

Is er een weg, waar een wil is? (Inleiding van de vertalers)

Willen p9-15

Zoals *Denken* was *Willen* in eerste instantie bedoeld als een reeks voordrachten binnen het kader van de *Gifford Lectures* in Aberdeen. Omwille van gezondheidsproblemen heeft Arendt slechts één voordracht over de wil kunnen geven, maar ze heeft het manuscript nadien wel voltooid. Het werd na haar dood door Mary McCarthy persklaar gemaakt.*

Willen is dus een vervolg op *Denken*. We zien duidelijk dezelfde auteur aan het werk. Opnieuw neemt Hannah Arendt rustig de tijd voor haar onderzoek, opnieuw neemt ze een groot gedeelte van de geschiedenis van de filosofie onder de loep, zonder haar vraagstelling in encyclopedische geleerdheid te verstikken. Opnieuw laat Arendt de lezer delen in haar liefde voor literatuur en poëzie, opnieuw weet ze haar argumentatie op te smukken met pittige voorbeelden en bij wijlen grappige citaten. Zo schrikt ze er niet voor terug om in haar betoog het volgende argument van de Middeleeuwse denker Duns Scotus in te lassen: "Zij die de contingentie ontkennen, zouden moeten worden gefolterd, tot ze toegeven dat ze het mogelijk achten niet gefolterd te worden". Ook laat ze zich wel eens verleiden tot een sneer: vooral Epictetus en de Stoa in het algemeen moeten het ontgelden.

Net als in *Denken* wordt ook in *Willen* de klassieke filosofie onder het stof vandaan gehaald. Arendts lectuur werpt een verrassend nieuw en inspirerend licht op traditionele leerstukken over de wil die vaak een vertrouwde indruk wekken en vanzelfsprekend lijken, maar in feite door vergetelheid en betekenisloosheid bedreigd

* Zie het nawoord van Mary McCarthy.

pp10

worden: de ethische geschriften van Aristoteles, de diatriben van Epictetus, de brieven van Paulus, de theologische geschriften van Augustinus, Thomas van Aquino en Duns Scotus, de dialectiek van Hegel, Nietzsches leer van de *Übermensch* en Heideggers deconstructie van de wil. Het boek eindigt met een beschouwing over de Amerikaanse Revolutie: hoe hebben mannen van de daad zich tot de vrijheid verhouden?

De wil en de vrijheid: weinig onderwerpen hebben in de geschiedenis van de filosofie tot zo veel controverse geleid. Voor sommigen staat het vast dat wij over een vrije wil beschikken, en ligt daarin ook de enige mogelijkheid om ons in ethisch-politieke zaken verantwoordelijkheid toe te dichten. Voor anderen staat het vast dat deze verantwoordelijkheid alleen maar een verdichtsel is, en de wil een illusie; hun sterkste bezwaar luidt dat er voor het bestaan van de wil geen sluitend bewijs kan worden gegeven.

Immanuel Kant is erin geslaagd de aannemelijkheid van beide posities aan te tonen: de wereld van de verschijnselen wordt door het verstand verklaard aan de hand van de *a-prioricategorie* "causaliteit", die overal de werking van determinerende natuurwetten veronderstelt; de vrije wil maakt van deze fenomenale wereld geen deel uit omdat hij *noumenaal* is, dit wil zeggen door de rede enkel gedacht worden, en wel als een niet-natuurlijke oorzaak, die van bovenaf in de fenomenale wereld ingrijpt. De rede kan het bestaan van deze noumenale oorzaak niet bewijzen, hoogstens "postuleren". Ze moét deze oorzaak zelfs postuleren om de zinvolheid van het ethische handelen te vrijwaren.

Hoe kunnen we iemand voor zijn daden verantwoordelijk achten, zonder te veronderstellen dat hij ook anders had kunnen handelen en dus vrij was?

