rechten op te komen. Ik zie echter niet in hoe men in een concentratiekamp effectief aanspraak zou kunnen maken op de rechten die men niet heeft. Je kan zeggen dat iemand die in een concentratiekamp met een bewaker in discussie treedt over zijn recht op vrijheid, aan politiek doet. Op een symbolische wijze kan deze daad mogelijk nog als politiek beschouwd worden, ze is echter niet 'politiek' in de zin van dat dit handelen enig effect teweeg kan brengen.



## 2. Het voorbeeld van Olympe de Gouges is misplaatst

Hierop aansluitend meen ik dan ook dat het voorbeeld van Olympe de Gouges dat Rancière aanhaalt niet vergelijkbaar is met de problematiek waar Arendt haar analyse op baseert. Olympe de Gouge bezat dan weliswaar niet het recht om te kiezen of om verkozen te worden maar ze bevond zich wel in het land waarvan zij een burger was, waar zij de taal van sprak, waar zij zinvolle relaties had opgebouwd. Zij was niet ontdaan van haar vermogen tot zinvol spreken en handelen, buiten beschouwing gelaten hoe haar handelen en spreken beantwoord werden. In de situatie waarin Olympe zich bevond was het dan ook een stuk 'makkelijker' om je uit te spreken over de rechten waar je recht op meent te hebben dan wanneer je op de vlucht bent of wanneer je je in een kamp bevindt en tot geen enkele natiestaat behoort. Naast dat dit voorbeeld misplaatst is, meen ik dat het niet Rancière's bewering ondersteunt dat slechts leven voldoende grond vormt om de rechten te claimen die je ontzegd worden. Ik begrijp dat het Rancière in dit voorbeeld gaat om het illustreren dat men altijd politiek kan bedrijven, zelf zonder 'de juiste legale status'. Maar Olympe nam eigenlijk slechts bij haar dood deel aan de politiek. Dat vrouwen een politieke dood konden sterven wist zij al en was juist niet hetgeen waarom zij streed. Haar optreden heeft haar echter niet de politieke rechten opgeleverd waar het haar om draaide; stem- en kiesrecht. (Pas 150 jaar later werden deze rechten aan vrouwen toegekend.) Het zou er dus op neer komen dat voor Rancière slechts het sterven van een politieke dood al als politieke deelname geldt en dit zou dan zijn claim moeten bevestigen dat mensenrechten altijd beschikbaar zijn als een middel om je rechten te claimen door de status quo te betwisten. Wat hier duidelijk naar voren komt, is dat Rancière wel een erg minimale invulling geeft aan de vraag wat het behelst om rechten te hebben en wat politiek is. Ik vraag mij hierbij af: als men slechts bij het recht om veroordeeld te worden al kan spreken van het hebben van rechten of als politiek slechts bestaat uit het je verzetten tegen de bestaande orde, waarom zijn het bezit van rechten en politiek bedrijven dan nog nastrevenswaardig? Ik mis bij Rancière een notie van positieve, constructieve consequenties van het recht en van de politiek die mij er van doen overtuigen dat wij deze nodig hebben. Arendt geeft deze notie wel.

## 3. Je kunt geen appels met peren vergelijken

Dit vormt dan ook meteen de aanleiding voor mijn volgende argument ter verdediging van Arendt. Rancière probeert Arendts analyse onderuit te halen door appels met peren te vergelijken. Waarmee ik wil zeggen dat hij de kritiek van Arendt op mensenrechten ongeldig verklaart vanuit zijn conceptie van wat politiek is en niet vanuit Arendts conceptie van wat politiek is. Hierdoor is zijn betoog soms meer een tentoonspreiding van een meningsverschil omtrent wat het politieke behelst dan de ontmanteling van Arendts kritiek op mensenrechten. Als hij werkelijk Arendts kritiek op mensenrechten fundamenteel onderuit had willen halen had hij dit vanuit haar conceptie van politiek moeten doen, aangezien haar kritiek hier op gestoeld is. Aangezien zijn conceptie van politiek veel minimalistischer is dan de hare is het vanuit zijn conceptie van politiek veel makkelijker om te stellen dat er geen scheiding bestaat tussen het politieke en het private en dat er geen voorwaarden zijn waaraan men moet voldoen, zoals lid zijn van een natie staat, om politiek te beoefenen. Voor Rancière is politiek immers niet meer dan een proces, een uiting van dissensus, terwijl voor Arendt de politiek een geheel domein beslaat bestaande uit instituties, relaties, wetgeving, de openbare ruimte.

