

Slottekst Het leven van de geest Deel I, Denken en willen

Petra Bolhuis
Maieutiek 2020

Introductie

Deze slottekst is niet bedoeld als samenvatting van de boeken die we gebruikt hebben in dit college, maar als verslag van het denkproces dat we gedurende de colleges rondom de primaire teksten hebben ontwikkeld. Wat staat er voor Arendt op het spel met betrekking tot het denken? Wat schrijft ze daarover in gesprek met de filosofen uit de canon en hoe kunnen we dat herkennen in en aanvullen met onze huidige ervaringen rondom de relatie denken en wereld?

Centraal staat het uitgangspunt dat *Het leven van de geest* geen terugkeer is van Arendt naar de academische filosofie. Ze schrijft geen kennisleer of epistemologie, maar een boek over denken als politieke handeling. Denken is als boek onlosmakelijk verbonden met haar ervaringen met het Eichmann proces (1961) en voert zoals al haar werk terug op haar studie Totalitarisme. De vraag die ze hier probeert te beantwoorden met een studie naar het leven van de geest is de vraag die tijdens het Eichmannproces al bij haar opkomt; Is het mogelijk dat denken een tegenwicht kan bieden aan het optreden van het kwaad in een samenleving? In haar analyse ontdekt ze drie instanties binnen het leven van de geest die verschillende gebieden van ons menselijk bestaan betreffen namelijk;

- **Denken** gaat over een innerlijke dialoog in het nu, tussen verleden en toekomst. De inhoud komt noodzakelijkerwijs tot stand met beelden uit het verleden en het denken zelf onderbreekt de voortgang van de gebeurtenissen. Het is een 'stop en denk'.
- **Willen** gaat over de toekomst, het heeft vrijheid en contingentie in zich. Het gaat over projecten in plaats van over een voortgaand proces.
- **Oordelen** is de instantie die het nadenken en het willen met elkaar in verband brengt in relatie tot een wereld die door mensen gemeenschappelijk wordt bewoond.

1

Denken, denkers en de wereld van de verschijnselen

Arendt laat zien dat de filosofie zich steeds heeft beziggehouden met de wereld van de verschijnselen vanuit een positie van buiten die wereld staan. Dat wil zeggen, middels de contemplatie over dat wat achter de verschijnselen ligt, werd de wereld van de verschijnselen een wereld die als schijn werd opgevat. De denkers, theologen en filosofen, richtten zich op God of Natuur achter de verschijnselen als de ware wereld, waardoor het leven in het alledaagse ondermaanse een soort substituut werd van het echte wat daarachter lag. Wat maar zijdelings aan de orde komt bij Arendt is dat de wereld, voor de klassieke denkers evenals voor de middeleeuwen, dermate vol lijden en onoplosbaar noodlot is, dat het idee dat daarachter de echte Waarheid ligt een zeer aantrekkelijk idee moet zijn geweest.

De filosofen hadden daarbij nog een extra probleem; doordat het denken zelf geen zichtbaar verschijnsel is en wie denkt wat loskomt van de wereld is de denker minder goed in het omgaan met de praktische kanten van het bestaan. De kritiek en lachlust die dat heeft opgeroepen- en nog steeds oproept in het dagelijks leven- maakt dat de denkers zelf juist inzetten op het onderstrepen dat wat zij doen werkelijk is en al het andere schijn. Iedere denker, van de sterren kijkende Thales tot de

tegen een deur aanlopende denker van vandaag, is erbij gebaat om te doen alsof wat hij of zij doet van een hogere orde is: een die je niet kunt begrijpen wanneer je zelf niet tot de klasse van de denkers behoort. Een dedain voor handenarbeid en een voorkeur voor witte boorden werk zijn restanten van dit onderscheid.

Denken, zoals Arendt dat beschrijft, kan echter niet zijn voorbehouden aan enkelingen, anders zou het geen algeheel middel tegen het kwaad kunnen vormen. Arendt zegt zelf iedereen zou het moeten kunnen. Maar daarmee neemt ze een meer uitzonderlijk standpunt in dan ze zelf erkent. Immers vanuit de Verlichting tot in het reëel bestaande communisme zijn er steeds mensen geweest die zich -met als doel gelijkheid- opwierpen als een intellectuele voorhoede. Deze voorhoede wilde, omdat ze zelf vonden dat ze beter konden denken, de leiders zijn van wie niet wil of nog niet kan denken. Dat Arendt deze weg niet kiest heeft alles te maken met het gegeven dat ze haar analyse van denken start als een vervolg van haar onderzoek naar totalitarisme. Juist dat opeisen van het juiste denken door een beweging of een enkeling, is volgens haar een groot gevaar. Als mensen niet zélf nadenken waar ze staan en hoe ze willen handelen in een politieke gebeurtenis, dan kan die gebeurtenis ontsporen zoals dat is gebeurd onder Hitler en onder Stalin.

Denken moet dus onderzocht worden als een politiek gereedschap. Maar wanneer ze begint bij het denken als een dialoog interieur komt ze erachter dat dat denken zelden politiek ingrijpt.