Inderdaad, de aanname van vrijheid staat gelijk aan de erkenning dat we ook anders hadden kunnen handelen, dat de geschiedenis een andere loop had kunnen nemen, kortom, dat het feitelijke en het noodzakelijke niet samenvallen. Toeval of contingentie is de prijs voor de vrijheid. Arendt maakt duidelijk dat de westerse cultuur in het algemeen en de filosofie in het bijzonder het daar vanouds ongemeen moeilijk mee hebben (gehad). Dit heeft ener-

pp11

zijds te maken met het project zelf van de filosofie: wie iets wil verklaren, zoekt naar oorzaken en wetmatigheden, legt een noodzakelijke structuur bloot. Anderzijds heeft dit te maken met de typisch menselijke ervaring die Henri Bergson beschrijft: in de terugblik verschijnt het verleden onvermijdelijk in de gedaante van de noodzaak. Hoe vaak zeggen mensen niet: "Het heeft niet anders gekund", "Het heeft zo moeten zijn"? Hiermee proberen ze hun eigen aandeel en verantwoordelijkheid in de loop der dingen te verdonkeremanen of zelfs uit te wissen, en presenteren ze zichzelf als slaafse handlangers van een anoniem noodlot of van hogere krachten. Erge dingen zijn blijkbaar makkelijker te aanvaarden als ze aan het noodlot kunnen worden toegeschreven, en groot geluk wordt blijkbaar minder broos als het niet aan het toeval te danken is. Bovenal lijkt het alsof de onomkeerbaarheid van het gebeurde alleen met noodzaak te rijmen valt.

Niet alleen het bestaan van de vrijheid is altijd controversieel geweest, dit geldt nog meer voor het bestaan van het wilsvermogen. Hoe contra-intuïtief dit ook moge lijken, Arendt beklemtoont het ontbreken van de wil in de Griekse filosofie: Aristoteles heeft het enkel over keuzevrijheid, *proairêsis*, dit wil zeggen de vrijheid om tussen twee of meer vooraf gegeven mogelijkheden te kiezen, om een van die mogelijkheden te verwerkelijken of te actualiseren. De wil die niet alleen kiest, maar zichzelf doelen stelt, doet volgens Arendt pas zijn intrede in onze cultuur met het christendom, en meer specifiek in de theologische bespiegelingen van apostel Paulus, aan wiens *Brief aan de Romeinen* Arendt een zeer indringend commentaar wijdt. In zijn poging om de woorden van Jezus uit te werken tot de officiële leer van een nieuwe religie, het christendom, ontdekt Paulus een nieuw soort "innerlijkheid", waar de Griekse mens niet mee vertrouwd was. Met het christendom ontstaat in het leven van de geest een nieuwe levensvorm. De wil is het antwoord op het goddelijke gebod, dat niet zegt "Gij zult doen", maar "Gij zult willen". Het volstaat niet passief Gods wet op te volgen, men moet actief aan Gods wet gehoorzamen, men moet deze gehoorzaamheid actief "willen". De ontdekking van de wil is dus de uitkomst van een gebod dat vrijwillige onderwerping eist.

pp12

En meteen ontspint zich in deze nieuwe innerlijkheid een meedogenloze strijd. Plato omschreef het denken als een gesprek met zichzelf, dat in het teken van de harmonie staat; Paulus stoot daarentegen op de gespletenheid van de wil: "Ik doe niet het goede dat ik wil, maar het kwade dat ik niet wil". Dit conflict wordt door Augustinus hernomen en verder uitgediept. Waar Paulus het conflict nog voorstelt als een strijd tussen de geest en het "vlees", situeert Augustinus het conflict in de geest zelf: "De geest beveelt het lichaam en wordt terstond gehoorzaamd; de geest beveelt zichzelf en stoot op verzet." Elke wil roept met andere woorden een tegenwil of onwil op. Elk "ik-wil" is tegelijk een "ik-wil-niet", met dien verstande dat het "ik-wil-niet" geen afwezigheid van de wil betekent, maar een negatieve wil. Het Latijn heeft hiervoor twee werkwoorden, *veile* en *nolle*, die we vertaald hebben door *witten* en *nillen*. (Zie hiervoor de voetnoot van de vertalers in hoofdstuk 2, §8.) Deze verscheurdheid, die zo bepalend is in Arendts analyse, meenden we te herkennen in het aangrijpende beeld van Mark Manders, dat we daarom voor de omslag van deze vertaling hebben gekozen.

