

# Voorbij Zelfbeheersing

Akrasia als Ervaring van de Begrensdheid van het Individu  
en Oproep tot Handelen

door

Lars van Koningsveld

Lars van Koningsveld

14 oktober, 2023

Onder begeleiding van dr. J.P. Kloeg en dr. A.W. Prins

Erasmus Universiteit Rotterdam

Erasmus School of Philosophy

Masterscriptie

20.220 woorden

Student nummer 436141

# Inhoudsopgave

1	Inleiding .....	4
2	Aristoteles: Akrasia en Eudaimonia .....	6
2.1	Een voorlopige definitie van akrasia .....	7
2.2	Het raadsel van akrasia .....	8
2.2.1	Hekôn .....	8
2.2.2	Prohairesis .....	10
2.3	Herdefinitie van akrasia .....	13
2.3.1	Twee vormen van akrasia .....	17
2.4	Noodzakelijkheid van akrasia .....	18
2.4.1	Telos .....	19
2.4.2	Eudaimonia .....	22
2.4.3	Deugdzaamheid en genot .....	24
2.5	Het individu in zijn eenzame moeras .....	27
3	Hannah Arendt: Vrijheid en de Ander .....	32
3.1	Geschiedenis van de vrijheid .....	32
3.1.1	De vrijheid van het handelen .....	32
3.1.2	De ontdekking van de wil .....	34
3.1.3	Van wilsvrijheid naar soevereiniteit .....	39
3.1.4	Akrasia en soevereiniteit .....	41
3.2	Het handelen .....	42
3.2.1	Grieken en Romeinen over handelen .....	43
3.2.2	Arbeid, werk en handelen .....	45
3.2.3	Nataliteit .....	49
3.2.4	Pluraliteit .....	52
3.2.5	Het individu en moraliteit .....	55
3.3	Moed en vrijheid .....	58
4	Vorbij Soevereiniteit: de Akrates in de Buitenlucht .....	59
4.1	Hikikomori .....	61
5	Conclusie .....	62
6	Bibliografie .....	64

# 1 Inleiding

Wanneer het ons op onze vrije dag niet lukt om te doen wat we eigenlijk willen, merken we dat we door een gebrek aan zelfbeheersing nog steeds onvrij zijn. Wanneer we er vervolgens achter komen dat het kweken van zelfbeheersing geen optie is, worden we gedwongen om een ander begrip van vrijheid te vormen en onszelf opnieuw te oriënteren in de wereld.

In deze scriptie presenteer ik een kritiek op de wijdverbreide interpretatie van onbeheerstheid (oftewel, *akrasia*) als iets wat op het niveau van het individu opgelost moet worden. Deze kritiek bestaat enerzijds uit een uiteenzetting van de noodzakelijkheid die gepaard gaat met het individuele handelen, en anderzijds uit het aantonen van de corruptie van het onderliggende vrijheidsbegrip van zelfbeheersing. Aan het einde van de scriptie heeft de lezer een nieuwe manier om *akrasia* te interpreteren, zodanig dat hij zijn *akrasia* niet hoeft te ontkennen en toch zijn mogelijkheid tot vrijheid behoudt.

In het eerste deel van de scriptie zal ik beargumenteren waarom het in principe onmogelijk is om op eigen kracht aan *akrasia* te ontsnappen. Dat zal ik doen door aan te tonen dat er in *akrasia* twee fundamentele begrensdheden van het individu zijn te ontdekken: de onmacht van het individu en zijn onvermogen zijn eigen doel te bepalen. Ik ontleen het begrip van *akrasia* aan Aristoteles.

In het tweede deel zal ik Hannah Arendt volgen in haar kritische beschouwing van ons vrijheidsbegrip. Vrijheid is geen staat die je bereikt als je volledige zeggenschap hebt over wat je doet (soevereiniteit), maar een eigenschap van het handelen waarin een persoon in het publieke domein laat zien wie hij is.

Ik hoop met deze scriptie een goede onderbouwing te geven waarom we, als we waarachtig vrij willen zijn, minder aandacht zouden moeten besteden aan onszelf en in plaats daarvan ons allemaal naar buiten zouden moeten richten op de wereld die we delen. Deze wereld heeft onze aandacht immers hard nodig, misschien wel meer dan ooit. Deze scriptie mag beschouwd worden als aandeel aan de kritiek op het individualistische denken dat, hoewel het ons veel heeft gebracht, ons nu in naam van een schijnvrijheid drijft tot de onwil om samen te werken in het aanpakken van de vele vraagstukken waar we als mensheid voor staan.

Het lijkt me raadzaam om vooraf een korte aantekening te maken wat betreft de rol van de psychologie in dit verhaal. Akrasia kan in de huidige tijd goed worden verklaard door middel van het bestuderen van akratisch handelen en het berekenen van de correlaties met interne biochemische processen, gedachtepatronen en andere factoren die invloed hebben op ons gedrag, zoals onze opvoeding, eventuele angststoornissen, onze directe omgeving, depressieve klachten of middelengebruik. Op het gebied van het verklaren van het onderliggende mechanisme van akrasia is de psychologie daarom beter geschikt dan de filosofie. Dat is dan ook niet waar het in deze scriptie om draait.

De waarde van de filosofie binnen het thema van akrasia bestaat in het blootleggen van de conceptuele ‘bewegende delen’ in hoe wij over akrasia denken, wat de onderliggende aannamen zijn van dat denken en hoe deze in verhouding staan tot andere conceptuele elementen, met name het vrijheidsbegrip. Zo'n exercitie kan leiden tot een verandering in de leefwijze van de lezer of zelfs en effectieve cultuurkritiek die leidt tot een paradigmawisseling in het collectieve denken. Echter is een dergelijk effect zelfs in de professionele filosofie relatief zeldzaam en hoop ik vooral dat deze scriptie iets bevat wat de lezer raakt.

## 2 Aristoteles: Akrasia en Eudaimonia

Het doel van dit hoofdstuk is tweevoudig: (a) het thematiseren van akrasia, met name binnen de context van de eudemonistische ethiek van Aristoteles en (b) het uitlichten van de begrensdheden van het individu in zijn handelen: zijn beperkte macht en zijn onvermogen zijn eigen doel te bepalen. Met behulp van de belangrijke begrippen *telos* (intrinsiek doel), *prohairesis* (het proces van het veranderen van je verlangens) en *hekôn* (uit eigen beweging) zal ik laten zien dat de voordehandliggende interpretatie van akrasia ten prooi valt aan wat ik ‘laarsluslogica’ zal noemen: Aristoteles maakt de akrates individueel verantwoordelijk voor zijn akrasia, ook al is de akrates per definitie te zwak om zijn akrasia te overwinnen.

Naast dat Aristoteles de eerste is die een systematische reflectie van dergelijk formaat heeft geschreven op akrasia, is er nog een goede reden waarom ik gekozen heb om de *Ethica* te nemen als uitgangspunt: ik meen dat het Aristotelische denken over akrasia goed aansluit bij het populaire denken over akrasia. In een samenleving waarin Zzp’ers en zelfhulpmedia blijk geven van een moeilijk te ontkennen cultureel individualisme valt de benadering van Aristoteles allerminst uit de toon. Zoals eerder aangegeven, ziet Aristoteles het probleem van akrasia als een probleem dat dient te worden opgelost op het niveau van het individu. Bovendien is de strategie waarvoor Aristoteles pleit – het veranderen van je verlangens middels de gewoonten – zeer populair. Blijf herhaaldelijk beheerst handelen, en je zult zelfbeheersing ontwikkelen; blijf herhaaldelijk deugdzaam handelen, en je zult een deugdzaam mens worden. Met de nodige voorspoed bereik je dan het volmaakt gelukkige leven: eudaimonia. Dit is een versimpelde, doch niet incorrecte weergave van de boodschap van de *Ethica*, maar had ook zomaar de inhoud kunnen zijn van een reeds verschenen zelfhulpboek (denk bijvoorbeeld aan *Atomic Habits* van James Clear).<sup>1</sup> Hierom is de *Ethica* van Aristoteles een geschikt uitgangspunt in een scriptie die het hedendaagse denken over akrasia bedoelt te verbreden.

---

<sup>1</sup> Clear, *Atomic Habits*.

## 2.1 Een voorlopige definitie van akrasia

Akrasia is een Oudgriekse samentrekking van *a-* (niet) en *kratos* (kracht, macht). De akrates staat machteloos tegenover zichzelf. Aristoteles beschrijft akrasia in de *Ethica Nicomachea* hoofdzakelijk door een uiteenzetting te geven van wat hij beschouwt als de belangrijkste gangbare opvattingen van zijn tijd.<sup>2</sup> Deze neemt hij als startpunt van zijn onderzoek en deze kunnen, naar ik meen, in deze scriptie goed gebruikt worden voor het vormen van een pretheoretische definitie van akrasia. Er volgt nu een greep uit de gangbare opvattingen zoals Aristoteles deze heeft beschreven.

De akrates wijkt gemakkelijk af van ‘de slotsom van zijn redenering’.<sup>3</sup> Ook al ‘weet hij dat het slecht is’ wat hij doet, ‘onder invloed van zijn hartstocht’ doet hij het toch.<sup>4</sup> De akrates weet dus wat hij moet doen, maar laat zich van zijn stuk brengen door zijn verlangens. Hij is zijn hartstochten niet de baas. Een hoofdstuk later impliceert Aristoteles dat men pas akratisch handelt als men dat ‘uit eigen beweging’ doet.<sup>5</sup>

In hoofdstuk vijf geeft Aristoteles een voorbeeld van akrasia, namelijk het proeven van iets zoets.<sup>6</sup> Zijn voorbeeld komt op het volgende neer.<sup>7</sup> Je hebt drie uur aan één stuk gewerkt aan het schrijven van een artikel, dus je bent toe aan een pauze. Je staat op, loopt de keuken binnen en opent de koelkast. Daar staat een gebakje die nog over is gebleven van het verjaardagsfeestje dat je gisteren hebt gevierd. Je weet dat het gebakje slecht is voor je tanden; je weet dat je kort na het op te hebben gegeten

---

<sup>2</sup> EN VII.1145 b 5–10. De citaten uit de *Ethica Nicomachea* zijn ontleend aan de uitgave van de *Ethica* door de Historische Uitgeverij. Dit betekent dat de verwijzingen niet op het niveau van individuele regels gedaan konden worden.

<sup>3</sup> EN VII.2.1145 b 10–15.

<sup>4</sup> EN VII.2.1145 b 10–15.

<sup>5</sup> EN VII.3.1146 a 5–10.

<sup>6</sup> EN VII.5.1147 a 25–1147 b 1.

<sup>7</sup> Het volledige citaat: ‘Gesteld bijvoorbeeld “alles wat zoet is moet men proeven” en “dit hier is zoet”, gezegd van een specifiek ding, dan moet wie daartoe in staat is zonder dat iets hem weerhoudt dat noodzakelijkerwijs meteen ook proeven. Wanneer in iemands geest dus enerzijds de universele mening aanwezig is die hem verbiedt te proeven en anderzijds de universele mening: “alles wat zoet is is lekker” en de minor: “dit ding is zoet” – en de tweede universele mening wordt daadwerkelijk gebruik – en wanneer er tegelijkertijd ook een begeerte is, dan spoort de eerste universele mening hem wel aan dat object te vermijden, maar de begeerte drijft hem ernaartoe; want zij kan de verschillende lichaamsdelen in beweging zetten.’ EN VII.5.1147 a 25–1147 b 1.

waarschijnlijk een ‘suikerdip’ zult krijgen die je in je werk zal belemmeren; je hebt gisteravond een artikel gelezen dat overmatige suikerconsumptie leidt tot een verhoogde kans op chronische ziekten; je wilt graag afvallen en weet dat een gebakje dat doel niet ten goede komt. Kortom: al met al ben je sterk van mening dat het beter is om zoetigheid te laten staan. Toch pak je het gebakje uit de koelkast.

Uit de beschrijving van de gangbare opvattingen over akrasia en het voorbeeld dat Aristoteles geeft van een akratische handeling kunnen we drie componenten van akrasia onderscheiden die samen een voorlopige definitie van akrasia vormen. Ten eerste is een akratische handeling ongedwongen. De handeling moet ‘uit eigen beweging’ gedaan worden, anders zou het geen akratische handeling meer zijn, maar slechts een gedwongen handeling. Ten tweede is een akratische handeling altijd een bewuste handeling. De akrates weet wat hij doet, maar hij laat zich verleiden door zijn hartstochten. Ten derde is een akratische handeling irrationeel. De akrates doet iets wat tegen zijn eigen overtuigingen ingaat. Deze drie componenten geven ons de voorlopige definitie van akrasia: een akratische handeling is vrij, bewust en irrationeel.

## 2.2 Het raadsel van akrasia

Het oude vraagstuk van de denkbaarheid van akrasia bestaat erin hoe het mogelijk is dat iemand tegelijkertijd vrij, bewust en irrationeel handelt. Dit is ook het vraagstuk dat Aristoteles behandelt in zijn boek. Om zijn conclusie uit te pakken zal ik de drie elementen van akrasia langslopen: wat het betekent om

1. vrij te handelen,
2. bewust te handelen en
3. irrationeel te handelen.

Het zal snel duidelijk worden dat deze elementen intrinsiek met elkaar verbonden zijn in het denken van Aristoteles.

### 2.2.1 Hekôn

Te beginnen met het vrij handelen. Hiervoor gebruikt Aristoteles het Griekse begrip *hekôn*, wat in de Nederlandse vertaling van de *Ethica* wordt gedefinieerd als volgt:



‘Uit eigen beweging’, opzettelijk: gezegd van een handelen op grond van impulsen die voortkomen uit de handelende persoon zelf en dat men daarmee kan karakteriseren als intentioneel (1113 b 22–1114 a 12).

Daaronder kunnen ook impulsen vallen die het handelen een onvrijwillig karakter geven (1110 a 5–1110 b 17). Vrijwillig is een handeling als zij ‘van ons afhangt’ (1113 b 7–14).<sup>8</sup>

Hekôn duidt een handeling zonder externe dwang aan. Met interne dwang moeten we iets voorzichtiger zijn, omdat dat een notie is die Aristoteles niet op dezelfde manier leek te erkennen als wij tegenwoordig doen. Hij schrijft in hoofdstuk drie: ‘Een handeling is gedwongen als de oorsprong buiten de persoon ligt, en wel zo dat de handelende persoon – of beter gezegd, de persoon die de handeling ondergaat – er part noch deel aan heeft.’<sup>9</sup> Elke handeling is hekôn waarvan de oorsprong binnen de persoon ligt, ook al gaat het om een bron die tegenwoordig gezien wordt als iets waar je geen invloed op hebt (denk bijvoorbeeld aan een verslaving of een woedeaanval).

Hekôn is een te eng begrip om recht te doen aan ons idee van een vrije handeling. Wij zouden diegene die wordt geplaagd door thalassafobie (irrationele angst voor zeeën en oceanen) niet snel beschuldigen van nalatigheid als hij niet het water inspringt om een verdrinkend kind te redden. Toch zou Aristoteles beweren dat deze handeling volledig uit eigen beweging is. Het begrip hekôn lijkt daarom op zichzelf beschouwd onvoldoende voor de doeleinden van deze scriptie.

Voor het uitsluiten van interne dwang zullen we dus een ander begrip moeten gebruiken. Een akratische handeling moet niet alleen uit de akrates zelf komen, het moet ook zijn eigen vrije keuze zijn. De beste manier om dit aan te vliegen is door op te merken dat de drie componenten van akrasia niet zo helder en welonderscheiden zijn als ik in eerste instantie deed overkomen. Want: hoe vrij is een keuze als deze niet bewust is? En hoe bewust kan een handeling zijn als deze lijnrecht tegen je eigen overtuigingen ingaat? En ten slotte, kan een handeling wel werkelijk tegelijkertijd vrij en irrationeel zijn? Ook in het denken van Aristoteles zijn de drie componenten van akrasia met elkaar

---

<sup>8</sup> Aristoteles, *Ethica*, 339.

<sup>9</sup> *EN* III.1109 b 35–1110 a 1–5.

verweven. Daarom zal ik vanaf nu de term vrij en bewust onder één noemer vatten: opzettelijk. De akratische handeling is een opzettelijke irrationele handeling.

Maar dan zitten we met het volgende probleem: er bestaat een schijnbaar onlosmakelijke verband tussen opzettelijkheid en rationaliteit in het handelen, die op zichzelf problemen oplevert voor de denkbaarheid van akrasia. De akratische handeling als opzettelijk en irrationeel klinkt als een oxymoron. Om het fenomeen akrasia te ‘redden’ zullen we dus genoodzaakt zijn om de definitie aan te passen, iets wat Aristoteles ook doet in de loop van het zevende boek van de *Ethica*. Maar eerst zal ik bespreken wat Aristoteles verstaat onder het opzettelijke handelen. Om dit uiteen te zetten zal ik beginnen bij de kern van het verhaal: het onderliggende proces *prohairesis*.

### 2.2.2 Prohairesis

Prohairesis is een begrip dat geen goede vertaling kent naar het Nederlands. De definitie luidt als volgt: prohairesis is het proces van het veranderen van je verlangens.<sup>10</sup> In ‘The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics’ zet Charles Chamberlain uiteen waarom hij meent dat dit de juiste definitie is, en conventionele vertalingen als ‘doelbewuste keuze’, ‘intentie’ of ‘keuze’ tekortschieten. In de Nederlandse vertaling van de *Ethica* vinden we zo’n ‘gebrekkige’ definitie.