“En het denken als zodanig brengt de samenleving weinig goeds, veel minder dan de dorst naar kennis, die van het denken gebruikmaakt als een instrument voor andere doeleinden. Het denken creëert geen waarden; het zal niet voor eens en altijd zeggen wat "het goede" is; het keurt de aanvaarde gedragsregels niet goed, het zal ze eerder oplossen. En het heeft geen politieke relevantie, behalve wanneer er speciale noodsituaties ontstaan. Dat ik, zolang ik leef, in staat moet zijn om met mezelf te leven, is een overweging die politiek niet aan de orde komt, behalve in "grenssituaties".” (Denken, 243)

2

Het denken maakt voor Arendt deel uit van het leven van de geest en het doet ertoe hoe we denken en dat we als het ware voorbereid zijn op het moment van ‘stop en denk’. Juist omdat denken zo uitiem fragiel is in een wereld van werk en arbeid moeten we er aandacht aan besteden dat hier iets plaatsvindt dat werk en arbeid moet begeleiden, ook al zal deze wereld van efficiëntie en concrete resultaten de denker eerder als lastig dan als vruchtbaar zien. Immers denken is, zoals Arendt dat noemt, steeds buiten de orde: het onderbreekt, het slaat lam en brengt aan het twijfelen. Dus de doorpakkers en de plannenmakers zijn zeker niet direct gebaat bij denken. Wat is de waarde van denken dan? Om dat te begrijpen moeten we eerst weten wat Arendt precies met denken bedoelt.

Verstand en rede

Om te begrijpen wat Arendt met denken bedoelt moeten we terug naar Kant. Kant brengt een onderscheid aan tussen Verstand en Rede. Voor de duidelijkheid geef ik dat onderscheid hier schematisch weer, daarmee tekortdoend aan de complexiteit ervan.

Verstand/intellect	oplossingsgericht	één uitkomst	planmatig	kennis	arbeid en werk
Vernunft/rede	meditatief	steeds opnieuw	verbeelding	zingeving	handelen

Arendts concept van denken gaat over rede en niet over intellect. Ze gaat uit van de gedachte dat de wereld van het verstand een gevolg is van hoe het denken zich verbindt met de wereld van de

verschijnselen. Het verstand kan zijn inhoud toetsen door terug te gaan naar de verschijnselen. De waarheid hiervan is in die zin toetsbaar, meetbaar en herhaalbaar. Maar de vraag wat er onderwerp is van onderzoek en de vraag welke betekenis bepaalde verschijnselen hebben, dat zijn vragen die alleen vanuit de rede en steeds opnieuw beantwoord moeten worden. Denken is als handelen zegt Arendt daarover.

Pluraliteit van verschijnende wezens

Voor Arendt is de mens als denkend wezen alleen te begrijpen als deel van een pluraliteit. Pluraliteit betekent dat mensen genoeg gelijk aan elkaar zijn om elkaar te kunnen begrijpen, maar tevens zo verschillend dat er taal nodig is om aan elkaar te kunnen verschijnen in onze uniciteit en complexiteit. Kort samengevat zegt ze; “pluraliteit is de wet van de aarde”(47)

Het opvallende is dat juist de denkers het verschijnsel en dus ook mensen als verschijnsel geen recht doen omdat er steeds gedaan wordt alsof het pure verschijnen de buitenkant is die afleidt van waar het écht om gaat. Dat ze daar een punt heeft zien we aan het oordeel dat vast zit aan uitdrukkingen als ‘tot de kern doordringen’ en ‘oppervlakkige kennis.’ Arendt maakt plausibel dat in ons binnenste niet dát aangetroffen wordt wat onze identiteit aan elkaar laat zien, maar juist iets wat zo vreemd is dat wij zelf niet eens weten of we naar onze eigen röntgenfoto of die van een vreemde kijken. Dat we deze uitdrukking vaak overdrachtelijk gebruiken maakt niet minder waar dat ook dan de vraag is of we in het innerlijk van de ander of onszelf iets van diens identiteit kunnen waarnemen. Immers hoe we vaststellen wat er in iemand leeft doen we aan de hand van diens gelaatsuitdrukkingen, gedrag, en andere verschijnselen aan de buitenkant.

Fenomenologie en na-denken

Om te kunnen denken moeten we, ondanks de nadruk die Arendt legt op de verschijnselen en het aan elkaar verschijnen van mensen, ook weer afstand nemen van de concrete verschijningen. Immers wat vraagt het om te kunnen denken?

- Ontzinnelijken,
- Ontstoffelijken,
- Verbeelden,
- Verschijning terugbrengen tot een metafoor die we kunnen opslaan

Daarbij gebruiken we volgens Arendt een ‘zesde zintuig’, de *sensus communis*, die maakt dat de verschillende zintuigelijke impressies bijeengebracht worden tot één waarneming, daar vindt het vaststellen van de eenheid van perceptie plaats.

Arendt staat in de fenomenologisch traditie, maar ziet, anders dan Husserl, geen wezensschouw of blik in het Zijn achter de verschijnselen als mogelijke uitkomst van het denken. Ze maakt niet het Zijn, maar het verschijnen tot het belangrijkste. Daar ligt ons primaat. En het woord ‘ons’ kies ik hier omdat het voor Arendt duidelijk wordt dat wij mensen een bijzondere plek innemen in de natuur. De natuur kent in het betoog van Arendt een amoreel, onverschillig en steeds veranderlijk verloop. Immers alles verandert voortdurend. Het is de mens die een *nu* neerzet en daarmee dat *nu* tot een brandpunt maakt waarin een oneindig verleden en een oneindige toekomst op elkaar botsen. Dat *nu* wordt door ons mensen overdacht. Wij denken over het verleden in de vorm van metaforen en andere beelden die ons denken uitmaken. Denken is daarom altijd na-denken. Maar wij denken ook met het oog op een toekomst die we ons ook verbeelden, maar die er nog niet is. Dat is een andere vorm van verbeelden. Dat toekomstgerichte element van het leven van de geest is willen en gerelateerd aan vrijheid. Ik kom daar onder het kopje Willen op terug.