Het is Arendts buitengewone verdienste dat ze, in haar deconstructieve lezing van de geschiedenis van het wilsbegrip, de theologische herkomst van de wil heeft blootgelegd. Daardoor heeft ze, wellicht tot haar eigen verrassing, de reden ontdekt waarom de hele traditie gestruikeld is over het moeilijke samengaan van wil en vrijheid. Tijdens dit proces komen heel wat vragen aan het licht waarop Arendt, naar eigen zeggen, geen eenduidig antwoord kan geven: hoe valt de wil, die zich laat kennen als een bevelende instantie, te rijmen met vrijheid? Hoe te voorkomen dat de gebiedende wil zich ontwikkelt tot heerszucht en controledwang? Hoe kan een dergelijke wil de oorsprong van het handelen vormen?

Wat het samengaan van wil en vrijheid betreft, staat Arendt stil bij twee antwoorden die in de loop van de geschiedenis van de filosofie uitgewerkt zijn. Het moderne antwoord vindt ze bij Nietzsche en Heidegger. Voor Nietzsche is de wil onvermijdelijk een wil-tot-macht. Daarom onderzoekt hij de mogelijkheid om

pp13

de wil te vervangen door een *Lebembelijung* en *amor fati*: de mens is alleen vrij als hij bereid is tot een aanvaarding van een "eeuwige terugkeer" en ertoe komt het leven onvoorwaardelijk te beamen en te zegenen. Ook voor Heidegger, die Nietzsche aandachtig gelezen heeft, leidt de wil onvermijdelijk tot heerszucht en controledwang. Deze gedachte ligt aan de basis van zijn kritiek op het technologische bestel. Van dit bestel, dat volgens Heidegger het laatste stadium van de metafysica uitmaakt, kunnen we ons alleen bevrijden als we de wil opgeven en de *Gelassenheit* leren beoefenen. Het Middeleeuwse antwoord van Augustinus en Duns Scotus heeft ontegensprekelijk Arendts voorkeur. Beide filosofen stellen dat de wil alleen "geheeld" kan worden — bevrijd van zijn gespletenheid, die door de bevelstructuur veroorzaakt wordt — als hij zich tot liefde omvormt. Door deze omvorming wordt de rusteloosheid van de wil, die een object najaagt, tot bedaren gebracht. De liefde vormt de beweging van het najagen om tot een "verwijlen bij", dat zich het object niet toe-eigent: de liefde verzoent de rust van het verwijlen met de beweging van het najagen. Ze is dus een beweging die rust vindt in zichzelf. Arendt steekt haar lof voor deze gedachte, die bij Scotus haar zuiverste uitwerking krijgt, niet onder stoelen of banken. Ze ontdekt in Scotus' concept van de liefde een gedachte die niet alleen zeer oorspronkelijk is, "zonder precedent", maar die helaas in de geschiedenis van de filosofie ook "zonder vervolg" is gebleven. Er is nog een andere reden die Arendts bewondering voor Scotus verklaart: hij is een van de weinige filosofen die bereid is de contingentie als prijs voor de vrijheid te betalen. Scotus' ontologische voorkeur voor het contingente boven het noodzakelijke gaat zover dat hij zelfs Gods handelen, dus ook zijn schepping, als contingent beschouwt. God had de wereld ook niet kunnen scheppen, of Hij had een àndere wereld kunnen scheppen. De moeilijkheden waarmee de filosofie worstelt in haar uiteenzetting van de wil brengen Arendt ertoe om haar licht elders op te steken: niet bij denkers, maar bij wat ze "mannen van de daad" noemt. Daarmee bedoelt ze in de eerste plaats de *Founding*