Prohairesis. ‘Bewuste keuze’: het resultaat van (a) het verlangen naar een goed als doel in zichzelf (1111 b 26) en (b) ‘beraad’ (*bouleusis*) (1112 B 15-17) over de middelen om het doel te bereiken (1142 a 31-1142 b 33). Inbegrepen is de ‘intentie’ die in een keuze tot uiting komt (1139 a 22-1139 b 5, 1178 a 34-1178 b 2). (...) De intentie verwijst (..) naar het motief, de ‘houding’ die het handelen inspireert.<sup>11</sup>

De reden dat deze en vergelijkbare vertalingen en definities van prohairesis niet helemaal kloppen is dat ze altijd maar een deel van het gehele proces aanduiden, beweert Chamberlain.<sup>12</sup> Prohairesis bestaat volgens hem namelijk uit drie elementen:

1. de bewuste keuze om een verlangen te veranderen,

---

<sup>10</sup> Chamberlain, ‘The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics’, 157.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Ethica*, 341.

<sup>12</sup> Chamberlain, ‘The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics’, 154.

2. het handelen naar die bewuste keuze en
3. het succesvol veranderen van dat verlangen.<sup>13</sup>

In de eerder gegeven definitie in de Nederlandse vertaling van de *Ethica* wordt weinig vermeld over het handelen, en niets over het volbrengen van het veranderproces.

Chamberlain stelt zelf de vertaling voor naar het Engelse *commitment*.<sup>14</sup>

Hiermee meent hij een begrip te hebben gevonden met min of meer dezelfde betekenis. Immers kunnen we overal waar we prohaireisis bedoelen, commitment schrijven. Dat kan niet met andere vertalingen (bewuste keuze, doel, intentie, keuze, wil) omdat deze in sommige contexten goed passen, maar in andere contexten de plank volledig misslaan. De ironie wil dat commitment, net als prohaireisis, geen goede Nederlandse vertaling kent. Men komt uit op ‘toewijding’, ‘belofte’, ‘voornemen’ of ‘afpraak’. Geen van deze begrippen kan hetzelfde gebruikt worden als het veelzijdigere commitment. Om deze reden kies ik ervoor om de term prohaireisis te blijven gebruiken.

Om prohaireisis te concretiseren geeft Chamberlain het voorbeeld van het stoppen met roken:

*[A]fter smoking for twenty years and enjoying it, I finally accept the medical evidence, the urgings of my friends, the physical symptoms I have, and decide to stop smoking. Perhaps I find a new cure, or have a religious experience, or a brush with death, or start jogging, or my wife beats me in tennis. For whatever reason, I undertake to end my habit of smoking; in Aristotle's terms, I am undertaking to change my desires, or form a new one. For several months, it is difficult – perhaps I taper off, perhaps I go ‘cold turkey’. I may have a cigarette at a party, and regret it the next day. In spite of the pain and the backsliding, by the end of one year or five years, I have totally given up smoking. We may say that I have changed desire, or formed a new one. I no longer desire to smoke and I even find the smell of cigarette smoke nauseating.*<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Chamberlain, 152–153.

<sup>14</sup> Chamberlain, 155.

<sup>15</sup> Chamberlain, 152–153.

De drie elementen van prohairesis zijn hier duidelijk zichtbaar. Er is (1) een fase waarin wordt besloten om een verlangen te veranderen, (2) iets wordt gedaan om dat verlangen te veranderen en (3) een moment waarop deze verandering wordt bereikt. Prohairesis is dus niet simpelweg de weloverwogen keuze om je anders te gedragen, het is ook het (vaak hobbelige) pad richting nieuw gedrag en aansluitend nieuwe verlangens.

Prohairesis en akrasia zijn zo nauw met elkaar verbonden, dat we kunnen zeggen dat akrasia het moment is dat prohairesis faalt.<sup>16</sup> Zo beschouwd verkrijgt akrasia dus haar betekenis *door* prohairesis. Als we kijken naar het voorbeeld van Chamberlain zien we dat hij (de fictieve Charles Chamberlain, niet de auteur) een terugval heeft en een sigaret opsteekt op een feestje. Chamberlain (de auteur) beschrijft dit moment als een akratische handeling.<sup>17</sup> Akrasia verleent in het denken van Aristoteles haar betekenis aan het meer centrale idee binnen zijn actietheorie: akrasia is een (tijdelijke) mislukking van prohairesis.

Prohairesis wordt in de *Ethica* ook wel omschreven als een *orexis bouleutikê*, dat wil zeggen, een proces waarin er aan de hand van een beraad (*bouleusis*) een verlangen (*orexis*) wordt veranderd.<sup>18</sup> Maar hoe werkt deze bouleusis, dit beraad, en hoe staat het in verhouding tot het opzettelijke handelen?

Het kenmerkende aan hoe Aristoteles tegen het opzettelijke handelen aankijkt – in tegenstelling tot gedwongen handelingen of het handelen naar je verlangens – is dat hij de handeling zelf beschouwt als een directe conclusie op een praktische redenering.<sup>19</sup>

Een praktische redenering bestaat voor Aristoteles uit een majorpremissie en een minorpremissie, die respectievelijk uitspraken zijn over iets algemeen en iets bijzonders. Eerder besprak ik Aristoteles' voorbeeld van het proeven van iets zoets. In het directe (vertaalde) citaat van Aristoteles zien we duidelijk de logische structuur terug van minor- en majorpremissen: ‘Gesteld bijvoorbeeld “alles wat zoet is moet men proeven” en “dit hier is zoet”, gezegd van een specifiek ding, dan moet wie daartoe in staat is zonder dat iets hem weerhoudt dat noodzakelijkerwijs meteen ook proeven.’<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> *EN* VII.1.1145 b 8–17.

<sup>17</sup> Chamberlain, ‘The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics’, 153.

<sup>18</sup> Chamberlain, 150–151.

<sup>19</sup> Zie: *EN* VII.5.1147 a 25–30.

<sup>20</sup> *EN* VII.5.1147 a 25–30.

Uit de minor ‘dit hier is zoet’ en de major ‘alles wat zoet is moet men proeven’ komt de conclusie ‘ik moet dit proeven’.

Praktische conclusies leiden in de actietheorie van Aristoteles direct tot een handeling. Ze zijn niet alleen in theorie ‘verplicht’, maar in de praktijk noodzakelijk. In de rest van de tekst van Aristoteles komt duidelijk naar voren dat hij met ‘noodzakelijkerwijs moeten proeven’ niet alleen bedoeld dat degene die de praktische conclusie trekt het zonder uitzondering in de praktijk brengt. De ziel wordt namelijk bewogen door praktische redeneringen: ‘Wanneer de combinatie van deze twee premissen nu resulteert in één stelling, dan moet de ziel, net zoals zij in het geval van een theoretische redenering de conclusie moet bevestigen, in het geval van praktische premissen onmiddellijk tot handelen overgaan.’<sup>21</sup> Er bestaat dus een noodzakelijk verband tussen een praktische redenering en het handelen.

Het gebrek aan een ‘scharnierpunt’ tussen het praktische redeneren en het handelen waarop prohairesis stuk kan lopen maakt akrasia in de huidige definitie onmogelijk.<sup>22</sup> We hebben een nieuwe definitie nodig van akrasia.

### 2.3 Herdefinitie van akrasia

Om akrasia denkbaar te maken, geeft Aristoteles in hoofdstuk vijf van boek zeven een herdefinitie: akrasia is een tijdelijke verstandsverbijstering. Aristoteles maakt onderscheid tussen de volgende twee manieren van weten: men kan kennis alleen bezitten of deze kennis ook effectief gebruiken. Of men kennis effectief gebruikt, hangt af van de invloed van het begerende principe in de ziel: ‘Wie onder invloed van zijn hartstocht staat, heeft dus de mening [te weten, de majorpremissie] ofwel helemaal niet, of hij heeft haar niet in de zin dat hij haar kent maar dat hij haar uitspreekt zoals iemand in dronkenschap de verzen van Empedocles declameert.’<sup>23</sup> En: ‘Iemand kan

---

<sup>21</sup> *EN VII.5.1147 a 25–30.*

<sup>22</sup> Voor de lezer die zich afvraagt wat dit scharnierpunt zou kunnen zijn: wat hier mist, is de wil. Prohairesis kan niet worden geïntervenieerd door de wil van het individu die zegt ‘dit wil ik niet’, omdat deze faculteit in het denken van Aristoteles over akrasia nog niet voortkomt. De wil is een ontdekking in de geschiedenis na Christus, meer dan driehonderd jaar nadat Aristoteles stierf. Op de ontdekking van de wil kom ik in het hoofdstuk over Hannah Arendt nog uitgebreid terug.

<sup>23</sup> *EN VII.5.1147 b 10–15.*

bijvoorbeeld weten dat droog voedsel goed is voor ieder mens en dat hijzelf een mens is, of dat een bepaald soort voedsel droog is; maar of dat bepaalde voedsel tot die soort behoort, dat weet hij niet *of daar denkt hij niet daadwerkelijk aan* (schuindrukking LvK). Tussen deze twee manieren van weten bestaat een werkelijk onmetelijk verschil.<sup>24</sup> Ik meen dat de toevoeging ‘daadwerkelijk’ hier van belang is, omdat deze precies duidt op de nuance die Aristoteles probeert aan te brengen in ons kennisbegrip. De akrates kan zich wel *bedenken* waarom hij niet moet doen wat hij gaat doen, maar hij *beseft* het zich niet. Wanneer hij een gebakje uit de koelkast pakt is het niet zo dat hij opeens is vergeten waarom het ongezond is voor hem; deze overtuigingen hebben simpelweg al hun overtuigingskracht verloren, waardoor deze niet gebruikt kunnen worden in de praktische overweging die hem uiteindelijk bewegen. Deze tijdelijke verstandsverbijstering zorgt ervoor dat de akrates handelt in strijd met zijn eigen overtuigingen.

Als we het bovenstaande in logisch schema weergeven, ziet dit er als volgt uit:

- P1. Alles wat zoet is moet men proeven.
- P2. Dit hier is zoet.
- P3. Alles wat zoet is, is slecht voor de gezondheid.

Het verlangen naar het zoete beweegt ons volgens Aristoteles om major-premissie P3 buiten beschouwing te laten en P1 en P2 te gebruiken voor een eenvoudige modus ponens.<sup>25</sup>

- P1. Alles wat zoet is moet men proeven.
- P2. Dit hier is zoet.
- C. Dit hier moet ik proeven.

Dit is de wijze waarop je kunt weten dat zoetigheid slecht is voor de gezondheid, maar tegelijkertijd het gebakje uit de koelkast kunt nemen. Akrasia is alleen denkbaar als we aannemen dat er overtuigingen buiten beschouwing worden gelaten.

De akrates en de enkrates verschillen dus enkel van elkaar in de overtuigingen die ze meenemen in het beraad dat voorafgaat aan een opzettelijke handeling. Het hoeft

---

<sup>24</sup> EN VII.5.1147 a 5–10.

<sup>25</sup> EN VII.5.1147 a 30–35.

niet zo te zijn dat de enkrates dingen weet die de akrates niet weet. Sterker nog, misschien weet de akrates wel veel beter te vertellen waarom je geen zoetheid moet eten, omdat hij keer op keer in dezelfde valkuil trapt en daarmee een soort ervaringsdeskundige is geworden. Het verschil is dat de enkrates wel in staat is om alles wat hij belangrijk vindt mee te wegen in zijn beraad, en de akrates niet.

Aristoteles vergelijkt de verstandsverbijstering van de akrates met een staat van dronkenschap.<sup>26</sup> Ook al geeft de dronkenman blijk van de nodige kennis (bijvoorbeeld dat het tijd is om naar bed te gaan), hij gebruikt deze kennis niet. Zo gebeurt het dat hij de gehele avond kan zeggen dat hij naar bed wil, maar dat hij dat niet doet.

Een akratische handeling is dus ook niet in volle zin opzettelijk of irrationeel te noemen. Als de akrates er alleen maar de kennis gebruikt dat zoete dingen lekker zijn, en hij ziet iets zoets voor zijn neus staan, dan wil hij dat zoete ding meteen proeven. Dit is niet inconsistent met de overtuigingen die hij *op dat moment* in overweging neemt. Wel is het inconsistent met het oordeel dat hij zou hebben geveld als hij alles in overweging had genomen.

Aristoteles loopt met deze analyse van akrasia vooruit op wat ruim tweeduizend jaar later een zeer invloedrijk essay zal worden: Donald Davidsons 'How is Weakness of the Will Possible'. Hierin beargumenteert Davidson dat de puzzel van akrasia voor een groot deel is gelegd door te beseffen dat de akrates op het moment van zijn akratische handeling niet irrationeel handelt, maar zich altijd pas achteraf realiseert dat hij iets anders had moeten doen: pas achteraf neemt hij al zijn overtuigingen in overweging.<sup>27</sup>

Maar hoe is het mogelijk dat de akrates de kennis wel bezit en niet gebruikt? Kiest hij daar zelf voor, of overkomt het hem? Hier geeft Aristoteles zelf niet direct antwoord op. Wel is de volgende passage over hoe de akrates zijn verstand herwint veelzeggend.

Wat de vraag betreft hoe de onwetendheid van een onbeheerst mens [de akrates] verdwijnt en hij zijn kennis herwint bestaat er geen speciale verklaring voor de toestand van de onbeheerste maar geldt dezelfde

---

<sup>26</sup> EN VII.5.1147 a 10–15.

<sup>27</sup> Davidson, 'How Is Weakness of the Will Possible?'

verklaring als in het geval van dronkenschap of slaap; daarvoor moeten men bij de fysiologen in de leer gaan.<sup>28</sup>

Net als bij de dronkenschap of slaperigheid ligt de oorzaak buiten de bewuste controle van het individu. Voorlopig kunnen we zeggen dat de akrates onder invloed is van zijn hartstochten, op dezelfde manier als de dronkenman onder invloed is van alcohol en de slaperige van melanine.

Met de kennis die we vandaag de dag hebben is het idee dat de akrates onder invloed is van zijn hartstochten niet vergezocht, al klinkt het wat verouderd. Het is bijvoorbeeld algemeen geaccepteerd dat men verslaafd kan raken aan sociale media. Hierover wordt meestal gezegd dat het gaat om de psychologische kracht van zaken als erkenning en waardering. Net als bij akrasia, zit de kracht van sociale media niet in een substantie (zoals bij alcohol duidelijk wel het geval is), maar in de werking die het heeft op onze hersenen, waarbij doorgaans de neurotransmitter dopamine wordt genoemd. Ook van een sociale mediaverslaafde kunnen we zeggen dat hij onder invloed is van zijn hartstocht (dat wil zeggen, de invloed van de erkenning en waardering die hij haalt uit sociale media op zijn dopaminerge systeem) en daarom minder controle heeft over zijn gedrag.

Daarnaast kennen we het idee van *ego depletion*. In ‘Resisting “Weakness of the Will”’ pleit Neil Levy voor het vervangen van het begrip akrasia voor het meer psychologisch bruikbare *ego depletion*, dat wil zeggen, het opraken van de hulpbronnen voor het gebruik van systeem II.<sup>29</sup> Het systeem II waar Levy aan refereert vinden we in Daniel Kahnemans *Thinking Fast and Slow*, waarin Kahneman onderscheid maakt tussen de twee vormen van cognitie: het snelle, op vuistregels gebaseerde systeem I en

---

<sup>28</sup> EN VII.5.1147 b 5–10.

<sup>29</sup> Zijn betoog is echter niet bijzonder relevant voor het huidige onderzoek naar akrasia, dat vooral fenomenologisch van aard is. Levy keert zich vooral tegen de *psychologische* onbruikbaarheid van akrasia: ‘*The behavior we describe as weak willed is real enough. But, I will argue, weakness of the will is not a psychological kind. That is, the folk psychological notion of weakness of the will, the notion imported largely uncritically into philosophy, does not correspond to a useful explanatory category for psychology. Instead, it is an instance of a broader phenomenon: agents switching from an effortful and highly rational mode of information processing to a more intuitive mode.*’ Levy, ‘Resisting “Weakness of the Will”’, 134.



het langzamere, meer beredenerende systeem II.<sup>30</sup> Akrasia wordt volgens Levy dus veroorzaakt door de uitputting van systeem II, wat ervoor zorgt dat men niet meer rationeel kan nadenken. De parallel met het Aristotelische denken is gemakkelijk te trekken: na de uitputting van systeem II is men niet meer bij haar volle verstand. De verklaring van akrasia als tijdelijke verstandsverbijstering lijkt dus ook in het huidige tijdsgewricht niet vergezocht.

### 2.3.1 Twee vormen van akrasia

Er zijn volgens Aristoteles twee manieren waarop men akratisch kan handelen: uit impulsiviteit of zwakheid.<sup>31</sup> Impulsiviteit is het moment waarop de akrates te snel handelt en zichzelf daarmee niet de tijd gunt om goed na te denken over wat hij gaat doen. Hij belet zichzelf om alles eens rustig in overweging te nemen. Als hij dat wel had gedaan, was hij erachter gekomen dat hij datgene wat hij zojuist heeft gedaan, beter niet had kunnen doen.<sup>32</sup> Van de impulsieve akrates zegt Aristoteles dat hij zich helemaal niet beraad.<sup>33</sup> Deze akrates handelt alleen op zijn begeerten en gebruikt in het geheel niet de kennis die, noch het redeneervermogen dat hem zou helpen de juiste keuze te maken. Het feit dat de impulsieve mens wel beschikt over het redeneervermogen en de juiste kennis maar deze niet gebruikt, maakt hem tot een akrates.