Het onnatuurlijk gebruik van het natuurlijke en nataliteit

Voor Arendt ligt de nadruk van denken op die specifieke positie van de mens die weet heeft van een verleden dat voor elk individu begon en voorbij ons bestaan reikt. De nadruk binnen het denken daarover, heeft lange tijd gelegen bij dat begin. Het was alsof er een kennis kon zijn van het begin, waarna alle veranderlijkheid de vorm kreeg van een bedoelde afwikkeling van een proces, dat daarmee ook een verondersteld einde of doel kreeg. Religies hadden deze matrix, nu is religie geloof geworden. Dat wil zeggen dat ook de meeste aanhangers van een geloof het begin niet leggen bij een scheppingsdaad, maar bij een natuurverschijnsel; de Big Bang. Het verklaringsmodel is materialistisch, de waarden kunnen godsdienstig worden ingevuld. Maar ook in dat verhaal van de wereld als materiele ontwikkeling vanaf de Big Bang leggen we een veronderstelt begin vast van waaruit alle gebeurtenissen daarna als deterministisch kunnen, of misschien we moeten worden opgevat. In plaats van de goddelijke wetten moeten we nu natuurwetten ontdekken, waarbij het vastliggen daarvan ons ook heeft vastgelegd in een gedetermineerd bestaan. Dat laatste wordt door Arendt met kracht ontkend.

Al in de menselijke conditie schrijft ze;

“Het nieuwe gebeurt altijd tegen het overweldigende getuigenis in van statistische wetten en hun waarschijnlijkheidsrekening, die voor alle praktische, alledaagse doeleinden neerkomt op zekerheid; de verschijning van het nieuwe heeft daarom altijd iets van een wonder. Het feit dat de mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. En dit weer is slechts mogelijk omdat ieder mens uniek is, zodat er met iedere geboorte iets in de wereld komt wat op unieke wijze nieuw is. Met betrekking tot deze iemand die uniek is kan in waarheid worden gezegd: daar was voordien niemand. Correspondeert het handelen, als een beginnen, met het feit van de geboorte, is het de effectuering van de menselijke conditie van de nataliteit, het spreken correspondeert met het feit van het verschillend-zijn en is de effectuering van de menselijke conditie van de pluraliteit, dat wil zeggen: van te leven als een zich van anderen onderscheidend en uniek wezen onder gelijken.”¹

Arendt ziet de wereld als een verschijnen van de natuur aan elkaar en wij zijn daar als mens deel van, maar we hebben ook een specifieke positie doordat we uit de stroom van onverschillige veranderingen zijn opgestaan en keuzes maken die de stroom van gebeurtenissen niet alleen kleuren met betekenissen, waarden en normen, maar deze ook onderbreken en veranderen. Wij maken een onnatuurlijk gebruik van het natuurlijke. We zijn deel van de voortdurende veranderende stroom van bestaan waarin onverschillig alles ontstaat en vergaat én wij zijn deel van een wereld die tijd kent, een hiervoor en een hierna introduceert en daarmee een nu waarin verleden en toekomst hun ontstaan vinden. Er is pas een verleden en een toekomst wanneer er mensen zijn. Of mensen worden voorgesteld als schepselen, zoals bij Augustinus, of als materiele gevolgen van evolutie, zoals in het moderne materialisme, wij breken in, in de voortgang der dingen.

¹ De menselijke conditie, p.162

Vrijheidsgraden

Er is voor Arendt een noodzakelijk verschil tussen de gedetermineerdheid die materialisme en godsdiensten in zich hebben aan de ene kant en haar concept van nataliteit aan de andere kant. Maar hoe verklaart ze het bestaan van die ruimte?

Arendt zegt dat mensen, omdat wij een onnatuurlijk gebruik maken van de natuur, het onwaarschijnlijke kunnen doen. In het college heb ik daaraan de term *vrijheidsgraden* gekoppeld. Immers wij kunnen niet over de door de natuur gestelde grenzen heen. We kunnen als mensen echter wel onderzoeken in hoeverre de grenzen te verleggen zijn. Kijkend naar het verleden zien we dat mensen erin geslaagd zijn om onbewoonbare gebieden bewoonbaar te maken en de leeftijd waarop wij sterven te verleggen. Ook op persoonlijk vlak kunnen we binnen onze korte levensspanne kiezen om dingen te leren die we niet van nature kunnen zoals lezen of schrijven. We maken daarmee een onnatuurlijk gebruik van het natuurlijk een veranderen de voortgang van de natuur daarmee.

Omdat we, op de wijze van een denkend wezen, inbreken in de onverschillige amorele natuur, geven we betekenis, maken we een onderscheid tussen goed en kwaad en brengen we cultuur tot stand. Daarmee zijn we niet los van of tegenover de natuur geplaatst. We hebben nu echter wel een verantwoordelijkheid ten opzichte van de wereld die we niet zouden hebben als alles, ongeacht wat wij erover dachten, zijn onverbiddelijke onverschillige voortgang zou hebben. Dat maakt denken politiek, ook al is denken een weerbarstig instrument.