pp14

Fathers, de grondleggers van de moderne Amerikaanse republiek, die ze ook in haar boek *On Revolution* al met onverholen bewondering heeft bestudeerd. Arendt komt echter tot de verrassende ontdekking dat ook deze mannen van de daad, die een revolutie ontketend hebben, terugschrikken voor de afgrond van de vrijheid, de afgrond van de pure spontaneïteit, en voor het nieuwe dat door de wil in de wereld wordt gebracht. Ze begrijpen de revolutie niet als een radicaal nieuw begin, maar als een terugkeer of hergeboorte (of "renaissance"). Terwijl ze de archieven van de Oudheid doorzoeken, komen ze niet in opstand tegen de "oude wijsheid" die luidt dat "de redding altijd van het verleden komt": de republiek die ze stichten, zien ze als een "herstichting van Rome" en niet als "de stichting van een nieuw Rome". Arendt is zelf verwonderd, om niet te zeggen ontgoocheld door de bevinding dat ook de mannen van de daad het nieuwe enkel beschouwen en kunnen verantwoorden als een verbeterde heruitgave van het oude.

De lange zoektocht naar de wil wordt op de achtergrond onafgebroken vergezeld door de ontvullende, ja heikele vraag: hebben wij een wil nodig om te handelen, om iets nieuws in de wereld op gang te brengen? Is het in dit opzicht niet significant dat Arendt in *The Human Condition* met geen woord over de wil rept? Het is blijkbaar mogelijk een theorie van het handelen te ontwikkelen zonder op het probleem van de wil te stoten. Het lijkt ons onweerlegbaar dat Arendt meer om vrijheid en contingentie geeft dan om de wil. In *Willen* stelt ze dat de bewegingsvrijheid de oudste vorm van vrijheid is; ze verwijst hierbij naar een oud, prefilosofisch woord: "*eleutheria*". De (mogelijke, altijd betwistbare) etymologische wortel van dit woord is: "*eleuthein hopôs erō*", "gaan waar ik wil". Arendt leidt hieruit af dat vrijheid in eerste instantie begrepen werd als bewegingsvrijheid, maar ook eerder als "ik-kan" dan als "ik-wil". Ze vindt een bevestiging van deze gedachte bij de theoreticus van de moderne democratie, Charles de Montesquieu, voor wie politieke vrijheid — in tegenstelling tot filosofische vrijheid die immers uit de theologie stamt — niets te maken heeft met "willen", maar daarentegen alles met "wij-kunnen". De wil is en

blijft een filosofische categorie; de vrijheid (en de macht) om te handelen daarentegen stammen uit de ervaring met het politieke domein.*

Arendt blijft een voorbehoud maken bij de wil als filosofische categorie, maar is resoluut in haar poging om de twee met de wil gerelateerde begrippen, vrijheid en contingentie, te redden. Ze legt de filosofische traditie ten laste dat ze met het wilsbegrip de vrijheid en de contingentie heeft toegedekt door de wil aan de noodzaak te binden. Vrijheid en contingentie hangen voor Arendt samen met de menselijke conditie van de nataliteit. Alleen de vrijheid laat de mens als nieuwkomer altijd opnieuw beginnen; alleen de mens die altijd opnieuw begint, is vrij. Dat begin is per definitie toekomstgericht, het maakt plaats voor het onzekere, het ongekende en het onverwachte, en wordt dus door contingentie getekend. Waar het denken de geest op het verleden richt en de gebeurtenissen in een noodzakelijk verloop plaatst, daar treedt de wil in het leven van de geest op als het orgaan van de toekomst dat de openheid op het nieuwe en het onvoorspelbare belichaamt en de mogelijkheid van een begin hoedt.

*. Deze gedachte heeft Arendt voor het eerst uitgewerkt in haar essay "Wat is vrijheid?", opgenomen in de bundel *Tussen verleden en toekomst*, Leuven, Garant, 1994.