#### 4. Misinterpretatie scheiding publiek en privaat

Ik meen dat Rancière de relatie tussen het private en het publieke domein bij Arendt niet volledig juist geïnterpreteerd heeft. Aangezien hij haar vervolgens bekritiseert vanuit deze misinterpretatie, doet dit af aan de validiteit van zijn argument. Rancière doet het voorkomen alsof Arendt van mening is dat het lager gewaardeerde private domein volledig losstaat van het verheven publieke domein. Met deze strikte scheiding houdt Arendt volgens Rancière ongelijkheid in stand, aangezien men in haar conceptie van politiek slechts, na aan bepaalde omstandigheden voldaan te hebben, deel kan nemen aan de politiek en politiek hetgeen is wat men verheft, krijgen zij die niet aan die omstandigheden kunnen voldoen nooit toegang tot dit 'verheven leven' maar blijven als het ware gevangen in een armoedeval .

Het is weliswaar correct dat Arendt het publieke domein hoger waardeert dan het private domein en dat ze van mening is dat de twee domeinen niet al te zeer in elkaar over moeten lopen. Het is echter niet zo dat Arendt stelt dat het publieke domein en het private domein volledig los van elkaar staan en dat het private domein geheel verwerpelijk is. Arendt erkent dat het privé domein van groot belang is aangezien het de grond voor deelname aan het publieke domein vormt. Men kan immers geen politiek bedrijven zonder eerst zorg voor het levensproces zelf te dragen. En aangezien het publieke domein een volledig menselijk construct is, komt het dus voort uit en is afhankelijk van het private domein. Wanneer Arendt zegt dat het privé domein het publieke domein niet mag 'besmetten' bedoelt zij dat zorg voor het publieke welzijn niet volledig overschaduw moet worden doordat iedereen zich alleen nog maar met het eigen geluk bezig houdt. Ze bedoelt dus niet dat het privé domein volledig geminacht moet worden. Doordat de scheiding tussen publiek en privaat bij Arendt dus niet zo strikt blijkt te zijn als Rancière doet voorkomen, meen ik dat de claim dat Arendts analyse een bron van ongelijkheid vormt ook op losse schroeven komt te staan. Het gehele doel van het recht om rechten te hebben is nu juist om te benadrukken dat allen *gelijk recht* hebben op politieke participatie.

#### 4. Rancière en Arendt liggen dichter bij elkaar dan Rancière lijkt te willen toegeven

Het lijkt wel alsof Rancière vanuit een verlangen om trouw te blijven aan zijn verheerlijking van dissensus, niet onder ogen wil zien dat zijn visie over mensenrechten en die van Arendt niet slechts tegenstrijdigheden maar ook een boel overeenkomsten bevatten. Hun beider theorieën zouden ook complementair in plaats van antagonistisch met elkaar in relatie gebracht kunnen worden. Zo hebben ze gemeen dat ze beiden de reductie van politiek tot moraliteit en wetten sterk verwerpen. Politiek is voor hen een activiteit, een proces. Zij menen dan ook alle twee dat rechten hun bestaan niet ontlenen aan een statische grond als een moreel ideaal of wettelijke verklaring maar dat zij hun werkelijk bestaan ontlenen aan de communicatie en interactie die tussen de mensen plaatsvindt. Eigenlijk zijn voor Arendt rechten dus net als voor Rancière een activiteit en geen status. Uit Arendts kritiek op mensenrechten en het belang dat zij hecht aan het publieke domein zou men een verlangen kunnen destilleren om burgerschap en mensenrechten niet alleen in termen van een legale status maar in termen van collectieve actie te beschouwen.<sup>44</sup> Deze collectieve actie vindt

---

<sup>44</sup> Ingram, "What Is a "Right to Have Rights"?", p.412.

bijvoorbeeld plaats in antwoord op de afwezigheid van een legale status. Arendts recht om rechten te hebben is in essentie een poging om de voorwaarden voor deelname aan het politieke leven te verruimen. In praktijk gebracht komt dit dus vaak neer op het claimen van rechten die men niet heeft à la Rancières conceptie van politiek.

## Conclusie

Het concept van het recht om rechten te hebben, is een kritiek op mensenrechten, die aspireren van nature voor iedereen geldig te zijn en waardigheid van het menszijn centraal te stellen. In de praktijk blijken mensenrechten echter slechts voor de burger en niet voor de mens *an sich* geldig te zijn. Staatlozen bevinden zich daardoor in een juridisch vacuüm. Welbeschouwd staan staatlozen buiten elke politieke gemeenschap. Dit is voor Arendt enorm problematisch aangezien ontgaan zijn van een politieke status voor haar gelijk staat aan ontgaan zijn van de mensheid. Het publieke domein is immers dé plek waar men het zelf en de wereld vormgeeft. Om deze reden zou iedereen een recht op rechten moeten hebben. Arendt geeft weliswaar geen expliciete invulling aan wat de beste methode is om mensenrechten te verwezenlijken, maar het is wel duidelijk dat men van het idee moet afstappen dat mensenrechten van nature gegeven zijn en zich moet richten op het in praktijk brengen van mensenrechten. Dit 'in praktijk brengen' kan alleen gezamenlijk gebeuren, middels spreken en handelen in het publieke domein. Hieruit weerklinkt een motief die geheel Arendts politieke denken kenmerkt; het benadrukken van het belang van de gemeenschappelijke wereld.