Arendt beschrijft hoe denken de voortgang der dingen onderbreekt, juist de denker aan het twijfelen brengt en onzeker maakt. Als wapen tegen het kwaad heeft het daarbij nog een tweede probleem. Het is niet degene die het kwaad wil doen die last krijgt van zijn of haar geweten. Immers als je kwaad wil en het lukt kun je terugkijken op een geslaagde interventie in de wereld. Het denken levert alleen gewetensbezwaren op voor diegene die het goede wil en bij nadenken soms merkt dat het resultaat van zijn ingrijpen in de wereld niet het goede heeft voorgebracht. En zelfs als je wel het goede hebt gedaan dan kun je dat niet steeds op dezelfde wijze herhalen, zoals dat wel kan bij een toepassing van een natuurwetmatigheid die het verstand heeft vastgelegd. Je moet, omdat het gaat om de rede (*Vernunft*) steeds weer denken en met het denken steeds weer in contact treden met de verschijnselen. In tegenstelling tot wat het verstand (Intellect) ontdekt kan de rede niet achteroverleunen na een inzicht. Inzicht moet steeds opnieuw in twijfel worden gebracht omdat het gaat om een proces in een wereld van vrije mensen die handelen.

Het toepassen van verstandscategorieën: modellen, waarheid en oplossingen die overal en altijd toepasbaar zijn op menselijke aangelegenheden zoals politiek handelen, is precies wat Arendt als oorzaak ziet van het totalitarisme. Daar zijn ontwerpen van ideale samenlevingen ontworpen die, uitgaande van een model, de wereld van mensen ondergeschikt maken aan dat model. Juist omdat het nooit lukt om mensen tot een exemplarische mens te maken zullen politieke systemen die vanuit een dergelijk model zijn opgebouwd de mens geweld aandoen. In haar onderzoek naar het totalitarisme beschrijft ze hoe de kampen een ultieme poging zijn om mensen van hun uniciteit te ontdoen, maar zelfs in een dergelijke gecontroleerde en gewelddadige situatie blijken er toch steeds weer vormen van menselijke uniciteit, pluraliteit en nataliteit op te duiken². Dat sterkt Arendt ook in haar hoop dat een totalitaire beweging altijd gestuit zal worden door de onuitroeibare behoefte van mensen om als mens aan elkaar te verschijnen.

² Totalitarisme p. 262

Denken is nodig om te voorkomen dat wij mensen te ver meegaan in bewegingen die de wereld in termen van tellen, meten en wegen beschrijven. De verleiding daartoe is groot omdat de wereld van wat Kant 'Verstand' noemt eenvoudige oplossingen kan bieden voor concrete problemen en die oplossingen kunnen steeds weer worden toegepast. Dat laatste maakt ook dat we ze als normaal gaan zien. En dan heeft de voortgang van een soepele werkelijkheid met efficiënte patronen last van mensen die nadenken. En toch is dat denken hetgeen ons als onnatuurlijke gebruikers van de natuur, als scheppers van waarden en cultuur in stand houdt. Zonder dat komen we uit bij de meest efficiënte wijze van bestaan, die misschien wel bestaat uit een bestaan zonder de deelnemers die de efficiënte voortgang in de weg staan. Dat klinkt ons wellicht wat vergezocht in de oren, maar Arendt komt tot deze analyse vanuit haar studie Totalitarisme waarin zij onderzocht hoe het mogelijk was dat mensen als Hitler en Stalin hun gewelddadige gang konden gaan. Daarmee zegt zij niet dat alleen denken hen tegen kan houden, maar ze zegt wel dat de macht van Hitler niet begon met geweld, maar met aanhang onder een grote hoeveelheid mensen, ook intellectuele genieën als Heidegger en een grote groep mensen die niet nadacht over wat er onder hun ogen gebeurde omdat het hen niet direct raakte. Toen ze wel nadachten was het veelal te laat om nog zonder geweld een halt toe te roepen aan de gebeurtenissen.

Denken houdt zich niet bezig met waarheid maar met non contradictie

Omdat denken een verschijnsel is dat zelf niet verschijnt en wat bestaat uit een dialoog interieur lijkt het bij uitstek een onwereldse activiteit. Dat is ook zo en daarbij is het uiterst individueel. Arendt stelt vast dat denken een gesprek met jezelf is waarvan het enige criterium niet waarheid, maar non-contradictie is. Immers of het waar is wat we denken kunnen we niet controleren, omdat we het niet te doen hebben met ervaringen en verschijnselen, maar met metaforen die wij ervan hebben meegenomen. Denken doet de verschijnselen geen recht. Het zal tot het begrip oordelen duren voor we weer een verbinding zien tussen de verschijnselen en de ervaringen en de inhoud van het denken. Voorlopig is het slechts zo dat ik in mijzelf in gesprek ben met mijzelf over wat ik in mijn denken heb meegenomen uit de wereld van verschijnselen. Ik kan echter niet zomaar alles denken. Het criterium, alhoewel axiomatisch zoals Aristoteles al vaststelde, is non-contradictie. Wij kunnen niet leven met een scheiding in onszelf. En die scheiding in mijzelf ontstaat als het gesprek in mijzelf tegenstrijdige opvattingen en beelden naast elkaar probeert in stand te houden. Wij moeten met onszelf kunnen leven, dat is een wetmatigheid die ook bij het concept oordelen zoals Arendt dat gaat beschrijven een belangrijke rol speelt.

Er is veel kritiek geweest op Arendts concept van 'de banaliteit van het kwaad' zoals de ondertitel van het verslag van *Het Eichmannproces* luidt. De kritiek valt in twee richtingen uiteen. De eerste kritiek richt zich op Arendts idee dat Eichmann niet zozeer fascist en antisemiet was, alswel een ambtenaar zonder sterke motieven die niet nadacht over de implicaties van de taken die hij probeerde zo goed mogelijk uit te voeren. Die kritiek zien we bijvoorbeeld bij Bettina Stangneth. De tweede kritiek richt zich op iets wat fundamenteel met Arends theorie over de relatie tussen denken en kwaad te maken heeft. Dat is de soort kritiek die we lezen bij Bregman en de Swaan. Hun kritiek gaat over de wel of niet aanwezigheid van de mogelijkheid van mensen om onnadenkend het kwaad te doen. Onderling zijn de standpunten weer verschillend omdat enerzijds Bregman zegt dat mensen veel moeilijker tot het kwaad te verleiden zijn dan Arendt suggereert. Aan de andere kant beschrijft De Swaan beschrijft het tegendeel; hij schrijft over het geweld onder gewone mensen. Hij laat zien dat mensen, in tegenstelling tot wat Arendt schrijft, wel degelijk in staat zijn om te leven met zichzelf in een gespletenheid die hij *compartimenten van vernietiging* noemt.