Zwakheid is een vorm van akrasia waarin de akrates niet in staat is om het te winnen van zijn hartstochten.<sup>34</sup> Ook al weet hij wat hij zou moeten doen, zijn verlangens drijven hem om die kennis niet te gebruiken en irrationeel te handelen. Het verschil tussen een impulsieve en een zwakke handeling is dat de akrates tijdens een zwakke handeling wel zijn redeneervermogen gebruikt en tijdens een impulsieve handeling deze stap lijkt over te slaan. De zwakke mens neemt de zaken in overweging voordat hij een keuze maakt. Echter is hij door de kracht van zijn begeerten niet in staat om alle relevante kennis te gebruiken, waardoor hij uiteindelijk toch de verkeerde keuze maakt.

---

<sup>30</sup> Kahneman, *Thinking, fast and slow*.

<sup>31</sup> *EN VII.8.1150 b 15–30*.

<sup>32</sup> *EN VII.8.1150 b 20–30*.

<sup>33</sup> *EN VII.8.1150 b 20–25*.

<sup>34</sup> *EN VII.8.1150 b 20–25*.

Ik meen dat impulsiviteit en zwakheid in de realiteit zo nauw met elkaar zijn verweven dat we ze, zeker in het licht van deze scriptie, niet hoeven te beschouwen als twee aparte fenomenen, maar meer als facetten van akrasia. Weet niet ook de impulsieve mens ergens wel dat hij iets stoms doet? En is niet ook de zwakke mens te snel in zijn handelen? We kunnen deze twee vormen van akrasia mijns inziens het best beschouwen als een poging van Aristoteles om de onderliggende werking bloot te leggen. Ik zal ze in de rest van de scriptie niet van elkaar onderscheiden.

## 2.4 Noodzakelijkheid van akrasia

Een groot deel van deze scriptie bestaat uit het aantonen van de onvrijheid waar de akrates tegenaan loopt als hij zich laat meeslepen door de normativiteit van het begrippenpaar akrasia en enkrateia. Het gaat erom te laten zien dat zelfbeheersing geen oplossing is voor de onvrijheid die hij ontdekt in zichzelf in de ervaring van akrasia. De eerste stap in dit proces hebben we al gezet, namelijk het blootleggen van het rationele mechanisme dat in werking wordt gesteld als men opzettelijk handelt. In deze scriptie ga ik er, met Aristoteles, vanuit dat als een handeling opzettelijk is, deze vooraf wordt gegaan door een overweging. Ik meen dat dit een aanname is die weinig verdere onderbouwing behoeft, aangezien het moeilijk is voor te stellen wat een opzettelijke handeling anders zou betekenen dan dat men bewust is van, en instemt met, de beweegredenen.<sup>35</sup> Dit beraad heeft een dwingende conclusie, die afhankelijk is van de overtuigingen die in overweging worden genomen. Als we alles in overweging nemen, handelen we enkratisch; laten we overtuigingen weg die anders ons handelen zouden beïnvloeden, dan handelen we akratisch.

Echter, het gegeven dat het beraad een noodzakelijk proces is – het is onderhevig aan logische regels en resulteert in een dwingende conclusie – betekent niet direct dat het opzettelijke handelen onvrij is. Immers kunnen we misschien vrij bepalen wat we

---

<sup>35</sup> Om verwarring te voorkomen: ik heb het hier over de *redenen*, en niet over de *oorzaken* van het handelen. Het is in het licht van de huidige gedragswetenschappen zeer onwaarschijnlijk dat een mens zich bewust is van de werkelijke oorzaken van zijn handelen. Daarentegen zijn de redenen die iemand geeft voor zijn handelen altijd bewust. Dezer redenen zijn een verhaal die we achteraf construeren, en hoeven niet overeen te stemmen met de werkelijke oorzaken van het handelen. Vgl. Summers, ‘*Post Hoc Ergo Propter Hoc*’.

willen bereiken met dat beraad, waardoor het beraad zelf dan wel een noodzakelijk proces mag zijn, maar de uitkomst uiteindelijk afhankelijk is van onze zelf gestelde doelen.

In wat volgt zal ik beargumenteren dat de gedachte dat we volledig zelf bepalen wat we willen geen steek houdt, en dus geen uitweg biedt uit de greep van de noodzakelijkheid. Ik zal, in navolging van Aristoteles, beweren dat al het opzettelijke handelen altijd is gericht op een vaststaand doel. Dit doel is voor ieder mens hetzelfde, het is dat wat we allemaal eigenlijk willen: volmaakt geluk.

#### 2.4.1 Telos

De eerste stap in het aantonen van de onvrijheid van het opzettelijke handelen, is de uitwerking van de idee van de *telos*. Hieruit zal blijken dat opzettelijk handelen altijd *doelmatig* handelen is.

Net als alle andere zaken, heeft het opzettelijke handelen een telos.<sup>36</sup> Telos wordt letterlijk vertaald als ‘doel’, en duidt tegelijkertijd de gerichtheid en het wezen van zaak aan. Deze zaak kan een handeling zijn, maar ook een plant, dier of ding. Bijvoorbeeld, de telos van een knop is het worden van een bloem, en de telos van een citerspeler is het perfecte citerspel. Het feit dat alle dingen een telos hebben, betekent niet direct dat alle activiteit van een ding is georiënteerd op diens telos. Soms heeft de citerspeler slecht geslapen en vergeet hij dat hij had moeten oefenen voor zijn optreden. Maar ook dit soort onbedoelde handelingen hebben een telos, met het verschil dat deze telos niet direct wordt nagestreefd.

Om de telos van het akratische handelen te bepalen kunnen we het beste kijken naar de telos van het menselijk handelen in het algemeen.<sup>37</sup> Immers is het akratische handelen niet meer dan een deelverzameling van het menselijke handelen, waardoor er een ‘overerving’ plaatsvindt van de telos van het menselijk handelen naar het akratische handelen. Een telos is altijd iets waar naar wordt gestreefd omwille van zichzelf, en niet omwille van een extern doel.<sup>38</sup> Een telos is een doel, geen middel. De telos van het

---

<sup>36</sup> EN I.5.1097 a 20–25.

<sup>37</sup> EN I.5.1097 b 20–I.6.1097 b 25.

<sup>38</sup> EN I.1.1094 a 15–25.

menselijk handelen moet bijgevolg het hoogste goed zijn, omdat het hoogste goed het enige is waar we naar streven omwille van zichzelf.<sup>39</sup>

Als iedereen voor zichzelf zou kunnen bepalen wat het einddoel is van zijn leven, zou dit de aanwezigheid van een telos in ons handelen geen duidelijke bedreiging voor onze vrijheid. Daarom moeten we aantonen dat we niet zelf kunnen *bepalen* waar we gelukkig van worden. Dit is geen kleine opgave, aangezien het dagelijks leven dit op het eerste gezicht lijkt tegen te spreken. Dat ik (de auteur) gelukkig word van het beklimmen van een berg met uitzicht, en mijn buurman van het opknappen en rijden van scooters, betekent niet dat één van ons ongelijk heeft. Waarom bewijst dit niet dat we vrij zijn om ons eigen doel te bepalen?

Aristoteles zou antwoorden dat het niet gaat om de precieze invulling van de telos, want die is gedeeltelijk afhankelijk van wie je bent als persoon. Het gaat om het feit dat al die individuele keuzes zijn gericht op hetzelfde doel: volmaakt geluk.<sup>40</sup> Dit volmaakte geluk is intrinsiek verbonden met wie we zijn: mensen. Hoewel iedereen een andere persoonlijkheid, geschiedenis, interesses en belangen heeft, is er iets wat we volgens Aristoteles allemaal gemeen hebben – de structuur van onze ziel – en deze gemeenschappelijkheid bepaalt onze telos.<sup>41</sup>

De ziel bestaat volgens Aristoteles uit twee delen: het irrationele principe en het rationele principe. Het irrationele principe hebben we gemeen met planten en dieren, en is tweeledig: de levensfunctie en de begerende functie.<sup>42</sup> De precieze metafysische betekenis van deze taal van principes en functies is voor deze scriptie niet bijzonder van belang. Ik heb ervoor gekozen om de twee hoofddelen van de ziel ‘principes’ en de zaken een abstractieniveau eronder ‘functies’ te noemen, om aan te geven dat we ons dit niet moeten voorstellen als totaal losstaande delen van de geest. Dit sluit mijns inziens het beste aan bij het hedendaagse denken, waarin er weliswaar wordt gedacht in de functie van onderscheidbare hersengebieden (de amygdalae, de hippocampus, de hersenstam, etc.) maar deze op een hoger abstractieniveau beschouwd moeten worden als onderdelen van hetzelfde netwerk van neuronen. Ik zal nu kort uiteenzetten hoe de menselijke ziel er volgens Aristoteles uitziet.

---

<sup>39</sup> EN I.1.1094 a 15–25.

<sup>40</sup> Irwin, *Classical thought*, 134.

<sup>41</sup> EN I.6.1097 b 30–a 10.

<sup>42</sup> EN I.13.1102 a 30–b 5.

De levensfunctie in onze ziel is dat wat levende wezens onderscheidt van dode materie. Planten kunnen materialen uit hun omgeving verzamelen en deze verwerken, zodat deze stoffen een deel van henzelf worden. Een plant groeit en bloeit en kan zich voortplanten. De plant leeft. Een steen, daarentegen, bestaat alleen maar. Het heeft geen enkel mechanisme in zich dat de steen in staat stelt zich te vermeerderen of ontwikkelen. Het heeft geen levensfunctie.<sup>43</sup>

De begerende functie is dat wat de dieren onderscheidt van de planten. Dieren kunnen eten gaan zoeken als ze honger hebben, ze kunnen emotioneel geraakt zijn als ze een van hun maatjes verliezen, of ze kunnen vechten om een potentiële partner. Als een plant een gebrek heeft aan voedingsstoffen kan deze zich hoogstens richten tot de zon, of hopen dat diens wortels ver genoeg zullen reiken. De plant zal echter niet in staat zijn om ‘wanhopig’ het landschap af te speuren naar vruchtbare grond, om zichzelf daar vervolgens ‘tevrede’ te nestelen. Het verschil tussen dieren en planten is dat dieren een emotioneel leven hebben en kunnen bewegen, ofwel, de begerende functie.

Het rationele principe is dat wat de mens onderscheidt van de andere dieren.<sup>44</sup> Wij kunnen zaken abstraheren uit onze zintuiglijke ervaringen waarmee we algemene stellingen kunnen formuleren. Zo bedrijven we de empirische wetenschap. Hiermee kunnen we vervolgens gaan redeneren, waartijdens we eventueel tot weer algemenere stellingen kunnen komen.<sup>45</sup> Het verschil tussen mensen en dieren is dat mensen kunnen abstraheren en redeneren, ofwel, het rationele principe.

Uit de structuur van de ziel kunnen we direct afleiden wat de telos van de mens is. We hoeven ons alleen maar af te vragen wat er uniek is aan de mens. De telos van de mens kan er niet in bestaan dat we onszelf simpelweg in leven houden; dat is namelijk typisch aan planten. Onze telos kan niet dezelfde zijn als die van een plant. Ook kan de telos van de mens niet te maken hebben met het zo veel mogelijk ervaren van positieve emoties of met bewegingsvaardigheden (zoals hard kunnen rennen), omdat we het

---

<sup>43</sup> ENI.13.1102 a 30–b 5.

<sup>44</sup> ENI.13.1103 a 1–10.

<sup>45</sup> ‘Wartijdens’ is geen woord dat in het woordenboek staat. Echter is de betekenis direct duidelijk, is er geen goed alternatief, en zijn ‘waarin’, ‘waarvoor’, ‘waarop’, ‘waartegen’ en ‘waarmee’ algemeen geaccepteerde samenstellingen. Ik zie dus geen goede reden waarom ‘wartijdens’ niet zou mogen bestaan.

begerende principe van onze ziel delen met de dieren.<sup>46</sup> Dit doet denken aan de uitspraak van Thomas Carlyle dat het utilitarisme een ethiek voor varkens zou zijn.<sup>47</sup> ‘Wat dus overblijft is (...) het leven van het rationele deel van de ziel.’<sup>48</sup> De telos van de mens is het handelen in overeenstemming met de rede.

Als Aristoteles gelijk heeft dat het redelijke handelen het einddoel is van de mens, en elk mens hier dus noodzakelijk naar streeft, zal het zo moeten zijn dat elk doel dat een mens zichzelf stelt, altijd valt terug te voeren op de verwerkelijking van de menselijke telos. Is deze telos wel noodzakelijk? Is het handelen in overeenstemming met de rede wat we allemaal eigenlijk willen?

#### 2.4.2 Eudaimonia

De tweede stap in het aantonen van de noodzakelijkheid van het opzettelijke handelen is het onderbouwen van de onvrijheid in het bepalen van je telos. Dit zal ik doen door het verband uit te leggen tussen het handelen in overeenstemming met de rede (deugdzaamheid) en volmaakt geluk. Het redelijke handelen gaat over zelfverwerkelijking: als je ijverig blijft werken aan jezelf, zul je een goed mens worden, en goede mensen zijn volmaakt gelukkig.

Het beeld dat het handelen in overeenstemming met de rede kan oproepen is dat van een koud, rationeel handelen waarin er geen rekening wordt gehouden met je eigen gevoelens, laat staan van de gevoelens van een ander. Dit is onterecht. Het handelen in overeenstemming met de rede betekent voor Aristoteles niet alleen dat men matig en dapper handelt, maar ook dat men vriendelijk en geestig is.<sup>49</sup> De manier waarop Aristoteles de menselijke telos verwerkelijkt ziet, is een compleet beeld van een goed mens. Bij de Aristotelische deugdenethiek horen deugden die in deze tijd niet snel onder ‘rationeel handelen’ zouden worden geschaard.

---

<sup>46</sup> Ook Eliud Kipchoge, een wereldberoemde marathonloper, loopt voor een hoger doel: ‘[M]y children understand that their daddy is working hard all the time in order for them to get food on the table, to go to a good school, to be happy and live in a good way.’ Holmes, ‘Eliud Kipchoge’s Higher Purpose’.

<sup>47</sup> Carlyle e.a., *Past and present*.

<sup>48</sup> EN I.6.1098 a 1–10.

<sup>49</sup> EN IV.12 en IV.14.

De deugdenethiek gaat uit van het idee dat de mens in de eerste plaats een goed karakter dient te ontwikkelen. Zo is de beste manier om een handeling op waarde te schatten het stellen van de vraag ‘Wat zou een goed mens doen?’ Deze manier van beoordelen is categorisch verschillend dan die in andere morele theorieën. In de deontologie van Kant, bijvoorbeeld, dient men zich te houden aan morele plichten, zoals de plicht niet te liegen. Het maakt voor Kant niet uit wie er handelt, maar vanuit welk principe er wordt gehandeld. Het gaat Kant om de bedoeling van de handeling. In het consequentialisme vinden we weer een andere wijze van moreel oordelen. Hierin worden handelingen beoordeeld op de uitwerking die ze hebben. Het is voor een consequentialist niet interessant wie er handelt of waarom hij dit doet, mits deze factoren geen effect hebben op de uitwerking van de handeling. Als een goed mens met de beste bedoeling veel schade aanricht, ziet de consequentialist nog altijd veel schade, en dus een slechte daad. In de deugdenethiek van Aristoteles is dat anders. Het gaat Aristoteles erom dat mensen *goede mensen* worden, en dan komt de rest vanzelf.

Een goed mens is een deugdzaam mens. Maar als de betekenis van een deugdzaam handeling wordt gedefinieerd als een handeling van een deugdzaam mens, dreigen we vast te lopen in een inhoudsloze cirkel. Om dit te voorkomen beschrijft Aristoteles elke deugd aan de hand van de twee bijbehorende excessen die vermeden dienen te worden. Neem bijvoorbeeld matigheid en dapperheid, twee van de vier kardinale deugden.<sup>50</sup> De matige mens is niet iemand die ‘zich aan elk genot overgeeft’,<sup>51</sup> noch iemand die als ‘een lomperik elk genot vermijdt’.<sup>52</sup> De dappere mens is dapper omdat hij niet voor alles op de loop gaat, maar ook niet overal op afstormt.<sup>53</sup> Bij elk van de deugden gaat het om het oefenen van het houden van de balans tussen de twee excessen waar de handeling mee gemoeid is.<sup>54</sup> Als men erin slaagt om dit middelpunt in het handelen te bereiken, spreekt Aristoteles van een voortreffelijke handeling (*aretê*).

Volgens Aristoteles zijn voortreffelijkheden van karakter alleen te ontwikkelen door te oefenen: ‘karaktereigenschappen [dus ook deugdzaam karaktereigenschappen]

---

<sup>50</sup> De andere twee zijn wijsheid en rechtvaardigheid.

<sup>51</sup> *EN* II.2.1104 a 20–25.

<sup>52</sup> *EN* II.2.1104 a 20–25.

<sup>53</sup> *EN* II.2.1104 a 20–25.