Rancière is het grondig oneens met Arendts kritiek op mensenrechten. Hij meent dat zij een niet-bestaand probleem leven in blaast. Rancière is namelijk van mening dat men zich nooit buiten de politiek kan bevinden. De kracht van politieke predicaten als 'de mens' ligt voor Rancière nu juist in het feit dat zij zonder invulling zijn. Doordat zij zonder invulling zijn, is er nooit iemand werkelijk buitengesloten. Het enige wat iemand hoeft te doen om uit de politieke buitensluiting te treden, is deze buitensluiting publiekelijk aanklaarten; door deze daad maakt men al onderdeel uit van de politiek. Door zoals Arendt te stellen dat de politiek een apart domein is, verheven boven het alledaagse, maken we volgens Rancière politiek onnodig onbereikbaar en elitair.

Na het kritisch toetsen van zijn argumenten, komt Rancières kritiek echter als weinig overtuigend uit de bus en moet ik concluderen dat het recht om rechten te hebben staande blijft. Het eerste punt waarop we Rancières kritiek aan de kaak kunnen stellen, is zijn stelling dat zij politiek tot iets elitairs maakt. Arendt mag het politieke inderdaad dan weliswaar hoger aanschrijven dan het private bestaan, maar dit betekent echter nog niet dat zij het menselijk leven depolitiseert en het politieke leven tot iets elitairs verheft. Zij onderschrijft immers de wederzijdse onafhankelijkheid van het publieke en het private leven. Haar streven is niet om het politieke leven op een slechts voor enkelen bereikbare troon te plaatsen maar juist om te zorgen dat iedereen onderdeel deel uitmaakt van het politieke leven.

Daarnaast komt Rancières kritiek op Arendt eerder neer op de uiteenzetting van een meningsverschil betreft de vraag 'wat is politiek?' dan dat Rancière daadwerkelijk de theorie van Arendt ontmantelt. Niet alleen is het wel erg makkelijk is om te stellen dat iedereen te allen tijde politiek kan bedrijven wanneer je het uitvoeren van een daad van verzet, die niet eens enig effect teweeg hoeft te brengen, al als politieke participatie beschouwt. Daarbij is het niet gedegen om deze minimalistische conceptie van wat politiek is als fundament te gebruiken voor het bekritisieren van iemand die uitgaat van een veel complexer en constructiever idee van het politieke.

Als Rancière een meer welwillende lezing van Arendt had gegeven, had hij misschien ingezien dat zij beiden een metafysische grond voor mensenrechten verwerpen en de focus bij het verwezenlijken van mensenrechten op het bieden van emancipatoire mogelijkheden leggen. Mogelijk had hij dan ook ingezien dat waar hij slechts Arendt conceptueel tracht te bevechten, Arendt een daadwerkelijk

probleem probeert te bevechten. En dat daar gelaten wiens conceptie van politiek 'de ware' is, men bij het trachten te verbeteren van dit probleem, de aporie van mensenrechten, weinig heeft aan Rancière en zijn notie van politiek en een stuk meer aan Arendts politieke filosofie van mensenrechten. Ware emancipatie vergt immers meer dan slechts een individuele daad van verzet maar heeft de ondersteuning nodig van de gemeenschappelijke wereld. Ware emancipatie gebeurt niet alleen maar *samen*.

## Bibliografie

Arendt, Hannah. *De menselijke conditie*. Translated by C.Houwaard. Amsterdam: Boom, 2015

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1951.

Balibar, Etienne. "(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy". In *Social Research*. Vol. 74(3). Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.

Basset, Keith. "Ranciere, politics and the Occupy movement". In *Environment and Planning D: Society and Space* 2014. Vol.32. Bristol: University press, 2014.

d'Entreves, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2014 Edition. Edited by Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>.

Ingram, James D. "What Is a "Right to Have Rights"? Three Images of the Politics of Human Rights.". In *The American Political Science Review*. Vol. 102. No. 4. American Political Science Association, 2008.

Nickel, James. "Human Rights". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2014 Edition.. URL Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/rights-human/>.

Parekh, Serena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge, 2008.

d'Entreves, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2014 Edition. Edited by Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/arendt/>.

Rancière, Jacques. "Who is the Subject of the Rights of Man?". In *South Atlantic Quarterly*. Vol. 103. Duke: Duke University press, 2004.

Samuel A. Chamber, "Jacques Rancière and the problem of pure politics", in *European Journal of Political Theory*, vol. 10(3). P. 303-326. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011. URL: <http://ept.sagepub.com/content/10/3/303.full.pdf+html>

Schaap, Andrew. "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt". In *European Journal of Political Theory*. Vol.10(1). Exeter: Exeter University Press, 2011.

United Nations General Assembly. "*The Universal Declaration of Human Rights*". Paris: 1948. URL: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>