Op de vraag of Eichmann wel of niet overtuigd fascist en antisemiet was ga ik in het kader van dit college niet in. Wel kijken we in het college naar de meer epistemologische kritiek op Arendt theorie van het denken als wapen tegen het kwaad. Twee opmerkingen vooraf over wat ik zie als problematisch in het werk van Arendt.

Mijn eerste bezwaar is dat Arendt ervan uitgaat dat mensen van binnen min of meer identiek zijn en dat het denken is dat het verschil aanbrengt. Mij tweede probleem is dat Arendt wars is van iedere aanspraak op een onbewuste dat ons aanstuurt of informatie geeft. In beide opvattingen is ze ingehaald door de stand van kennis van vandaag. Mensen leven, zo nemen we vandaag de dag aan, grotendeels vanuit hun onbewuste. Het is ook vaak het onbewuste dat aangeeft dat het tijd wordt om een stap terug te doen uit de wereld van verschijnselen om ergens over na te denken omdat er tegenstrijdigheden voorkomen die ons innerlijk verontrusten. Ten tweede blijkt niet iedereen even veel te hechten aan het in eenheid leven met zichzelf en ook niet iedereen heeft evenveel talent om dat al nadenkend te bewerkstelligen.

Terug naar de kritiek op de onnadenkendheid. De kritiek van Bregman ontkracht Arendt niet zozeer, hij toont alleen wel aan wat in diverse richtingen na Arendt ook is onderzocht, namelijk dat context onze gevoeligheid voor het 'stop en denk' kan laten afnemen. Bij de Milgramexperimenten hadden mensen bijvoorbeeld wel een moment waarop ze zeiden 'Dit wil ik niet'. Met andere woorden ze ervoeren dat van hen dingen gevraagd werden die niet bij hen hoorden. Daar gaat het over de innerlijke eenheid die Arendt benoemt. Maar de meeste mensen konden worden overgehaald om toch door te gaan als iemand met autoriteit een beroep op hen deed.

De Swaan laat zien dat kwaad juist plaatsvindt als mensen leven in gescheiden werelden waarin mensen de anderen (zij) dingen aandoen die ze de groep die als eigen wordt ervaren (wij) nooit aan zouden doen. Het compartimentaliseren is dus een menselijke mogelijkheid. Daarmee ontkracht hij niet wat Arendt zegt, hij laat juist zien dat dit de banaliteit van het kwaad mogelijk maakt. Als mensen geen eenheid zijn kan het kwaad plaatsvinden binnen één context, door mensen die in andere contexten als vriendelijke, lieve en moreel hoogstaande mensen bekend staan. Dit wordt ook beschreven door Zimbardo in *Het Lucifer Effect*. Het lijkt mij dat het eerder de gruwelijkheid van de gedachte is dat wij niet op het eerste gezicht kunnen zeggen wie tot de banaliteit van het kwaad in staat is, die maakt dat er tot op de dag van vandaag kritiek is op dat begrip. Arendt zelf is er ook door overvallen. Ze dacht bij Eichmann het radicale kwaad te zullen zien, maar ze zag een ambtenaar. Ze maakte fouten in haar analyse: ze is, zo bleek, niet gevoelig voor het onbewuste en kijkt te weinig naar het gegeven dat niet iedereen even gevoelig is voor de innerlijke contradicties, maar dat maakt de banaliteit van het kwaad niet minder relevant als concept.

Als mensen leven in een context waarin arbeid en werk alleen vragen om verstandscategorieën toe te passen op de wereld van de verschijnselen, bestaat het gevaar dat de gewoonte van nadenken en de behoefte om betekenis te verlenen verdwijnen uit het bestaan. Nadenken is lastig en tijdrovend en betekenisverlening bestaat in de blijde ervaring dat iets werkt. Wanneer we eenmaal een werkend principe vinden zijn we geneigd dit overal op toe te passen.³

De vraag welke verantwoordelijkheid mensen hebben als wezens die de breuk vormen in de onverschilligheid van de voortgang der dingen, verdwijnt met de nadruk op efficiëntie en nut uit ons bestaan. Arendt wil met denken een instrument veiligstellen dat de menselijke waardigheid, haar pluraliteit en nataliteit koestert en beschermt. Want als efficiëntie het criterium is, kunnen mensen elkaar als materiaal gaan zien, bruikbaar of onbruikbaar voor de optimale uitkomst van een model.

³ "I suppose it is tempting, if the only tool you have is a hammer, to treat everything as if it were a nail." Maslov, 1966)

Dat is precies wat er volgens Arendt gebeurde bij Heidegger en andere intellectuelen die wel slim of misschien wel geniaal waren, maar niet nadachten over wat er om hen heen gebeurde in het Duitsland van de dertiger jaren.