<sup>54</sup> *EN* II.5.1106 b 20–30.

zijn het resultaat van activiteiten die ermee verwant zijn'.<sup>55</sup> Hij onderbouwt dit door de vergelijking te trekken tussen voortreffelijkheid in technische vaardigheden en van het deugdzame handelen. In beide gevallen gaat het om gedrag dat in lijn moet zijn met de verwerkelijking van de telos van de handeling. Net als de bouwmeester herhaaldelijk goed moet bouwen om een goed bouwmeester te worden,<sup>56</sup> moet men zich herhaaldelijk rechtvaardig gedragen om rechtvaardig te worden.

Deugdzaamheid moet gezien worden als een vliegwiel dat we continu draaiende moeten houden. Op het moment dat je stopt met werken aan je deugdzaamheid door deugdzam te handelen, ben je niet meer deugdzam. Het maakt dan niet uit dat je in het verleden deugdzam bent geweest, of dat je precies weet te vertellen wat deugdzaamheid inhoudt. Het belangrijkste is dat je de gewoonte aanleert om deugdzam te handelen. En hier komt natuurlijk het proces van prohairesis, het opzettelijke handelen, bij kijken.

Deze nadruk op gewoonten zien we terug in de gelijkenis tussen het Griekse woord voor karakter (*êthos*) en voor gewoonte (*ethos*) en een invloedrijke afgeleide van deze twee: ethiek. Een goed mens is een mens met goede gewoonten. Aristoteles zegt hierover: 'Eén zwaluw maakt immers nog geen zomer [...]. Zo ook volstaat één enkele dag [...] niet om een mens gelukkig, volkomen gelukkig te maken.'<sup>57</sup>

### 2.4.3 Deugdzaamheid en genot

In de *Ethica* gaat Aristoteles uitgebreid in op de verhouding tussen deugdzaamheid en genot. Er staan meestal allerlei psychologische verschijnselen in de weg van een goede handeling: het kan zeer onaangenaam zijn om de vijand niet uit de weg te gaan op het slagveld omdat je bang bent voor de dood, of vertaald naar de wereld van de student-filosoof, elke ochtend aan je scriptie te werken omdat je bang bent voor de 'dood' van je identiteit als denker. Als deugdzam handelen aangenaam zou zijn, zou iedereen het doen. En niet iedereen handelt altijd deugdzam, wat betekent dat het niet altijd aangenaam is om voortreffelijk te leven. We moeten ons dus ook in het licht van genot

---

<sup>55</sup> EN II.1.1103 b 20–35.

<sup>56</sup> EN II.1.1103 b 10–15.

<sup>57</sup> EN I.7.1098 a 15–20.



de vraag stellen of deugdzaamheid wel is wat we eigenlijk willen. Dit is een belangrijke stap in het onderbouwen van deugdzaamheid als enige juiste weg naar het goede leven.

Aristoteles vliegt dit probleem aan door te bespreken in hoeverre uitwendige goederen een rol spelen in geluk. Onder uitwendige goederen vallen bijvoorbeeld de spullen die we bezitten, maar ook de relaties die we hebben of de omstandigheden waarin we verkeren. Immers doet ‘het gemis van sommige goederen – bijvoorbeeld een goede afkomst, gelukkig ouderschap en schoonheid – [...] afbreuk aan volmaakt geluk’.<sup>58</sup> Deze goederen lijken niet direct iets te maken te hebben met deugdzaamheid, maar vooral het resultaat te zijn van voorspoed. Aristoteles schrijft het volgende over de rol die uitwendige goederen spelen in eudaimonia: ‘Het is onmogelijk of in elk geval moeilijk om edel te handelen als men niet over de nodige middelen beschikt. Bij vele activiteiten gebruiken we immers vrienden, rijkdom en politieke macht, net zoals we instrumenten gebruiken.’<sup>59</sup> De mens heeft uitwendige goederen nodig om voortreffelijk te handelen. Zonder rijkdom kun je niet vrijgevig zijn, zonder vrienden niet loyaal, of, in de geest van Nietzsche, zonder vijanden niet dapper.

Bovendien kunnen aangename activiteiten op zichzelf nooit leiden tot eudaimonia. Er lijken activiteiten te bestaan waar men gelukkig van wordt, zonder dat dit geluk te maken heeft met de eigen deugdzaamheid. Denk bijvoorbeeld aan het bezoek aan de sauna, waarbij men er niet van geniet een ‘goede saunaganger’ te zijn, maar simpelweg geniet van wat de sauna te bieden heeft. Dit soort activiteiten noemt Aristoteles vermaak, en heeft ook een plek in zijn ethiek. Vermaak dient ter ontspanning, zodat men de nodige energie weer kan herwinnen en deze kan gebruiken om voortreffelijk te handelen.<sup>60</sup> Het is dus niet zo dat activiteiten waarin deugdzaamheid geen centrale rol speelt niet deugen. Ook vermaak hoort erbij. Echter, vermaak kan volgens Aristoteles nooit het hoogste doel van het leven zijn. In het hoofdstuk getiteld ‘Geluk’ schrijft hij:

Geluk bestaat dus niet uit vermaak. Het zou immers absurd zijn als het doel van de mens bestond in vermaak, en men zich zijn hele leven lang zou inspinnen en ellende zou doorstaan om zich te kunnen vermaken. We

---

<sup>58</sup> *EN I.9.1099 a 30–b 5.*

<sup>59</sup> *EN I.9.1099 a 30–b 5.*

<sup>60</sup> *EN X.6.1176 b 25–1177 a 1.*

kiezen namelijk zowat alles omwille van iets anders, behalve geluk: want dat is het doel. Maar zich serieus aan zijn taak te wijden en inspanning te getroosten omwille van vermaak is dwaas en al te kinderlijk. Zich vermaken om zich serieus aan zijn taak te kunnen wijden daarentegen, zoals Anacharsis voorstelt, dat wordt als juist beschouwd. Vermaak is immers een soort ontspanning, en een mens heeft ontspanning nodig, omdat hij niet ononderbroken kan werken. Ontspanning is dus geen doel: ze is er omwille van de activiteit.<sup>61</sup>

Voorspoed, genot en vermaak zijn noodzakelijke componenten in het eudaimon leven, maar dit zijn slechts middelen voor de mens om een goed mens te kunnen worden.

Ten slotte beweert Aristoteles dat een deugdzaam leven op zichzelf aangenaam is. In de argumentatie die hij hiervoor geeft, doet hij beroep op de betekenis van voortreffelijkheid en van een voortreffelijk mens. Deze luidt als volgt: voortreffelijkheid is van nature aangenaam, want we zouden hem die geen plezier beleeft aan zijn vrijgevigheid niet vrijgevig noemen en hem die niet met vreugde rechtvaardig handelt rechtvaardig noemen. Met andere woorden, men is pas echt deugdzaam als men plezier beleeft aan die deugd. Dat betekent dat ware deugdzaamheid altijd gepaard gaat met genot.<sup>62</sup> Aristoteles meent dat we een voortreffelijk mens nooit kunnen betrappen op zoiets onvolmaakts als vreugdeloos rechtvaardig handelen. Een goed mens geniet van zijn goedheid. En als we deze goede mens niet zouden vertrouwen in zijn smaakoordeel over goedheid, wie dan wel?

Aristoteles speelt hier geen oppervlakkig taalspel, noch doet hij eenvoudigweg beroep op een autoriteit (de deugdzame mens). Hij bouwt voort op zijn conceptuele raamwerk en grondvest zijn bewering dat goed handelen goed voelt in onze intuïties over wat het betekent om deugdzaam te zijn. Als we weten wat een voortreffelijk mens is, weten we dat hij geniet van zijn voortreffelijkheid. En als we weten dat een voortreffelijk mens altijd geniet van zijn voortreffelijkheid, kunnen we aannemen dat voortreffelijkheid plezierig is.

---

<sup>61</sup> *EN X.6.1176 b 25–1177 a 1.*

<sup>62</sup> *EN I.9.1099 a 15–25.*

Maar toch vervult genot een zelfstandige rol in het goede leven, of zoals Aristoteles het zegt: genot ‘vervolmaakt het leven’.<sup>63</sup> Van elke activiteit of gebeurtenis kan men zich afvragen hoe aangenaam het is. Aristoteles meent dat een gebeurtenis of activiteit volmaakter is als deze gepaard gaat met genot.<sup>64</sup> In het geval van zintuiglijke waarneming bijvoorbeeld, is het aangenaam om iets volmaakts waar te nemen. Dat wil zeggen, als je goed ontwikkelde zintuiglijke vermogens gebruikt voor het waarnemen van een volmaakt voorwerp, geniet je daarvan. Denk aan een kunstliefhebber die een werk van Michelangelo Merisi da Caravaggio in levende lijve mag aanschouwen, of een jonge metalhead die voor het eerst een album luistert van de Amerikaanse band *Tool*. De waarnemer en dat wat wordt waargenomen zijn allebei voortreffelijk, en dit resulteert in uitzonderlijk genot bij de waarnemer. Zonder dit genot zou de ervaring nog beter kunnen, waardoor we kunnen zeggen dat het genot het leven vervolmaakt. Genot is niet het hoogste goed, maar een deugdzame leven kan altijd verbeterd kan worden door er een aangenamer leven van te maken.<sup>65</sup>

Aristoteles geeft ons goede redenen om aan te nemen dat mensen uiteindelijk allemaal uit zijn op eudaimonia. Met behulp van een analyse van wat we allemaal met elkaar gemeen hebben (de structuur van onze ziel) ondersteunt hij de these dat al ons opzettelijk handelen een verwerkelijking moet zijn van onze rationele natuur. Dit giet hij in de vorm van de deugden, die allemaal een middenweg zijn tussen twee extremen. Hij bepleit dat het deugdzame handelen de enige manier waarop we het eudaimon leven kunnen leiden. Het deugdzame leven is het leven wat we eigenlijk allemaal willen leiden, omdat het de verwerkelijking is van onze menselijkheid.

## 2.5 Het individu in zijn eenzame moeras

Hoewel Aristoteles het nodige werk heeft verzet om onze intuïties te drijven ten aanzien van de koppeling tussen deugzaamheid en geluk, heeft hij vooral het volgende aangetoond: er bestaat een sterk verband tussen wie iemand *is* en zijn *geluk*. Het is niet noodzakelijk om Aristoteles volledig te volgen in de precieze invulling van zijn deugdenethiek. Misschien bestaan er mensen die wel gelukkig worden van gedragingen

---

<sup>63</sup> EN X.4.1175 a 15– X.4.1175 a 20.

<sup>64</sup> EN X.4.1174 b 20–25.

<sup>65</sup> EN X.2.1172 b 20–35.

die niet in de Aristotelische zin rechtvaardig genoemd kunnen worden. Maar ook deze mensen zijn nog altijd gebonden aan wat *hen* gelukkig maakt.

De koppeling tussen wie we zijn en waar we gelukkig van worden wordt voelbaar in de ervaring van akrasia. Akrasia is namelijk juist zo onprettig omdat we niet vrij zijn om het bepalen wat we willen. Als we dit wel konden, zouden we nooit spijt hoeven te hebben van de ‘stomme dingen’ die we hebben gedaan. We zouden simpelweg kunnen bepalen dat onze akratische handeling precies is wat we wilden doen. Maar als deze herwaardering zou slagen, zouden we niet meer akratisch handelen. Akrasia kan dus alleen maar bestaan als *onmiskenbaar probleem* als we onze waarden niet, of niet helemaal, kunnen bepalen. In akrasia ervaren we de onmacht van het individu over de doelmatigheid van zijn handelen. Dit is de eerste begrenstheid van het individu.

De tweede begrenstheid van het individu heeft te maken met de onmogelijkheid van de oplossing van akrasia. Dit probleem noem ik, indachtig de sterke verhalen van de Baron von Münchhausen, de ‘laarsluslogica’: de akrates kan zijn akrasia nooit overwinnen, omdat hij hier per definitie te zwak voor is.

De akrates zou kunnen proberen om zijn overtuigingen zo goed mogelijk te onderbouwen, zodat hij de kracht van zijn verlangens zou kunnen weerstaan. Echter maakt dit geen verschil voor akrasia zoals het in deze scriptie is beschreven. Het is van geen belang of de overtuigingen waartegen de akrates onverhoopt ingaat slechts sterke meningen zijn of iets wat we kennis zouden kunnen noemen. Aristoteles legt in het begin van hoofdstuk vijf uit dat men even sterk overtuigd kan zijn van een mening als van een zeer goed onderbouwde mening, dat wil zeggen, van kennis.<sup>66</sup> Dit is de reden dat Aristoteles het in de context van akrasia niet heeft over het verschil tussen meningen en kennis, maar tussen het bezitten en het gebruiken van kennis.

Bovendien kunnen we hieruit opmaken waarom inhoudelijk advies zo slecht werkt voor de akrates. Het heeft geen nut om tegen de akrates te zeggen dat het gebakje dat hij net heeft gegeten slecht is, want dat weet hij al. Hij krijgt het alleen niet voor elkaar om deze kennis op het belangrijkste moment te gebruiken. Aristoteles refereert aan een oud-Grieks spreekwoord die de zinloosheid van advies illustreert: ‘Wanneer

---

<sup>66</sup> EN VII.4.1146 b 20–VII.4.1146 b 30.

iemand stikt in water, wat moet hij dan drinken om het door te spoelen?’<sup>67</sup> Met andere woorden, de hoeveelheid kennis is niet het probleem van de akrates. In de gevallen dat advies toch effect heeft, is het aannemelijk dat dit niets te maken heeft met kennisoverdracht, maar met het feit dat het advies de akrates ‘wakker schudt’, waardoor hij zijn volle verstand herwint.

Het enige wat in boek VII van de *Ethica* in de buurt komt van een oplossing van het praktische probleem van akrasia is dat de akrates leert de macht te behouden over het gebruik van zijn kennis. In plaats van dat we ‘bij de fysiologen in de leer’ moeten om erachter te komen hoe de akrates weer ontwaakt,<sup>68</sup> kan hij zichzelf misschien ook wakker *houden*. Dit is wat Aristoteles suggereert wanneer hij in zijn beschrijving van impulsiviteit schrijft over het kietelen.<sup>69</sup> Wanneer we weten dat we gekieteld gaan worden, kunnen we onszelf ‘activeren’, waardoor we niet langer ‘overtuigd’ kunnen worden door de kracht van het kietelen.<sup>70</sup> Als de akrates zich voorneemt dat hij zich niet van zijn stuk zal laten brengen door aantrekkelijke gebakjes, kan hij er wellicht op soortgelijke wijze voor zorgen dat hij niet akratisch handelt.

Deze suggestie is verrassend, omdat deze duidelijk circulair is. Namelijk, het proces van het wakkerhouden van de rede valt in het denken van Aristoteles onder de noemer *prohairesis*. Akrasia is een moment *tijdens* het opzettelijke handelen, namelijk het moment waarop het mislukt. Als we de akrates dus adviseren om meer aandacht te besteden aan wat hij doet, geven we hem een onmogelijke opdracht. Je kunt toch moeilijk aan iemand die het niet lukt om zijn verstand erbij te houden adviseren dat hij de volgende keer zijn verstand erbij houdt?

De akrates is dus per definitie te zwak om zijn eigen akrasia op te lossen. Anders gezegd, de ontstijging van de begrensdheid van onze macht over onszelf ligt niet binnen onze macht. Dit doet denken aan een van de sterke verhalen van de Baron von Münchhausen, die beweerde dat hij zichzelf aan de lussen van zijn laarzen uit het moeras had weten te trekken, om zichzelf te redden van een verdrinkingsdood. Als de oplossing van een probleem neerkomt op een herhaling van dat probleem, komt men nooit op het droge.

---

<sup>67</sup> EN VII.3.1146 a 30–45.

<sup>68</sup> EN VII.5.1147 b 5–10.

<sup>69</sup> EN VII.8.1150 b 20–25.

<sup>70</sup> EN VII.8.1150 b 20–25.

Het lijkt in het denken van Aristoteles onmogelijk voor de akrates om zichzelf radicaal te veranderen. Dit wordt al gesuggereerd door Aristoteles' doorverwijzing naar de fysiologen, maar ook elders vinden we hier sporen van terug: 'men kan de gewoonten van iemand wel veranderen, maar niet de aard. En omdat gewoonten een soort tweede natuur worden, zijn ze zo moeilijk om te veranderen.'<sup>71</sup> Ligt het niet in de natuur van de akrates om zijn gewoonten niet te kunnen veranderen?

Deze circulariteit is een resultaat van hoe Aristoteles aankijkt tegen de wisselwerking tussen het karakter, de handelingen en de gewoonten. Uit het karakter van een mens ontspringen zijn handelingen, die na veel herhaling gewoonten worden en daardoor deel gaan uitmaken van het karakter. Dat is het mechanisme waarop je volgens Aristoteles je karakter kunt veranderen. Echter is het zo dat het karakter dat je *momenteel* hebt evengoed het resultaat is van de dingen die je hebt gedaan uit het karakter dat je *voorheen* had. Dit is een gesloten systeem waar we niet zonder hulp van buiten aan kunnen ontsnappen. Dat betekent dat Aristoteles geen manier heeft voor het individu om zichzelf werkelijk te overstijgen.

Aristoteles maakt het proces van zelfverbetering met de keten van karakter, handelingen en gewoonten immanent. Hij haalt de transcendentie uit het proces die we soms menen te hebben als we reflecteren op onszelf. We kunnen in de geest van Thomas Nagel zeggen dat de persoon geen '*hands from nowhere*' heeft waarmee hij kan ingrijpen op zichzelf, omdat zijn ingrijpen een resultaat is van zijn karakter. De verbeteraar is tegelijkertijd degene die verbeterd wordt. Dit zou geen probleem zijn als de akrates de hulp van anderen zou inschakelen, maar daar spreekt Aristoteles niet over. De immanentie van zelfverbetering zorgt, in combinatie met het isolement van het individu, voor de laarsluslogica die alleen in de fantastische verhalen van de Baron von Münchhausen effectief is.

Naar mijn inschatting is deze fundamentele circulariteit niet te vermijden als men naar akrasia blijft kijken vanuit een individualistisch invalshoek. Akrasia is een fundamenteel gebrek tijdens het proces van het opzettelijke handelen en kan door een gebrek aan een transcendente positie niet vanuit datzelfde proces worden opgelost.

De illusie dat we soms wel in staat zijn om onszelf te verbeteren wordt in stand gehouden door de veronachtzaming van invloeden van buitenaf, met name,

---

<sup>71</sup> EN VII.12 1152 a 30–35.

kennisoverdracht. Denk bijvoorbeeld aan de boeken die we lezen als zelfhulpboeken, zoals de *Ethica*. Hierin vinden we ideeën die ons zelfinzicht verdiepen en kunnen dienen als inspiratie voor de inrichting van ons leven. Zo lijkt het net alsof we helemaal alleen een deugdzaam mens zijn geworden: *the self-made man*. Wat er hier natuurlijk over het hoofd wordt gezien, is dat deze *self-made man* zonder het lezen van al deze boeken nooit op het idee zou zijn gekomen om zijn leven zo vorm te geven. Door kennisoverdracht buiten beschouwing te laten is het individu in staat om te fantaseren dat hij zichzelf uit het moeras heeft weten te trekken.

Maar zoals ik eerder aangaf is kennisoverdracht voor de akrates waardeloos. Het is voor hem daarom onmogelijk om de illusie van zelfverbetering in stand te houden. Dit toont de uitzonderlijke fenomenologische betekenis van akrasia als onmiskenbare ervaring van de begrensdheid van het individu.

In het volgende hoofdstuk zal ik me richten tot de meest voordehandliggende hulpbron die we tot nu toe buiten beschouwing hebben gelaten: de ander.

### 3 Hannah Arendt: Vrijheid en de Ander

Het tweede deel van deze scriptie verhaalt over de manier waarop we onszelf werkelijk kunnen ontstijgen. Ik zal hiervoor dankbaar gebruik maken van het denken van Hannah Arendt, die toentertijd baanbrekende gedachten opschreef over wat we moeten verstaan onder vrijheid, en welke desastreuze gevolgen een misverstaan van vrijheid kan hebben.

#### 3.1 Geschiedenis van de vrijheid

In ‘What is Freedom?’ bepleit Hannah Arendt dat er in de geschiedenis van het denken over vrijheid iets is misgelopen waardoor we vrijheid zijn gaan verwarren met soevereiniteit. Soevereiniteit is geen vrijheid, omdat de soeverein continu moet heersen, ofwel over zichzelf, ofwel over anderen. Hierdoor heeft hij geen tijd voor datgene wat Arendt wel beschouwd als vrijheid: het handelen.

Deze gedachtegang ontvouwt zich in Arendts bekende essay ‘What is Freedom?’ uit haar boek *Between Past and Future*. Arendt verklaart dat het misverstand is ontstaan omdat het denken over vrijheid altijd is gedaan door denkers die zich niet waagden aan de vrijheid, terwijl doeners de vrijheid goed kenden, maar deze niet hebben beschreven. Als de doeners een vrijheidsbegrip zouden hebben bedacht, zouden deze waarschijnlijk nooit tot de gelijkstelling van vrijheid en soevereiniteit zijn gekomen.<sup>72</sup>

##### 3.1.1 De vrijheid van het handelen

Arendt begint haar onderzoek met wat ze beschouwt als het oorspronkelijke idee van vrijheid: de politieke vrijheid.<sup>73</sup> Hiervoor gaat ze terug naar het oude Athene. Het is hierbij van belang te onthouden dat het vrijheidsbegrip dat nu wordt beschreven geen filosofisch begrip is, en dus niet geschikt is om goed mee te denken. Wel zal Arendt de implicaties van het oud-Griekse gebruik van het vrijheidsbegrip later gebruiken in de vorming van haar eigen filosofische begrip van vrijheid.

In het oude Athene werd vrijheid begrepen als de eigenschap van een vrij man (kinderen, vrouwen en slaven waren uitgesloten). Om vrij te zijn, moesten er twee

---

<sup>72</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 159.

<sup>73</sup> Ik gebruik hier de terminologie uit *Willing*. Arendt, ‘Willing’, 200.



dingen gebeuren bij de Atheense man: hij moest bevrijd worden van de noodzakelijkheden van het leven en hij moest zich ‘met woord en daad’ bij de anderen voegen om iets te ondernemen.<sup>74</sup>

Om bevrijd te zijn van de noodzakelijkheden van het leven moest een man twee dingen bereiken: hij moest heersen over anderen en hij moest eigenaar zijn van een huis.<sup>75</sup> Zo hoefde hij niet meer voor hun eigen eten en drinken te zorgen en had hij altijd een veilige plek om te slapen. De bevrijding van noodzaak is de eerste stap naar vrijheid. Immers, als je je de hele dag bezig moet houden met het verzorgen van eten en drinken voor het gezin, is er geen ruimte om vrij te zijn. Je wordt door het leven verplicht om bijvoorbeeld groenten te telen. Het maakt niet uit dat er nog een zekere vrijheid bestaat in je keuze tussen de manieren waarop je voor eten en drinken kunt zorgen. Hoewel de keuze tussen bijvoorbeeld het verbouwen van groenten en het verdienen van geld zodat je die groenten kunt kopen in de supermarkt een vrije keuze is, betekent dat niet dat je daarom een vrij mens bent. Je bent namelijk nog altijd gebonden aan de doelmatigheid van deze activiteiten: het overleven en vergroten van de leefbaarheid. Om vrij te zijn moest een man dus eerst bevrijd zijn van de noodzaak.<sup>76</sup>

De tweede stap voor de man om vrij te worden is het zich begeven in de publieke sfeer.<sup>77</sup> In de privésfeer van zijn huishouden moet hij continu heersen, hij is daar heel de dag bezig aan het voldoen aan zijn plichten als heerser. Om deze aan hiërarchie te ontsnappen, voegt hij zich in de publieke sfeer bij de anderen, met ‘woord en daad’.<sup>78</sup> Hier waren alle vrije mannen aan elkaar gelijk en hadden ze geen verplichtingen. Ze hadden bijvoorbeeld schepen of een harnas waarmee ze ten strijde konden trekken in de oorlog, of ze lieten hun stem horen tijdens de Ekklesià, de politieke bijeenkomst waarin elke vrije man zijn stem kon laten gelden.<sup>79</sup> Ze hielden zich dan niet bezig met zichzelf, maar waren met elkaar iets aan het ondernemen in de wereld.

---

<sup>74</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 148.

<sup>75</sup> Arendt, 148.

<sup>76</sup> Arendt, 148.

<sup>77</sup> Arendt, 148.

<sup>78</sup> Arendt, 148.

<sup>79</sup> Althans, dat was de bedoeling. Omdat er meestal rond de zesduizend mannen aanwezig waren in de Ekklesià, kwam het niet vaak voor dat je het podium mocht betreden om je woord te doen.

Deze vrijheid noemt Arendt in *Willing* de politieke vrijheid, omdat het niet los is te zien van de functie van de *polis* in het Athene. De polis was de sfeer waar de vrije mannen samen vrij konden zijn van noodzakelijkheid en heerschappij. Als deze polis er niet was geweest, waren de vrije mannen niet meer geweest dan bevrijde mannen die thuis vast zouden zitten. Heersers met een eigen onderdak die niets met hun vrijheid doen, zijn niet vrij.

### 3.1.2 De ontdekking van de wil

De filosofen in het oude Athene vonden politieke vrijheid onaantrekkelijk. Liever hielden ze zich bezig met wiskunde, de natuurwetenschappen of andere domeinen van de filosofie dan zich te bekommeren om het politieke leven. Om goed te kunnen denken moesten ze bevrijd zijn van alles wat niet met denken te maken had, dus ook van zaken als de Ekklesià. Denken kost nu eenmaal veel tijd, dus zat de politieke vrijheid de denkers alleen maar in de weg.<sup>80</sup>

De theologen van de Joods-Christelijke traditie voerden dezelfde strijd als de filosofen. Ook zij wilden bevrijd zijn van de aardse politiek, omdat deze waardevolle tijd opslokte die ze anders hadden kunnen besteden aan het versterken van hun relatie met God. Ze kwamen liever tot inkeer in de kerk. Vrijheid was voor hen iets wat vermeden moest worden, en speelde daarom geen rol in hun denken.

Totdat de apostel Paulus in de terugtrekkende beweging ‘naar binnen’ stuitte op datgene wat ‘de wil’ is gaan heten: het vermogen om een handeling in gang te zetten.<sup>81</sup> Deze ontdekking is volgens Arendt het begin geweest van een nieuw begrip van vrijheid, een apolitiek, innerlijk begrip van vrijheid: wilsvrijheid.<sup>82</sup> Ze meent dat we in Paulus’ *Brief aan de Romeinen* de eerste glimp op kunnen vangen van de mentale faculteit van de wil, die vervolgens verkeerd wordt geïnterpreteerd als drager van de menselijke vrijheid.

Paulus, voormalig Saül van Tarsus, was een farizeeër, wat onder meer betekent dat hij zich relatief streng probeerde te houden aan de wet van God, te weten, de eerste vijf boeken van de Bijbel. Dit kostte hem veel moeite. Hij merkte op dat de wet niet

---

<sup>80</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 151.

<sup>81</sup> Arendt, 157–158.

<sup>82</sup> Arendt, 157–158.

alleen positieve, maar ook negatieve effecten op hem had: het bewustzijn van de wet zorgde ervoor dat zijn zonden in kracht toenamen. Het is alsof de zonde gebruik maakt van de vorm van de wet, het gebod, om zichzelf sterker dan voorheen aan de mens op te dringen, schrijft Paulus.<sup>83</sup> Arendt meent dat dit in het bijzonder zou gelden voor het tiende gebod dat verwijst naar het innerlijke leven van de mens: ‘Zet uw zinnen niet op het huis van een ander, en evenmin op zijn vrouw, op zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund of zijn ezel, of wat hem ook maar toebehoort.’<sup>84</sup> Paulus schrijft hierover: ‘Ik zou immers niet weten wat begeerte was als de wet niet zei: “Zet uw zinnen niet op wat van een ander is.”’<sup>85</sup> De begeerte van Paulus groeit omdat hij weet dat deze zondig is. Dit maakt het voor hem onmogelijk om de wet te volgen.

Paulus beschrijft deze ervaring als een strijd tussen zijn aardse natuur, die hem drijft tot het zondigen, en zijn verstand, waarmee hij instemt met de wet van God.<sup>86</sup> Hiermee kadert hij het als een strijd tussen lichaam en geest. Deze strijd kan hij in zijn eentje niet oplossen, immers weet hij al dat hij zich volledig zou moeten onderwerpen aan het geloof, maar lukt het hem niet.<sup>87</sup> Dit idee dat een mens niet in zijn eentje in staat is om aan zijn zondige natuur te ontsnappen, staat te boek als de erfzonde.

De enige manier om te worden ontheven van de erfzonde is met de hulp van God, met name, Zijn genade. De genade steekt in hoofdlijnen op de volgende manier in elkaar. Er komt een moment in ons leven waarop we ons bewust worden van de wet van God. Dat moment zal het kantelpunt vormen waarop we erachter komen dat we heel ons leven hebben gezondigd, zonder dit te beseffen. Nu we goed en kwaad nauwkeurig van elkaar kunnen onderscheiden, nemen we ons voor om te stoppen met zondigen en ons toe te wijden aan de wet. Echter lukt het ons niet om aan onze zonden te ontsnappen. Het zondigen zit in onze aard. Dit stemt ons triest, want we weten dat de straf op het zondigen de dood is.<sup>88</sup> We beseffen ons dat we onvermijdelijk op het noodlot afstevenen: onze zondige aard zal ons doden, en wij kunnen daar niets aan doen.

---

<sup>83</sup> *Romeinen*, 7:11.

<sup>84</sup> *Exodus*, 20:17.

<sup>85</sup> *Romeinen*, 7:7.

<sup>86</sup> *Romeinen*, 7:21–23.

<sup>87</sup> *Romeinen*, 7:24.

<sup>88</sup> *Romeinen*, 7:8–11.

Maar dan schiet God ons te hulp. Hij kan je Zijn genade schenken, onder de voorwaarde dat je gelooft. Hij heeft Zijn Zoon naar aarde gestuurd en deze gekruisigd, om af te rekenen met de zonde van elk gelovig mens.<sup>89</sup> Zo heeft Hij de dood die noodzakelijk volgt op het zondigen verlegd door de mens te vergeven voor haar zondige natuur. De gelovige mens is dood voor de wet, maar levend voor God.<sup>90</sup>

Helaas is Paulus' grootste uitdaging nu juist de voorwaarde van de oplossing: het geloof. Hij schrijft: '[...] aan mezelf overgelaten onderwerp ik me weliswaar met mijn verstand aan de wet van God, maar door mijn aardse natuur onderwerp ik me aan de wet van de zonde.'<sup>91</sup> Het lukt hem dus ook niet om aan de voorwaarde te voldoen die God als eis stelt voor Zijn genade.

Gelukkig is het geloof niet iets wat je verkiest, maar wat je ontvangt. Het is God die bepaalt wie Hij genade schenkt.<sup>92</sup> Alles hangt dus af van God en Zijn barmhartigheid, niet van de wil of de inspanning van de mens.<sup>93</sup> God schenkt de mens het geloof, waardoor deze mens mag deelhebben aan de dood en herrijzenis van Jezus, dat wil zeggen, mag leven in de genade van de vergeving.

Augustinus van Hippo zal de ervaring van Paulus in de *Brief aan de Romeinen* een tijdje later in de *Confessiones* omschrijven als 'de wil die geen geheel kan worden'.<sup>94</sup> Hiermee herinterpreteert hij de strijd van Paulus tussen zijn lichaam en geest als een tegenstrijdigheid in de wil.<sup>95</sup> Het monsterlijke van de wil bestaat er volgens Augustinus in dat je in het willen tegelijkertijd wilt (*velle*) en nilt (*nolle*), dat wil zeggen, wilt en niet-wilt.<sup>96</sup> Het nillen is geen absentie van de wil, maar een kracht, een wilskracht, die direct verschijnt als het willen begint. Immers, als de wil 'één geheel' of 'heel' zou kunnen worden, zou de wil direct ophouden met bestaan. De wil heeft een tegenwil nodig om tegen te ageren, zoals een generaal een leger nodig heeft om te kunnen commanderen. Het bevel van het ene deel van de wil, de kant die de wet van God wil, kan nooit winnen van de andere kant van de wil, de wil die de wet niet wil,

---

<sup>89</sup> *Romeinen*, 8:3.

<sup>90</sup> *Romeinen*, 6:11.

<sup>91</sup> *Romeinen*, 7:25.

<sup>92</sup> *Romeinen*, 9:15.

<sup>93</sup> *Romeinen*, 9:16.

<sup>94</sup> Augustinus, *Confessiones*, VIII.viii.

<sup>95</sup> Arendt, 'Willing', 93.

<sup>96</sup> Augustinus, *Confessiones*, VIII.ix.

omdat dat zou betekenen dat de wil niets meer heeft om te willen. De wil opereert altijd op zichzelf. En dat betekent dat de wil op zichzelf, in het isolement van het individu in introspectie, geen macht genereert, maar juist verlamt. De kracht die de wil kan opwekken om te ontsnappen aan het individu wordt direct in de weg gezeten door een even sterke tegenkracht. Het is alsof we op dezelfde manier in de wil kunnen blijven steken als Jean Buridans ezel blijft steken tussen zijn twee hooibalen, zonder ooit tot handelen over te gaan. Het is de reflexiviteit van de wil die haar op zichzelf beschouwt machteloos maakt.<sup>97</sup>

De overeenkomsten tussen het denken van Paulus en Augustinus over de ongelovige en het denken van Aristoteles over de akrates vallen niet te ontkennen. Het probleem van de akrates en het probleem van de ongelovige delen een kern: beide lopen tegen de begrensdheid van het individu aan. De akrates ontmoet zijn begrensdheid in de onoplosbaarheid van zijn akrasia; de ongelovige ontmoet zijn begrensdheid in de onoplosbaarheid van zijn ongelovigheid.

Echter zijn er drie verschillen tussen de ongelovige en de akrates die ik graag zou willen uitlichten. In deze drie verschillen kunnen we een ontwikkeling ontdekken in de manier waarop men met de eigen begrensdheid dient om te gaan.