Arendt zegt dat denken zelden politiek is. Het is traag, brengt tot stilstand en de denker aan het twijfelen. Maar Arendt zegt ook;

“Het punt hier is dat het denken ophoudt een politiek marginale activiteit te zijn, telkens wanneer ik de grenzen van mijn eigen levensspanne overstijg, bijvoorbeeld wanneer ik over dit verleden nadenk en erover oordeel, en wanneer mijn wil plannen maakt voor de toekomst. En in politieke noodsituaties komt het onvermijdelijk tot zulke reflecties.

Wanneer iedereen onnadenkend meegesleept wordt door wat alle anderen doen en geloven, worden zij die denken uit hun schuilplaats verdreven, want hun weigering om mee te doen springt in het oog, en wordt daarom een soort van handelen. In dergelijke noodsituaties blijkt dat de zuiverende component van het denken (de Socratische verloskunde, die de implicaties van ononderzochte opinies aan het licht brengt en daarmee vernietigt - waarden, doctrines, theorieën en zelfs overtuigingen) bij implicatie indirect politiek is, want deze vernietiging heeft een bevrijdend effect op een ander vermogen, het oordeelsvermogen, dat met enige reden het meest politieke van 's mensen mentale vermogens kan worden genoemd. Het is het vermogen om te oordelen over bijzonderheden, zonder ze onder algemene regels onder te brengen - d.w.z. regels die onderwezen en geleerd kunnen worden, tot ze uitgroeien tot gewoonten, die door andere gewoonten en regels kunnen worden vervangen.” (Willen, 244)

Willen

Het gebied van het willen heeft volgens Arendt alles te maken met contingentie. In tegenstelling tot het denken zit willen niet vast aan de wet van non contradictie. Immers mensen kunnen naar iets verlangen dat ze niet willen. Mensen kunnen tegenstrijdige zaken willen, die elkaar uitsluiten, maar allen gewild zijn. De wil is contingent. Contingentie betekent toeval, maar direct daarmee verbonden ook onvoorspelbaarheid. Een wereld vol onvoorspelbare willende mensen is geen aantrekkelijk perspectief. Dat zien we al bij de klassieke wereld waar de vrije mannen grote waarde hechtten aan de belofte, omdat dat de enige manier was om de wereld van vrij handelende individuen enigszins voorspelbaar te maken. De eerste belofte is geen geweld, schrijft Arendt in de menselijke conditie.⁴

Het grote verschil tussen het willen van de Grieken in die tijd en de modernere beschouwingen over de wil is dat de Grieken dachten in termen van 'ik kan'. Dat wil zeggen de vrijheid was niet het item, maar de fysieke belemmeringen of de afwezigheid daarvan. Iedereen die een vrij man was kon zich immers niet anders voorstellen dan dat hij mocht doen wat hij wilde, tenzij hij dat niet kon en in het niet kunnen speelden goden en natuur een grote rol. Al in de klassieke wereld ontstaat echter het idee van een in gang zetten vanuit één begin, als voorbeeld is er de onbewogen beweging van Aristoteles. De overgang naar het christendom, met een duidelijk begin van het zijn is niet zo abrupt als vaak wordt geschetst. Met de introductie van een begin ontstaat er ook een relatie tussen het willen in het hier en nu en dat begin. Wat wel verandert met het christendom is het beeld van één

⁴ De menselijke conditie p.225

God die wil. Mensen zijn in dit perspectief dus bedoeld en gewild en de vrijheid ontstaat in het beamen van het willen van God.

Bij Paulus ontstaat het contingente van de wil, immers mensen kunnen in het leven op aarde de eeuwige hemel verdienen of niet. Augustinus erkent daarnaast dat wij kunnen verlangen naar wat we niet willen en ook niet zouden moeten willen. In dat wat niet gewild is, maar wel wordt verlangd, daar ontstaat het beeld van de zonde in de mensen. Daarbij is het voor Augustinus duidelijk dat wij daarvan niet op eigen kracht verlost kunnen worden. Met andere woorden het overgeven aan goddelijke genade is de enige manier om van het verkeerde willen af te komen. Het is namelijk niet genoeg om het goede te kennen en te doen. We moeten het goede namelijk ook nog verlangen. Dus nu gaat de wil niet alleen meer om het aanvaarden wat is, maar om het *willen* aanvaarden wat is. Dat dit problemen oproept laat Augustinus met veel zelfkennis zien in zijn belijdenissen; “terugkijkend moet ik zeggen dat het was alsof ik steeds tot God bad: Heer, geef mij een kuis leven, maar nu nog niet.” schrijft hij in zijn belijdenissen.

De moderne wetenschap lijkt ongemerkt het idee van een begin en een eind te hebben overgenomen, het is alsof ook dit een authentieke schijn is, zoals het idee van identiteit. We beginnen ergens met onze geschiedenis en omdat we tijd denken, veronderstellen we ook een begin. Maar als het materialisme een gedetermineerde ontwikkeling beschrijft vanaf dat begin, dan veronderstelt dit wereldbeeld ook een gedetermineerdheid van de mens. Mensen zijn in het moderne materialisme geen schepselen die onvrij zijn omdat ze slechts de wil van god kunnen beamen. Maar deze seculiere mens is nu onvrij door de gedetermineerdheid van het zijn. De vrije wil wordt dan ook door veel moderne filosofen afgedaan als een schijnconstructie. Arendt zegt dat het lijkt alsof ze vluchten naar een land van het denken. En ik zou daaraan willen toevoegen dat ook veel neurowetenschappers van dit moment vluchten naar het land van gedetermineerd bestaan, zelfs als ze in hun eigen werk ook oproepen om dat gedachtengoed nu maar eens te aanvaarden, waarmee ze suggereren dat de lezers daartoe een keuze hebben. Denken in een wereld waarin willen echt geen plaats heeft anders dan als schijnvrijheid blijkt buitengewoon problematisch.