Ten eerste is het voor de ongelovige niet zo dat hij als hij eenmaal gelooft, hij ook werkelijk zal stoppen met zondigen.<sup>98</sup> Zijn probleem van het niet kunnen geloven is een verlegging van zijn oorspronkelijke probleem: het zondigen. Van het zondigen weet hij inmiddels dat het nooit zal verdwijnen. Veeleer leeft hij sinds Gods gift van het geloof niet langer in de wetenschap dat hij ten onder zal gaan aan zijn zonden, omdat hij in een constante staat van vergeving leeft. Elke dag zal hij opnieuw zondigen, zonder dat hij dat wil – hij is menselijk – maar dit is voor hem niet meer dodelijk. Telkens wanneer hij zondigt, zullen zijn zonden worden opgeheven door de genade van God. Van de akrates, daarentegen, wordt verwacht dat hij daadwerkelijk zijn gewoonten

---

<sup>97</sup> Arendt, 'What Is Freedom?', 161.

<sup>98</sup> Dit is de interpretatie van de Goddelijke genade die het best aansluit op de brieven van Paulus. Het is ongetwijfeld mogelijk om een goede argumenten uit andere passages van de Bijbel te halen waaruit volgt dat het wel mogelijk is om volledig te stoppen met zondigen. Echter richt ik me hier hoofdzakelijk op de *Brief aan de Romeinen*.

verandert, zodanig dat hij voortreffelijk zal handelen. Dit is het eerste verschil: Gods erkenning van de fundamentele begrensdheid van het individu.

Een tweede verschil, dat wellicht nog belangrijker is dan het eerste, is dat de ongelovige zijn geloof niet uit zijn eigen wilskracht dient te halen, maar dit ontvangt van buiten. Het is God die de ongelovige het vermogen geeft om zichzelf te ontstijgen. Nu de ongelovige gelovig is geworden, leeft hij ‘in Jezus’, of, wat hetzelfde is, leeft Jezus ‘in hem’.<sup>99</sup> Hij is de transcendente positie vanwaaruit je alles perfect kunt beschouwen en besturen. Hij is onze *view* en *hands from nowhere* die we nodig hebben om de dingen te zien zoals ze zouden moeten zijn en aan de hand daarvan te verbeteren. Hiermee heeft de buitenwereld (God) een intrede gemaakt in het leven van het individu. Het handelen van de gelovige is niet meer begrensd door wat hij wel en niet kan omdat God hem helpt deze begrensdheid te overwinnen (met dien verstande dat dit slechts in het domein van de geest blijft, in het *theoretische*, en niet tot werkelijk effect leidt in de praktijk). Dit staat in contrast met de akrates, die wordt geacht zijn problemen zelf op te lossen. De akrates mist de ogen en handen die hij nodig heeft om zichzelf te verbeteren.

Het derde verschil, en tevens het verschil waar Arendt in haar betoog haar pijlen op richt, is dat de ongelovige iets wil wat hij niet kan: hij heeft de ervaring van ‘ik-wil-en-kan-niet’.<sup>100</sup> De ongelovige wil de wet naleven, maar kan dit niet omdat hij zondig is van nature. Dan komt hij erachter dat hij alleen maar hoeft te geloven om voor deze zonden te worden vergeven, dus wil hij geloven. Maar ook dat lukt hem niet. Zijn wil reikt dus buiten zijn vermogen. Dit ‘ik-wil-en-kan-niet’ speelt niet bij de akrates. De akrates realiseert zich immers op het moment zelf niet wat hij doet, het is pas op een later moment dat hij weer bij zinnen komt en zich beseft dat hij iets stoms heeft gedaan.

Dit komt omdat er in het denken van Paulus een omslag heeft plaatsgevonden in het denken over de wil. Niet langer kunnen we zijn ervaring omschrijven als het onvermogen van het *liberum arbitrium*, maar van de wil.<sup>101</sup> Het *liberum arbitrium* is de beraadslaging in het opzettelijke handelen. Deze beraadslaging is een *praktische* redenering, wat betekent dat het altijd is gericht op de dingen die daadwerkelijk in de praktijk kunnen worden gebracht en dus binnen ons vermogen moeten liggen.<sup>102</sup> Zonder

---

<sup>99</sup> *Romeinen*, 8:1–11.

<sup>100</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 162.

<sup>101</sup> Vgl. Arendt, ‘Willing’, 62–63.

<sup>102</sup> Arendt, 58.

deze praktische beperking zou het niet mogelijk zijn dat men elke praktische conclusie noodzakelijkerwijs doorvoert in het handelen. Door deze beperking is het liberum arbitrium geen wil, maar iets wat Arendt beschouwt als de voorloper van de wil.<sup>103</sup> Het willen houdt zich namelijk niet aan de grenzen van onze vermogens, maar kan ‘boven zichzelf uit willen’. De wil kan iets willen wat hij niet kan.

In het oud-Griekse denken, waar het liberum arbitrium nog de boventoon voerde, waren willen en kunnen dan ook identiek.<sup>104</sup> Zo zou ‘ik-wil-en-kan-niet’ voor hen hetzelfde klinken als ‘ik-wil-en-wil-niet’ of ‘ik-kan-en-kan-niet’. De conclusie van een praktische redenering is dwingend, dus je brengt deze onmiddellijk tot uitvoering. Dat is waarom Aristoteles concludeerde dat de akrates niet bij zijn volle verstand kon zijn: Aristoteles moest het ‘ik-wil’ van de akrates tijdelijk een limiet opleggen om het te laten samenvallen met zijn ‘ik-kan’. Voor Aristoteles was het ondenkbaar dat de akrates iets wilde wat hij niet kon, of in Aristotelische termen, dat het praktische redeneren kon resulteren in een conclusie die niet binnen de macht van het individu ligt.

In de ervaring van Paulus, daarentegen, reikt de wil expliciet buiten zijn vermogen. Dit betekent dat het liberum arbitrium geen toereikend begrip meer is, maar een gedaantewisseling moet ondergaan tot een nieuwe faculteit: de wil. Het is dus in de ervaring van het ‘ik-wil-en-kan-niet’ waar volgens Arendt de ontdekking van de wil plaatsvindt.<sup>105</sup> De wil werd ontdekt in haar onvermogen.

### 3.1.3 Van wilsvrijheid naar soevereiniteit

Echter is het niet de ontdekking van de wil, maar de interpretatie van de verscheurdheid van de wil die Arendt problematiseert.<sup>106</sup> De verscheurdheid had ook aangenomen kunnen worden als iets wat goed is zoals het is. Maar in plaats daarvan werd de verscheurdheid van de wil direct gezien als iets wat overwonnen moest worden. Het ene deel van de wil (vaak de goede wil genoemd) moet optreden als heer, en het andere deel (vaak de verlangens genoemd) moet gehoorzamen als slaaf. In de overwinning van de goede wil op onze verlangens bevrijden we onszelf, zodat we kunnen doen wat we

---

<sup>103</sup> Arendt, 62.

<sup>104</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 159.

<sup>105</sup> Arendt, ‘Willing’, 132–133.

<sup>106</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 163.

willen. Dit is de ‘verlossing’ die in het geloof wordt gezocht. Maar dit ‘kunnen doen wat ik wil’ moeten we verstaan als een heerschappij van de goede wil over de verlangens. Zo heeft de zoektocht naar verlossing in de wil geleid tot het ideaal van soevereiniteit.<sup>107</sup>

Echter is de gelijkschakeling van vrijheid en soevereiniteit een grove misvatting. Zoals ik heb besproken in de context van het oude Athene is de heerser als zodanig niet vrij, omdat hij constant moet voldoen aan zijn verplichtingen als heerser. De heerser is pas werkelijk vrij als hij stopt met heersen. Dit doet hij door te ontsnappen aan de hiërarchie die hem deze verplichtingen oplegt en zich voegt bij anderen in de publieke sfeer.<sup>108</sup>

Deze misvatting van vrijheid als soevereiniteit heeft kunnen ontstaan omdat de wilsvrijheid in beginsel al een begrip is waar we onze wenkbrauwen bij zouden moeten optrekken. We kunnen aan de structuur van het willen direct zien dat de wil op zichzelf beschouwd de mens nooit kan bevrijden. Het willen is slechts een krachtenspel tussen de wil en de tegenwil. De wil spreekt in bevelen, schrijft Arendt.<sup>109</sup>

Dat soevereiniteit nog steeds het toonaangevende vrijheidsbegrip is zien we voornamelijk terug in de invloedrijke politieke stroming van het (neo)liberalisme. Het liberale idee van negatieve vrijheid komt grofweg neer op de vrijheid *van* de inmenging van de overheid en de politiek in het leven van het individu. Op 20 september kopte de NOS ‘Sunak zwakt Britse klimaatplannen af: “Wil consument niet dwingen”’.<sup>110</sup> Het is deze vrijheid van dwang, voornamelijk van ‘bovenaf’, die wordt nagestreefd in het liberalisme. Maar de vrijheid die daarin wordt gewonnen wordt direct opgegeven door het soevereine individu die de macht grijpt over wat er met hem gebeurt. Het is dit schijnbegrip van vrijheid dat ervoor zorgt dat politiek en vrijheid lijnrecht tegenover elkaar zijn komen te staan, precies zoals het denken en de politiek tegenover elkaar stonden voor de denkers in het oude Athene.

Het spreekt vanzelf dat wanneer het gaat om de globale samenwerking waar het Antropoceen ons toe oproept, de minimalisatie van overheid en politiek in naam van

---

<sup>107</sup> Arendt, 163.

<sup>108</sup> Arendt, *The human condition*, 32.

<sup>109</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 161.

<sup>110</sup> NOS, ‘Sunak zwakt Britse klimaatplannen af: “Wil consument niet dwingen”’.



soevereiniteit zeer schadelijke gevolgen kan hebben. Het ideaal van soevereiniteit vermaakt ons allen tot heersers die niet in staat zijn samen te werken, omdat ze dan hun welverdiende ‘vrijheid’ daarvoor zouden moeten opgeven. Arendt vat dit punt als volgt samen:

*Where men wish to be sovereign, as individuals or as organized groups, they must submit to the oppression of the will, be this the individual will with which I force myself, or the ‘general will’ of organized groups. If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce.*<sup>111</sup>

#### 3.1.4 Akrasia en soevereiniteit

In wezen is de gelijkstelling van vrijheid en soevereiniteit een dwaalspoor dat vertrekt vanuit dezelfde laarsluslogica die we bij Aristoteles zijn tegengekomen. De heerser kan zichzelf nooit ‘vrij heersen’, omdat hij in het heersen niet aan zichzelf kan ontsnappen. Er is geen ‘innerlijk publiek domein’ waarin de heerser zijn verplichtingen kan neerleggen en kan beginnen met handelen. En ook het werkelijke publieke domein is geen uitweg meer voor de soeverein, juist omdat hij onder gelijken zijn soevereiniteit moet opgeven. De soeverein zal dus voor altijd vastzitten in zichzelf, totdat hij ervoor kiest zijn heerschappij op te geven en zich te voegen bij de anderen.

Enkrateia en soevereiniteit zijn nagenoeg identieke noties. De akrates wil kunnen doen wat hij wil, maar op het *moment suprême* lukt het hem niet om zich te beseffen wat hij wil. Het ‘ik-wil-en-kan-niet’ kunnen we beschouwen als een ontwikkeling op het begrip van akrasia. Toegegeven, het is niet meer de akrasia waarin er een tijdelijke verstandsverbijstering optreedt. In plaats daarvan weet de ongelovige voortdurend wat hij wil, maar kan hij niet op tegen de tegenwil die zijn wil opwekt. Desalniettemin zijn de akrates en de ongelovige allebei uit op hetzelfde doel: de zelfbeheersing.

Toch meen ik dat het Christelijke idee van de genade een stap voorwaarts is op het denken van Aristoteles over akrasia. De ongelovige beseft dat hij zichzelf nooit kan verlossen. Daarom onderwerpt hij zich aan God, zodat de uitkomst van zijn strijd niet meer afhankelijk is van hemzelf maar van iets buiten hem. Ik denk dat ik ook voor Arendt spreek wanneer ik zeg dat er winst is behaald in het besef dat we de ander nodig

---

<sup>111</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 164–165.

hebben. Hoewel deze hulp van buitenaf geen werkelijk effect heeft – er verandert niets aan de zondige natuur, maar men wordt er slechts voor vergeven – is dit een stap in de goede richting. Zonder hulp van buiten blijf je voor altijd steken in het willen en nillen, in het spel van heersen of beheerst worden.

De logische vervolgstap op het Christelijke denken is de stap van de soevereiniteit naar het handelen. Als we de Goddelijke genade kunnen zien als erkenning van de individualistische laarsluslogica van Aristoteles, moeten we, om hier voorbij te denken, de innerlijke geloofsrelatie tot God zien op te heffen met een activatie van de mens. We moeten de genade handen en voeten zien te geven, zodat vrijheid kan verschijnen als ‘wereldlijke realiteit’. Dit kan alleen als het individu stopt met het nastreven van soevereiniteit en zich gaat begeven in het publieke domein. De mogelijkheid die Arendt biedt aan de ongelovige en de akrates is doodeenvoudig: het is niet de zelfbeheersing of de genade van God die ons bevrijdt van onszelf, het zijn de mensen om ons heen. Alleen samen met anderen kunnen we handelen, alleen met anderen zijn we vrij.

### 3.2 Het handelen

Handelen en vrijheid zijn voor Arendt twee zijden van dezelfde medaille.<sup>112</sup> In het handelen zijn we vrij, en vrijheid verschijnt alleen als wereldlijke realiteit in het handelen. Omdat we vanzelfsprekend niet in alles wat we doen vrij zijn, moeten we weten wat Arendt precies bedoelt met het handelen.

Om een idee te krijgen van wat handelen is zal ik eerst kort uitleggen wat Arendt aandraagt als haar voornaamste inspiratiebron van haar begrip van handelen: de oude Grieken en Romeinen. Voor de oude Grieken en Romeinen was het handelen het beginnen van iets nieuws, een project, en bovendien iets waarbij je altijd de hulp van anderen nodig had. Deze twee aspecten – nieuwigheid en collectiviteit – vormen de basis van het handelsbegrip dat Arendt zelf zal vormen. Om verwarring te voorkomen, wijs ik er opnieuw op dat de handelsbegrippen van de oude Grieken en Romeinen geen filosofische concepten zijn, maar slechts onderdeel waren van hun dagelijkse

---

<sup>112</sup> Arendt, 153.

taalgebruik. Deze uiteenzetting geldt dus slechts ter verduidelijking van het filosofische handelsbegrip van Arendt dat hieruit zal ontstaan.

### 3.2.1 Grieken en Romeinen over handelen

De Romeinen waren, net als de Grieken, bepaald politieke wezens. Daarom gaat Arendt in haar zoektocht naar een nieuw filosofisch concept van vrijheid als wereldlijke realiteit te rade bij de oude Grieken en de Romeinen. Ze weet dat ze niets heeft aan hun filosofie, omdat deze filosofie zich in beginsel heeft gepositioneerd in oppositie tot de politiek, noch iets aan hun poëzie of literatuur, omdat daar niet in heldere begrippen wordt gedacht, maar vooral wordt gehandeld in het domein van de esthetica.<sup>113</sup> Ze kiest ervoor het algemene taalgebruik van deze twee gemeenschappen te onderzoeken.

Arendt ontdekt dat de Grieken en de Romeinen allebei twee verschillende begrippen hadden voor handelen. Het handelen is in het Grieks en Latijn opgesplitst in het begin en de voortzetting van het handelen.<sup>114</sup> Waar wij tegenwoordig één handeling zien, zagen de Grieken en Romeinen dus twee fasen in een proces.

Voor de Atheners waren dat de begrippen *argein* (beginnen, leiden) en *prattein* (voortzetten).<sup>115</sup> De *argon* was een leider die samen met andere leiders wat ging ondernemen. Hij was een leider onder leiders, een vrij man onder de vrije mannen.<sup>116</sup> Deze vrije gemeenschap stond de *argon* toe om iets te *doen*.<sup>117</sup> Hij kon dan wel een goed idee opperen en ergens mee starten, maar hij had de anderen nodig om zijn handeling voort te zetten (*prattein*).<sup>118</sup> Handelen kon hij nooit alleen.

In het Latijn zien we ongeveer dezelfde splitsing terug. De Romeinen gebruikten het woord *agere* (beginnen, stichten) en *gerere*, wat een betekenis heeft die is gekoppeld aan de stichting van Rome, namelijk het voortzetten van de historische gebeurtenissen die de stichters van Rome zijn begonnen, de *res gestae*.<sup>119</sup> De Romeinen waren zich er zo van bewust dat hun vrijheid mogelijk werd gemaakt door de stichting van Rome, dat

---

<sup>113</sup> Arendt, 165.

<sup>114</sup> Arendt, 165–166.

<sup>115</sup> Arendt, 165.

<sup>116</sup> Arendt, 166.

<sup>117</sup> Arendt, 166.

<sup>118</sup> Arendt, 166.

<sup>119</sup> Arendt, 166.

de verhalen die ze vertelden over hun helden en belangrijke gebeurtenissen gekoppeld werden aan de stichting van Rome.<sup>120</sup> Zo hadden ze bijvoorbeeld een jaartelling die startte bij de stichting van de stad Rome: *ab urbe condita* (AUC).<sup>121</sup> Ook de Romeinen handelden dus nooit alleen, maar bouwden voort op de geschiedenis van hun voorouders.

Uit deze twee begrippenparen kunnen we twee duidelijk aspecten onderscheiden die voor Arendt heel belangrijk zijn voor haar handelsbegrip. Ten eerste is het handelen een nieuw begin. Een vrij man laat zijn stem horen en inspireert anderen om samen met hem iets nieuws te gaan doen. Ten tweede kan het handelen nooit in isolement worden gedaan. Prattein is alleen mogelijk samen met andere vrije mannen, omdat een leider hulp nodig heeft van anderen om zijn handelen voort te zetten. En gerere is het voortbouwen op de *res gestae* van de voorouders en daarom altijd gekoppeld aan een context van andermans handelingen: de geschiedenis van menselijke aangelegenheden heeft daden nodig om te blijven ontwikkelen, maar die daden verlenen hun betekenis aan de geschiedenis.

Een voorbeeld van wat we als een handeling kunnen zien zoals hierboven is beschreven is een inspirerende toespraak. De leider spreekt publiekelijk zijn wil uit: '*I have a dream*'. Een succesvolle toespraak zet anderen aan om hem te helpen bij het verwerkelijken van deze wil, wat betekent dat zijn handeling wordt voortgezet. Later zal deze gebeurtenis worden opgenomen in de geschiedenis, en daarmee worden bestendigd als een betekenisvolle handeling.

De handelsbegrippen uit de oudheid inspireren Arendt in het vormen van haar eigen handelsbegrip. Ze integreert de twee aspecten van het handelen – nieuwigheid en collectiviteit – en gaat daarmee het handelen onderscheiden van de twee andere vormen van menselijke activiteit: arbeid en werk.

---

<sup>120</sup> Arendt, 166.

<sup>121</sup> 2023 n.Chr. komt overeen met 2776 AUC.

### 3.2.2 Arbeid, werk en handelen

Als we Arendts handelsbegrip willen begrijpen, moeten we het in contrast leren zien met arbeid en werk. Het is de driedeling arbeid, werk en handelen die Arendt gebruikt om het gehele actieve leven – de *vita activa* – van de mens te begrijpen.<sup>122</sup>

Elke activiteit wordt gekenmerkt door bepaalde menselijke condities die corresponderen met die activiteit. De menselijke condities die Arent in *The Human Condition* noemt zijn: leven, wereldlijkheid (*worldliness*), pluraliteit, nataliteit, mortaliteit en de Aarde.<sup>123</sup> Deze condities fungeren in verschillende combinaties als voorwaarden voor de verschillende menselijke activiteiten. Hiermee kunnen de activiteiten in hun betekenis van elkaar onderscheiden worden. De volgende beschrijvingen van arbeid, werk en handelen zijn voornamelijk ontleent aan de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk van *The Human Condition*, waarin Arendt zelf een samenvatting geeft van haar actietheorie.<sup>124</sup>

Arbeid is de verzameling activiteiten die zijn gericht op het in leven houden van de mens. Om jezelf in leven te houden, moet je de wetten van de natuur in acht nemen, voornamelijk de wetten omtrent onze lichamelijke behoeften. We zijn een organisme met een stofwisseling, dus moeten we eten en drinken; onze hersenen hebben tijd nodig om zich te herstellen van de dag, dus moeten we slapen; onze cellen stoppen met werken boven en onder een bepaalde temperatuur, dus moeten we schuilen voor de hete zon en ons warm zien te houden in de kou.

Arbeid is onvrij, legt Arendt uit, omdat het een gevolg is van wetmatigheden die we nu eenmaal moeten volgen.<sup>125</sup> Arbeid kent bovendien geen product. Alles wat in de arbeid wordt geproduceerd wordt vrijwel direct geconsumeerd en overblijfselen worden weggegooid, worden opgegeten door andere dieren of rotten uit weg door bacteriën en schimmels. Alle arbeid is dus cyclisch van aard.<sup>126</sup> Het is de meest basale strijd tegen

---

<sup>122</sup> De driedeling van het leven van de geest – de *vita contemplativa* – is denken, willen en oordelen. De uiteenzetting van de laatste van de drie heeft ze nooit kunnen schrijven door haar overlijden op negenenzestigjarige leeftijd.

<sup>123</sup> Arendt, *The human condition*, 11. De conditie van de Aarde zal in deze scriptie niet worden besproken, omdat deze een minder centrale rol spelen in het begrijpen van het vrije handelen dan de overige vijf.

<sup>124</sup> Arendt, 7–11.

<sup>125</sup> Voice, 'Labour, Work and Action', 37.

<sup>126</sup> Arendt, *The human condition*, 96.

entropie: men zal voor altijd moeten blijven slapen, eten en drinken om het verval van het lichaam tegen te gaan.

Elke menselijke activiteit wordt volgens Arendt gekarakteriseerd door nataliteit en mortaliteit. We kunnen de menselijke conditie van mortaliteit herkennen in de strijd tegen de entropie. De betekenis van nataliteit ga ik in de volgende paragraaf verder uitdiepen; voor nu is het voldoende om te weten dat de menselijke conditie van nataliteit inhoudt dat de mens nieuwigheid in de wereld kan brengen. In het geval van arbeid kunnen we bijvoorbeeld denken aan het bakken van een brood. Maar voor elk type activiteit geldt dat er nog een unieke conditie is die het kenmerkt. De specifieke conditie van arbeid is het leven. Het is omdat wij een levend wezen zijn dat we constant moeten arbeiden. Tijdens de arbeid verschijnt de mens als *animal laborans*: het arbeidende wezen.<sup>127</sup>

Het tweede type menselijke activiteit is werk. Werk gaat over duurzame productie: het resulteert in producten die niet bedoeld zijn voor consumptie, maar voor de constructie en inrichting van de gemeenschappelijke wereld. Het bouwen van gebouwen, het schrijven van wetten en het maken van tafels zijn allemaal voorbeelden van werk. De voorwaarde van werk is wereldlijkheid.

Ook werk wordt beheerst door een vorm van noodzakelijkheid, omdat het net als arbeid een gevecht is tegen entropie: het verval van de wereld.<sup>128</sup> Echter is deze noodzakelijkheid een *teleologische* vorm van noodzakelijkheid, waardoor we deze kunnen specificeren als *nut*. Het bouwen van een stadhuis is nuttig, omdat er vandaaruit vergaderd kan worden over hoe de straten moeten worden hersteld van de harde winters, welke regels er gebonden moeten zijn aan demonstraties en hoeveel belasting de miljardenbedrijven moeten betalen. Het is deze doel-middelrationaliteit die ook werk tot een onvrije activiteit maakt: het wordt altijd gedaan met een *bepaald* doel voor ogen. De mens verschijnt tijdens het werk als de *homo faber*: de fabricerende mens.<sup>129</sup>

Het derde type activiteit is het handelen. In het handelen schuiven we arbeid en werk aan de kant en zoeken we het contact met anderen. Of zoals Arendt het noemt: in het handelen voegen we ons ‘met woord en daad’ bij de ander.<sup>130</sup> Denk bijvoorbeeld aan

---

<sup>127</sup> Arendt, 22.

<sup>128</sup> Voice, ‘Labour, Work and Action’, 41–42.

<sup>129</sup> Arendt, *The human condition*, 22.

<sup>130</sup> Arendt, 176.

een goed gesprek onder vrienden. Zo'n gesprek valt niet te reduceren tot noodzaak of nut. Je spreekt niet alleen af met je vrienden omdat je een betere baan wilt, of omdat je wilt dat ze je avondeten betalen. Je spreekt vooral met je vrienden af omdat het op zichzelf betekenisvol is om onder vrienden te zijn.

Dat het handelen betekenisvol is wil niet meer zeggen dan dat het doel van het handelen in de handeling zelf besloten ligt. Het is *praxis* (letterlijk: handelen), geen *poiesis* (vervaardigen).<sup>131</sup> Dit is een onderscheid uit het Aristotelische denken.<sup>132</sup> Poiesis heeft altijd het doel buiten zichzelf, denk bijvoorbeeld aan het schrijven van een boek of het maken van een tafel. Het is niet het proces van het vervaardigen wat poiesis waardevol maakt, maar het product. Arbeid en werk zijn allebei gedaanten van poiesis, omdat deze twee geen doel op zich zijn. Het handelen daarentegen, doen we omwille van zichzelf en is daarom een *praxis*. Arendt vergelijkt het handelen daarom met een opvoering (*performance*).<sup>133</sup> Het doel van bijvoorbeeld een dansvoorstelling is niet dat de dansers zo snel mogelijk bij het einde komen, maar is het tonen van hun *virtuositeit*.<sup>134</sup>

Arendt verwijst met het begrip virtuositeit naar Niccolo Machiavelli die in *De Heerser* schrijft over de deugd *virtù*.<sup>135</sup> *Virtù* wordt in de Nederlandse vertaling van *De Heerser* onder andere vertaald als talent of bekwaamheid.<sup>136</sup> Het lijkt weliswaar of het Engelse *virtue*, maar heeft niet dezelfde morele betekenis.<sup>137</sup> De legerleider heeft *virtù* nodig om met zijn leger onvoorziene obstakels te overwinnen, zoals een overvolle rivier of een hinderlaag van de vijand. Het is belangrijk virtuositeit te onderscheiden van beheersing of controle, omdat we anders weer uitkomen bij soevereiniteit. De virtuoos gaat in zijn handelen op voortreffelijke wijze om met onverwachte gebeurtenissen, terwijl de soeverein ervoor zorgt dat hij in de eerste plaats nooit in die situatie terecht zal komen. Hierin laat de virtuoos zien wie hij is, terwijl de soeverein verborgen blijft in

---

<sup>131</sup> Arendt, 13.

<sup>132</sup> Vgl. *EN VI.4.1140 a 1–20*.

<sup>133</sup> Arendt, 'What Is Freedom?', 153.

<sup>134</sup> Arendt, 153.

<sup>135</sup> Machiavelli, *Niccolò Machiavelli's de heerser*, 53–56, 59–69, 160, 168.

<sup>136</sup> Machiavelli, 14.

<sup>137</sup> Machiavelli, 14.

de veiligheid van zijn ‘huis’. Op die manier is het handelen een tentoonstelling, niet van je kwaliteiten, maar van wie je bent.<sup>138</sup>

Dat het handelen niet gericht is op noodzaak of nut betekent niet dat het geen effect heeft op de wereld. Integendeel, in het handelen kan plotseling iets nieuws ontstaan dat de geschiedenis kan veranderen. Hiermee stuiten we op een belangrijk verschil tussen arbeid en werk aan de ene kant, en handelen aan de andere kant: arbeid en werk vereisen samenwerking, terwijl het handelen juist stoelt op de verschillen tussen mensen om te kunnen ontstaan.<sup>139</sup> Als je met een groep mensen het land aan het omploegen bent, ben je idealiter samen gericht op het omploegen. Alle arbeiders zijn eensgezind, wat ervoor zorgt dat de werkdagen zeer voorspelbaar zijn. Echter, als ze na het werk samen wat gaan drinken in de kroeg, laten de arbeiders hun rol los en gaan ze met elkaar in gesprek als personen. Arendt zou zeggen dat hier het handelen kan beginnen, omdat er spontaan iemand wat kan roepen als: ‘Hoor eens, zullen we morgen de A12 blokkeren in protest tegen de fossiele subsidies?’ Plotseling komt de groep in beweging. Er wordt overlegd, er worden nummers uitgewisseld en toegevoegd aan een telegramgroep, er worden tactieken bedacht om de impact van waterkanonnen te neutraliseren, er worden rechten en wetten onderzocht om straffen te ontwijken. Kortom: binnen een oogwenk is de gehele sfeer omgeslagen van gezellig wat drinken naar actie ondernemen.

Deze spontaniteit van het handelen is wat Arendt beschouwt als vrijheid als wereldlijke realiteit.<sup>140</sup> Het is de meest zuivere uiting van ons vermogen om iets nieuws te beginnen, onze nataliteit. In de pluraliteit van een groep personen kan er spontaan iets gebeuren wat van tevoren nog niet in de lijn der verwachtingen lag. Het is het ‘oneindig onwaarschijnlijke’.<sup>141</sup> Arendt schroomt daarom niet om te spreken van het menselijke vermogen om ‘wonderen’ te verrichten.<sup>142</sup> Echter herkennen we deze gebeurtenissen niet meer als wonderen, omdat er elke dag zo veel plaatsvinden dat wonderen een alledaags fenomeen zijn geworden.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Vgl. Arendt, *The human condition*, 178–179.

<sup>139</sup> Schutter en Peeters, *Arendt*, 46.

<sup>140</sup> Arendt, ‘Willing’, 110.

<sup>141</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 170.

<sup>142</sup> Arendt, 170.

<sup>143</sup> Arendt, 169–171.



De verschijningswijze van de mens in het handelen is het *zoön politikon*: het politieke wezen.<sup>144</sup> Dit moeten we begrijpen in de context van het politieke handelen van de oude Grieken, en niet in van wat we tegenwoordig verstaan onder politiek. In het handelen gaat het niet om het maken van wetten die ervoor zorgen dat de burgers zo gelukkig mogelijk blijven, dat de economie zo goed mogelijk draait of dat we een zo effectief mogelijk leger opleiden. Dit soort activiteiten gaan namelijk primair over noodzaak of nut, terwijl politiek juist gaat om het ondernemen van betekenisvolle dingen samen met anderen.

Het handelen heeft twee duidelijk onderscheidbare kanten. Ten eerste is het handelen altijd een spontaan begin, wat een uitdrukking is van de menselijke conditie van nataliteit.<sup>145</sup> Ten tweede is het handelen niet los te zien van ons vermogen om in taal uit te drukken wie we zijn, in het spreken of schrijven, wat verwijst naar de pluraliteit.<sup>146</sup> Dit maakt elke handeling een openbaring aan de ander: de openbaring van ons als persoon.<sup>147</sup>

In wat volgt zal ik dieper ingaan op de begrippen nataliteit en pluraliteit. Hierin zullen we direct zien op welke manier het individu door de ander gered kan worden van zijn begrensdheid. Ik meen dat hier de werkelijke oplossing is te vinden voor het probleem van de akrates. Als de akrates contact zou zoeken met anderen, zou hij zichzelf in dat handelen werkelijk kunnen overstijgen.

### 3.2.3 Nataliteit

Voor het begrip nataliteit gaan we terug naar Augustinus. Het is in de Christelijke traditie waar Arendt de misvatting van vrijheid vindt, maar, ironisch genoeg, ook een alternatieve opvatting van vrijheid: de mens als begin. De mens als begin zal ze later de menselijke conditie van nataliteit noemen, en vormt een van de hoekstenen van het handelen.

Het is voor Arendt van betekenis dat Augustinus de mens als begin niet in het introspectieve werk de *Confessiones* beschrijft, maar in zijn politieke werk *De Civitate*

---

<sup>144</sup> Arendt, *The human condition*, 23.

<sup>145</sup> Schutter en Peeters, *Arendt*, 47.

<sup>146</sup> Schutter en Peeters, 47.

<sup>147</sup> Siemens, 'Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche', 109.

*Dei*.<sup>148</sup> In deze tekst herkent ze hem als Romein, als iemand die weet wat het betekent om te handelen. Ik zal nu in een aantal alinea's weergeven hoe Augustinus tot het idee komt van de mens als begin, omdat het op het eerste gezicht een vreemde uitspraak is.

In boek XII van *De Civitate Dei* richt Augustinus zich tegen de Platoonse school die een sluitende redenering pretendeert te hebben gevonden waaruit volgt dat de menselijke ziel een eeuwige cyclus doormaakt tussen het hemelse (het domein van de ideeën: eeuwige waarheden) en het aardse (waar men alle ideeën weerspiegelt ziet) en niet onbelangrijk, in die cyclus keer op keer opnieuw moet lijden aan de imperfectie van het leven.<sup>149</sup> Augustinus accepteert dit beeld niet, omdat het in strijd zou zijn met 'het rechte pad' dat de waarheid bewandelt.<sup>150</sup> 'De gekken lopen in een cirkel', schrijft hij, refererend aan psalm 12.<sup>151</sup> Het is niet in lijn met het Goddelijke om de mens keer op keer te laten lijden, zonder haar ooit verlossing te schenken.

De Platoonse school meent dat de cyclus van reïncarnatie noodzakelijk het geval moet zijn, om de volgende redenering.<sup>152</sup> Aangenomen dat God een eeuwige wil heeft, moet de mens eeuwig hebben bestaan. Het kan immers niet zo zijn dat God op een dag besloot om de mens te gaan maken, want dat zou impliceren dat hij ontevreden was met wat hij de dag ervoor had gedaan. Ook is God niet lui, dus doet hij onmiddellijk wat hij wil. God heeft dus altijd gedaan wat hij altijd wilde, wat betekent dat de mens er altijd moet zijn geweest. Bovendien moet, aangenomen dat God absolute kennis bezit, het aantal menselijke zielen eindig zijn. Immers weet God precies wat hij doet, en moet hij daarom eerst de mensen kennen die hij schept. Kennis van het oneindige is onmogelijk, dus moet het aantal mensen eindig zijn. Uit de twee stellingen dat de mens er altijd moet zijn geweest en dat het aantal mensen eindig is kunnen we, aldus de Platonisten, afleiden dat er een constante cyclus bestaat van de reïncarnatie van een eindig aantal zielen. Alleen zo kan God tegelijkertijd een eeuwige wil hebben en absolute kennis bezitten.

---

<sup>148</sup> Arendt, 'What Is Freedom?', 167.

<sup>149</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, XII.xiii.

<sup>150</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, XII.xiii.