Willen is vrijheid maar ook tegenstrijdigheid

Arendt begint haar idee van de vrije wil van de andere kant. De mens wil en dat idee van een vrije wil kunnen we evenzeer postuleren als het idee van non contradictie zegt Arendt. Net als Aristoteles over de non contradictie van het denken zei, is de vrijheid van de wil axiomatisch. Deze vrijheid doet recht aan onze zelfervaring. Het tegendeel, namelijk dat er geen vrije wil zou zijn, blijkt onleefbaar voor werkelijk politiek handelende mensen. Immers zonder vrije wil is er geen persoonlijke verantwoordelijkheid meer, geen goed en kwaad en geen handelingsruimte. De veranderingen van cultuur zouden dan evenzeer gedetermineerd zijn als de wetten van de zwaartekracht.

Willen komt voort uit de rede, maar zoals in Denken beschreven werd heeft de rede zelf geen grond in de waarheid. We geven betekenis en zin we ontdekken haar niet in de wereld van verschijnselen. We kunnen begeertes ervaren die we niet willen, beschrijft Aristoteles. Orexis= begeerte naar wat voor handen is. De rede kan ons dan weerhouden om naar de begeerte te handelen. Aristoteles ziet dit als een keuze tussen alternatieven. Maar het is nog geen vrijheid, omdat het hier alleen gaat om de keuze tussen verschillende middelen. Voor Aristoteles ligt het doel vast. Alles wat de mens nieuw creëert is in potentie al aanwezig in de wereld. De mens zelf zit, omwille van hoe de wereld in beweging is gezet, vast aan zijn zoektocht naar geluk. Voor Arendt is dit onvoldoende want zoals ze schrijft;

Aristoteles'keuzevermogen wordt in het Latijn vertaald als liberum arbitrium. Wanneer in Middeleeuwse discussies de wil ter sprake komt, gaat het nooit om de spontane macht om iets nieuws te beginnen, noch om een autonoom vermogen dat door zijn eigen natuur bepaald wordt en aan zijn eigen wetten gehoorzaamt. (...)

Het liberum arbitrium is noch spontaan, noch autonoom; de laatste sporen van een instantie die als scheidsrechter tussen rede en begeerte optreedt, vinden we bij Kant. De "goede wil" bevindt zich in een lastig parket: ofwel is de wil "goed zonder meer", en in dat geval geniet hij wel volledige autonomie, maar heeft hij geen keuze; ofwel ontvangt hij zijn wet — de categorische imperatief- van de "praktische rede", die hem zegt wat hij moet doen en eraan toevoegt: maak geen uitzondering voor jezelf, gehoorzaam het beginsel van niet-tegenspraak dat, sinds Socrates, regeert over de geluidloze dialoog van het denken.”(86)

Voor Arendt wordt, en daarin sluit ze aan bij denker als Nietzsche, de mens pas interessant als hij iets kan willen dat hij niet wil. Omdat hier de taal ons in de problemen brengt maakt ze een onderscheid tussen

- willen,
- niet willen
- nillen= actief niet willen

De wil komt in de problemen omdat hij innerlijk tegenstrijdig is, dus niet vanwege een niet kunnen, maar vanwege een innerlijke strijd die maakt dat hij zichzelf hindert. Waar er geen tegenstelling is, is er ook geen ervaring die wil genoemd kan worden. (Willen, 95) Voor Paulus is dit de tegenstelling tussen vlees en geest. Voor Paulus staat de tegenstelling in het teken van een goddelijke wil. Voor Epictetus niet hij beschrijft een filosofische omgang met de werkelijkheid als een leven naar dat wat binnen de macht van de wil ligt. Immers willen wat niet kan levert ongeluk op. De weg uit de tegenstrijdigheid van de wil is de weg naar binnen waar de macht van het denken maakt dat alle verschijnselen slechts als verschijnselen worden gezien en het geluk bestaat in het willen en nillen te accepteren zoals het zich voordoet. Augustinus zegt dan ook dat het een truc is waarin men doet alsof men gelukkig is.

Arendt kan het stoïcisme niet accepteren omdat het de wereld en dus de politiek niet als een reëel probleem beschouwt. De macht van de mensen is hier gericht op het al dan niet instemmen met wat zich als verschijnsel voordoet. De almacht van de mens ligt erin dat hij de realiteitswaarde kan ontzeggen aan dat wat hem niet bevalt. Daarmee veranderen we politiek gezien de wereld niet en dat is nu juist waar Arendt een instrument voor zoekt.

Augustinus (354-430) is degene bij wie ze een nieuwe houding vindt die recht doet aan het menselijke willen. Hier ziet ze een beeld van de wil ontstaan die ook bij Heidegger terug te vinden is namelijk een wil die, omdat hij contingent is, niet in de lijn van oorzaak en gevolg kan worden uitgelegd. (Willen, 117)

Arendt begint met de beaming van het bestaan; dat het pure zijn belangrijk is, kan niet door ons ontkend worden immers we kunnen erover denken of praten, maar we zijn er terwijl we dat doen.

Ten tweede ontleent ze aan Augustinus het idee dat de wil zelf zich verdubbelt en dan tegenstrijdig is. Dus geen scheiding vlees- geest of wet en mens, maar een veelvuldigheid van de wil. Het lichaam volgt de wil, maar lijkt tegenstrijdig aan de geest, omdat dat wat niet gedaan wordt nog wel gewild kan worden en omgekeerd, maar nooit komt alle willen tot rust.

Augustinus lost de tegenstrijdigheid op middels het begrip liefde dat hij relateert aan de drie-eenheid van God. Wij bestaan niet uit Zijn (Vader), Weten (Zoon) en Willen (Heilige Geest). Augustinus ziet wel als overeenkomst hiermee dat het "ik" drie totaal verschillende dingen bevat die onscheidbaar zijn en toch onderscheiden. Hij noemt het geheugen, het intellect en de wil als gescheiden, maar toch een eenheid.

"De wil wordt hier beschreven als de eenmakende kracht die het zintuiglijke apparaat van de mens verbindt met de buitenwereld, en die vervolgens de verschillende mentale vermogens van de mens verenigt."(150)

Arendt springt dan naar Duns Scotus (1266-1308) die dit wilsbegrip niet aan goddelijke genade, maar aan activiteit koppelt. Hij beschrijft hoe een mens vast kan komen te zitten in verschillende richtingen die de wil kan willen. Die die innerlijke verscheurdheid kan iemand alleen opheffen door de eindeloze hoeveelheid mogelijkheden te stoppen door een activiteit in gang te zetten. Het is als met de Schrödinger kat tot de kist open is kan de kat levend of dood zijn, maar wanneer de kist geopend is, is er nog maar een werkelijkheid over. Met de tegenstrijdigheid die hiermee opgeheven wordt, ontstaat het probleem van de vrijheid. Wij mensen zijn nu geworpen in vrijheid. Hier doen we afstand van het zoeken naar wat er met of voor ons bedoeld is en zetten we iets nieuws neer dat het bestaan doorbreekt zoals het tot op dat moment was. We overwinnen de impasse, maar krijgen onbedoeld en wellicht ook ongewild er vrijheid voor terug.

Willen is een nieuw begin kunnen maken

Daarmee heeft Arendt een denklijn in de filosofie gevonden die recht doet aan het idee van de denkende en willende mens die als een politiek handelend en dus ook verantwoordelijk wezen in de wereld kan staan. Wij hebben de toekomst in onze handen. (140)

Elk mens, geschapen in het enkelvoud, is een nieuw begin krachtens zijn geboorte; had Augustinus alle gevolgtrekkingen uit deze beschouwingen overdacht, dan zou hij de mensen niet gedefinieerd hebben als stervelingen, naar het voorbeeld van de Grieken, maar als "borelingen", en dan zou hij de vrijheid van de wil niet gedefinieerd hebben als liberum arbitrium of als de vrije keuze tussen willen en nillen, maar als de vrijheid waarover Kant het heeft in zijn Kritiek van de zuivere rede.

Kants "vermogen om spontaan een reeks in de tijd te beginnen" kan, "wanneer het in de wereld voorkomt, alleen een relatief eerste begin hebben", maar is nog steeds "een absoluut eerste begin, niet in tijd, maar in oorzakelijkheid".

De vraag wat dan de criteria zijn voor zijn keuzes en activiteiten zal ze nader moeten onderzoeken. Immers haar doel is om te onderzoeken of denken, het leven van de geest, een mogelijke tegenhanger kan zijn van de door haar zo gevreesde gedachtenloosheid. We weten nu dat ze niet zoekt naar een model van goed denken of willen dat overal en altijd kan worden toegepast. Ze wil een activiteit beschrijven die wij mensen uit moeten blijven oefenen om te voorkomen dat we onze menselijke waardigheid kwijtraken. De verdere analyse van *Het leven van de geest*, Willen en Oordelen, zullen in het voorjaar aan de orde komen.

Boeken bij deze colleges

- Arendt, H. (1877). *The Life of the Mind: The groundbreaking investigation on how we think*. New York/San Diego/London : Harourt.
- Arendt, H. (2002). *VITA ACTIVA: De mens: bestaan en bestemming (C. Houwaard, Vert.) (2e druk)*. Amsterdam: Boom.
- Arendt, H. (2005). *Totalitarisme (R. Peeters, & D. d. Schutter, Vert.)*. Amsterdam: Boom.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jeruzalem: A report on the banality of evil (5e druk)*. New York: The Penguin Group.
- Arendt, H. (2009). *De Menselijke Conditie (C. Houwaard, Vert.)*. Amsterdam: Boom.
- Arendt, H. (2012). *Denken: Het leven van de geest (D. d. Schutten, & R. Peeters, Vert.)*. Zoetermeer: Klement/Pelckmans.
- Arendt, H. (2014). *Oordelen, (D. d. Schutten, & R. Peeters, Vert.)* Zoetermeer: Klement Pelckmans.
- Arendt, H. (2016). *Oordelen, (D. d. Schutten, & R. Peeters, Vert.)*. Zoetermeer: Klement.
- Bregman, R. (2019). *De meeste mensen deugen*. Amsterdam: De Correspondent.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge : Cambridge University Press .
- Stangneth, B. (2017). *Het Kwade Denken (Van Veen , Rene vert.)* Atlas contact.
- Swaab, D. (2010). *Wij Zijn Ons Brein: Van baarmoeder tot alzheimer (3e druk)*. Amsterdam: Contact.
- Swaan, A. d. (2014). *Compartimenten van Vernietiging: Over genocidale regimes en hun daders (G. Wallinga, & A d. Swaan, Vert.)*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.
- Venmans, P. (2005). *De Ontdekking van de Wereld: Over Hannah Arendt*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Young-Bruehl, E. (2005). *Hannah Arendt: Een biografie (H. Groen, & G. Went, Vert.) (2e druk)*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Young-Bruhel, E. (2007). *Het Belang van Hannah Arendt (H. Groen, & G. Went, Vert.)*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.

Zimbardo, P. (2007). *Het lucifereffect*. Lemniscaat.