<sup>151</sup> *Psalmen*, 12:9. In de NBV21: 'Overal sluipen verraders rond en onder de mensen verbreidt zich het kwaad.' In de KJV *Psalms* 12:8: 'The wicked walk on every side, when the vilest men are exalted.'

<sup>152</sup> Deze redenering is geabstraheerd uit *De Civitate Dei* XII.xii en XII.xiii.

Augustinus, die gecommitteerd is aan ‘het rechte pad’ en daardoor de cyclus van reïncarnatie verwerpt, bepleit de consistentie van een eeuwige wil en het doen van iets nieuws. Dit doet hij door aan te tonen dat de Platoonse onderbouwing van de reïncarnatie zelf het bestaan van een begin impliceert. Het maakt zelfs niet uit of het aantal zielen eindig of oneindig is, schrijft Augustinus, omdat het in beide gevallen zo is dat God ooit iets nieuws moet doen.<sup>153</sup> In het geval dat het aantal zielen oneindig is, schept God elke dag nieuwe zielen. En in het geval dat het aantal zielen eindig is, moet Hij ooit de eerste ziel hebben geschapen. Met andere woorden, in beide gevallen moet God iets nieuws doen, dus moet de eeuwige wil consistent zijn met het bestaan van nieuwigheid.

Zo komt Augustinus op de volgende stelling, die zeer belangrijk is gebleken voor Arendts denken: ‘*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*’,<sup>154</sup> welke Arendt vertaalt als: ‘*That there be a beginning, man was created, before whom there was nobody.*’<sup>155</sup> Arendt meent dat Augustinus hiermee de schepping van de mens gelijkstelt aan een nieuw begin, wat ze direct herkent als de introductie van vrijheid op aarde.<sup>156</sup> Dit is vrijheid als wereldlijke realiteit. Ook de geboorte van elk mens is niet slechts een resultaat van de voortplanting van de soort, maar de introductie van een geheel ‘*nieuw* schepsel’.<sup>157</sup> Een nieuw begin betekent immers een breuk met het oude, een bevrijding van de ketens van de noodzakelijkheid. De mens, of liever, de persoon, is een wezen wiens bestaan niet volledig verklaard kan worden aan de hand van het oude. Voordat een persoon geboren werd, bestond hij niet, en het plotselinge ontstaan van deze persoon is niet te reduceren tot het voorafgaande (bijvoorbeeld, zijn ouders). Dit is wat Arendt de menselijke conditie van nataliteit noemt: de mens als begin.<sup>158</sup>

Nataliteit betekent niet alleen dat de mens een begin is, maar ook dat hij kan beginnen. De mens is een wezen dat zijn geboorte kan herhalen.<sup>159</sup> Deze uitspraak ‘een wezen dat zijn geboorte kan herhalen’ is op het eerste gezicht nogal ondoorgrondelijk, maar valt beter te begrijpen als we nagaan hoe dit concreet werkt. Hiervoor laten we de

---

<sup>153</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, XII.xvii.

<sup>154</sup> Dit is de slotzin van XII.xx.

<sup>155</sup> Arendt, *The human condition*, 177.

<sup>156</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 167.

<sup>157</sup> Arendt, ‘Willing’, 128.

<sup>158</sup> Arendt, ‘What Is Freedom?’, 167.

<sup>159</sup> Arendt, *The human condition*, 176.

theologie achter ons en richten we ons tot de tweede conditie van het handelen, welke de verschijning van nataliteit in haar zuiverste vorm mogelijk maakt: pluraliteit.

### 3.2.4 Pluraliteit

De menselijke conditie van pluraliteit drukt de samenkomst van gelijkheid en diversiteit van de mensen om ons heen uit.<sup>160</sup> Enerzijds zijn we allemaal gelijk aan elkaar, omdat we allemaal mensen zijn. We hebben bijvoorbeeld allemaal eten, drinken en slaap nodig, lijden allemaal in meer of mindere mate aan een greep psychische stoornissen uit dezelfde DSM-V en we leven vooralsnog allemaal op de planeet Aarde. De erkenning van de menselijkheid in elk mens is bijzonder belangrijk, omdat deze erkenning de basis vormt voor de afspraak dat iedereen gelijk is voor de wet. De ontkenning van menselijkheid is een van de krachtigste rechtvaardigingen van aanslagen op bepaalde groeperingen in de vorm van slavernij of genocide. Misdaden tegen de menselijkheid vereisen ontmenselijking. Daarom is de universalistische zijde van pluraliteit, de gelijkheid van het menselijke in alle mensen, iets wat we moeten waarborgen.

De andere zijde van pluraliteit is de erkenning van de uniciteit van elk mens. Deze uniciteit bestaat niet in ‘wat’ je bent, maar in ‘wie’ je bent.<sup>161</sup> Je kunt iedereen omschrijven in wat hij is. Ik ben bijvoorbeeld een man van 1,92 meter met donker haar en blauwe ogen die houdt van sportklimmen en boulderen. Maar mijn eigenschappen zijn niet uniek aan mij, omdat mijn buurman exact dezelfde eigenschappen zou kunnen hebben. Toegegeven, er is niemand met precies mijn combinatie aan eigenschappen, omdat mijn locatie één van mijn eigenschappen is, en alleen ik op mijn locatie kan zijn (*cf.* Hawthorne’s voorbeeld van twee identieke kogels op verschillende locaties, waaruit volgt dat die twee kogels nooit dezelfde kunnen zijn). Maar ook al zouden we een lijst eigenschappen opstellen waardoor we er onszelf van kunnen verzekeren dat het gaat om Lars van Koningsveld, hebben we het nog niet over de uniciteit die Arendt bedoelt. We denken hier namelijk nog steeds op het niveau van wat we met elkaar gemeen hebben, ‘wat’ we zijn: mensen, met grofweg dezelfde ‘structuur van de ziel’ en dezelfde verzamelingen mogelijke eigenschappen.

---

<sup>160</sup> Arendt, 175.

<sup>161</sup> Arendt, 179.

‘Wie’ ik ben, noemt Arendt de persoon, en deze persoon komt alleen tevoorschijn in het handelen.<sup>162</sup> Bij Augustinus hebben we gezien dat elke individuele ziel in zekere zin uniek was (zonder unieke zielen verliest reïncarnatie haar betekenis: reïncarnatie van *wie?*). Maar hoewel we allemaal deelhebben aan de mensheid, zijn we nog altijd individuen. Vanaf onze geboorte is er iets wat ons onderscheidt van alle andere mensen. Deze uniciteit heeft allerlei namen (de ene beter dan de andere voor de coherentie van deze scriptie): de ziel, de persoon, de persoonlijkheid, de geest, het karakter, het ego, de naam, de eigenheid, de identiteit, ... De persoon van iemand is zo uniek dat deze zich niet laat vatten in *beschrijvingen*, er kan slechts aan worden *gerefereerd* (denk aan Freges onderscheid tussen *Sinn* en *Bedeutung*).<sup>163</sup> Op het moment dat ik een aantal karaktertrekken, uiterlijke kenmerken, of misschien zelfs een bandnaam zou noemen om uit te drukken wie ik ben, val ik ten prooi aan wat we, in de geest van G.E. Moore, een naturalistische dwaling kunnen noemen: de foutieve gelijkstelling van een verzameling eigenschappen met wie ik ben.<sup>164</sup> ‘Wie’ ik ben is iets wat ik *toon* in wat ik doe en zeg, en nooit kan uitleggen (denk aan Wittgensteins onderscheid tussen *Sagen* en *Zeigen*).<sup>165</sup> Als ik me begeef in de publieke sfeer en mensen kijken en luisteren naar mij, zullen ze me langzaam leren kennen totdat ze me herkennen als wie ik ben.

Dit proces van kennismaking is oneindig, onder meer omdat iemand die je denkt goed te kennen morgen iets totaal onverwachts kan doen.<sup>166</sup> Sterker nog, het is juist in de onverwachte handelingen waar we een persoon leren kennen voor wie ze zijn. Een moment waarop het onderscheid tussen ‘wat’ en ‘wie’ iemand is duidelijk naar voren komt is het moment dat een karakter uit een film iets doet wat de kijker niet verwacht en in eerste instantie ook niet begrijpt. Dit komt voor wanneer een karakter iets doet wat geen duidelijk resultaat is van het voorafgaande: niet van de context, noch van zijn eigenschappen. Als de kijker moet vaststellen dat hij niets heeft gemist, zit er niets anders op dan te concluderen dat hij niet begrijpt waarom het karakter zo heeft gehandeld. Gegeven dat het een goede film is, leert de kijker hiermee iets over ‘wie’ het

---

<sup>162</sup> Arendt, 181.

<sup>163</sup> Frege, ‘Über sinn und bedeutung’.

<sup>164</sup> Vgl. Moore, *Principia Ethica*, hoofdstuk 1, paragraaf 10.

<sup>165</sup> Wittgenstein en Hermans, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212.

<sup>166</sup> Arendt, *The human condition*, 191–192.

karakter in de film is: in de atypische handeling ontstijgt het karakter zijn eigenschappen en toont hij daarmee wie hij is. In de geest van Arendt zou je zou kunnen zeggen dat een verzonnen karakter in een atypische handeling een personage wordt, omdat we dan pas echt zien wie hij is (in zijn uniciteit), en niet slechts zien wat hij is (jaloers, waanzinnig, vriendelijk, hooghartig, e.d.).

‘Wie’ ik ben kan maar op één manier verschijnen: in de pluraliteit.<sup>167</sup> De relaties tussen mensen zijn het materiaal voor het handelen zoals hout het materiaal is voor het maken van een tafel, schrijft Arendt.<sup>168</sup> In onze daden en woorden – ons handelen – is altijd onmiskenbaar terug te vinden wie we zijn. Maar deze erkenning gebeurt niet door onszelf. Wie iemand is blijft voor de persoon altijd verborgen, net als de *daimon* in de Griekse tragedies buiten het blikveld blijft van het bijbehorende karakter.<sup>169</sup> De invloed die een daimon heeft op het handelen van het karakter kan alleen door de mede- en tegenspelers gezien worden. Op soortgelijke wijze blijft ‘wie’ we zijn altijd voor ons verborgen, terwijl deze voor de anderen overduidelijk aanwezig is.

Wie we zijn wordt daarom mede bepaald door de ander; het is een product van hun verhalen over ons. Wanneer we dingen doen en zeggen in het bijzijn van anderen, nemen zij waar wie we zijn. Die waarnemingen worden dan vertaald in dingen die de anderen over ons vertellen, of misschien zelfs in stukken die ze over ons schrijven. Vervolgens krijgen wij die verhalen te horen of lezen, en zo leren we wie we zijn. Bijvoorbeeld, de spanning die een cabaretier na een cabaretvoorstelling ervaart schijnt bijna ondraaglijk te zijn, omdat hij, voordat de reacties van het publiek gestabiliseerd zijn tot een ‘publieke opinie’, niet weet hoe het is gegaan. Hij weet pas via het publiek als ‘wie’ hij is verschenen. Hopelijk is dit als cabaretier die de hedendaagse cultuur heeft weten te deconstrueren om zo een nieuw handelingsperspectief te bieden, maar het kan ook zomaar zijn dat hij is verschenen als indringer die oud nieuws verkondigt en daarmee het toonbeeld is van de verstening van de cultuur.

---

<sup>167</sup> Arendt, 184.

<sup>168</sup> Arendt, 188.

<sup>169</sup> Arendt, 179–180.

### 3.2.5 Het individu en moraliteit

Het is de lezer ondertussen wellicht duidelijk geworden dat de persoon niet degene is die handelt. Dit komt mede doordat de persoon strikt genomen pas bestaat als resultaat van de handeling, omdat de persoon een verhaal is van anderen.<sup>170</sup> Natuurlijk is er voor en tijdens het handelen ook al een individu die deelheeft aan de handeling of er zelfs de aanzet toe is geweest. Immers moet het individu aanwezig als de anderen over hem een verhaal maken. Maar belangrijker nog, is dat een handeling eerder een gebeurtenis is dan een handeling. Een individu heeft weinig tot geen controle over hoe de anderen reageren op wat hij zegt en doet. Het begin van een handeling, die mogelijk gemaakt wordt door de uniciteit van het individu, wordt voortgezet in het netwerk van intermenselijke relaties en ontstijgt daarom per definitie het individu. Hierbij moeten we denken aan de intenties en de vermogens van het individu. Het kan zijn dat iemand een handeling anders heeft bedoeld dan deze overkomt. Zo komt Arendt tot de prikkelende uitspraak dat degene die handelt nooit helemaal weet wat hij doet.<sup>171</sup>

Het handelen ontstijgt het individu precies in de twee begrepsdigheden die ik aan de akrates heb toegeschreven: zijn onmacht over zichzelf en de noodzakelijke doelmatigheid in zijn opzettelijke handelen. Het vermogen van het individu is niet meer de draagkracht van het handelen; de daadkracht zit in de pluraliteit. De reacties en handelingen van anderen maken de handeling tot wat deze is. Ze laten de handeling groeien tot ver buiten de macht van het individu. En ook de doelmatigheid in de activiteiten van het individu wordt ontstegen in de handeling. Het handelen gaat namelijk niet over het nut van de handeling voor het individu, maar om de betekenis van het handelen zelf. Het handelen is geen middel tot een doel, en is dus niet gericht op eudaimonia.

Het handelen is zelfs zo weinig doelmatig dat we het voorzichtig kunnen beschouwen als het resultaat van het niet kunnen verbergen wie men is. Zo komt Arendt aan het einde van *Willing* tot het idee dat de mens door haar geboorte *gedoemd* is tot vrijheid, ongeacht of we ons hierin verheugen.<sup>172</sup> Hoogstens zijn we ‘geïnspireerd’ door

---

<sup>170</sup> Arendt, 191–192.

<sup>171</sup> Arendt, 233.

<sup>172</sup> Arendt, ‘Willing’, 217.

een principe als liefde of gelijkheid in ons handelen.<sup>173</sup> Maar Arendt voegt hieraan toe dat deze principes nooit recht kunnen doen aan de uniciteit van het individu, waardoor het handelen ook deze principes zal moeten ontstijgen om werkelijk vrij te zijn. Principes zijn dus geen doelen die vervuld dienen te worden, maar eerder op unieke wijze worden gearticuleerd in het handelen.

Handelingen die veel teweegbrengen kunnen we invloedrijk of groots noemen. Sommige handelingen zijn zo klein dat ze vrijwel direct uitdoven; andere zijn in staat de geschiedenis te veranderen – *‘I have a dream that one day on the red hills of Georgia the sons of former slaves and the sons of former slave owners will be able to sit down together at a table of brotherhood.’*<sup>174</sup> Deze grenzeloosheid van het handelen betekent ook direct dat het individu dat de handeling is begonnen – bijvoorbeeld de persoon die de A12-blokkade voorstelde – moeilijk aangewezen kan worden als hoofdverantwoordelijke. Omdat de macht van het handelen altijd collectief wordt gedragen, is het handelen nooit tot één persoon te herleiden.

Dit wordt problematisch wanneer we ons beseffen dat het inspireren van anderen tot handelen lang niet altijd tot verbetering van de wereld leidt. Het menselijke vermogen om zichzelf te ontstijgen kan zomaar zeer gewelddadige vormen aannemen. Zo is het niet alleen Martin Luther King Jr. die kan inspireren tot het erkennen van mensen met een niet-Westerse achtergrond als volwaardige mensen, maar ook Adolf Hitler die kan inspireren tot het ontkennen van de menselijkheid van het Joodse volk. Het handelen is een groepsgebeurtenis waarin er iets groots kan ontstaan, maar dit groots is niet per definitie georiënteerd op het goede.

Dit schijnbare gebrek aan individuele morele verantwoordelijkheid is een van de rariteiten van Arendts handelsbegrip. Het is een van de meest voordehandliggende eisen van een actietheorie dat deze het op een of andere wijze mogelijk maakt om mensen aan te wijzen als ‘eerste oorzaak’ van een handeling. In het bijzonder is individuele morele verantwoordelijkheid essentieel voor ons strafrechtelijke systeem: Adolf Eichmann moet gestraft worden omdat hij als SS-functionaris een van de hoofdverantwoordelijke is voor de Holocaust. Maar voor Arendt is het kwaad dat is geschied in de eerste plaats

---

<sup>173</sup> Arendt, 201.

<sup>174</sup> Deel uit de wereldberoemde rede van Martin Luther King Jr. op 28 augustus 1963.



een collectieve gebeurtenis waar Eichmann, uit een soort onbenulligheid, zich in mee heeft laten sleuren.<sup>175</sup> De verhouding tussen vrijheid en verantwoordelijkheid lijkt in het denken van Arendt dus bijna andersom te zijn: juist omdat het handelen niet door het individu wordt beheerst, is het vrij. Want, als het individu wel soeverein zou zijn, zou hij zijn handelen beheersen en daarmee onvrij maken. Het vrije handelen zoals Arendt dat ziet dient zich dus niet aan als manier om individuen aan te wijzen als oorzaak van het handelen. Juist omdat het individu zichzelf in het handelen ontstijgt kan hij niet meer alleen verantwoordelijk worden gehouden voor de gevolgen. Dat hij nooit helemaal weet wat hij doet, betekent ook dat hij nooit zeker weet of hij een goed of slecht mens is.

Het is om deze onzekerheid dat er voor het handelen moed nodig is.<sup>176</sup> Als je laat zien wie je bent, stel je je kwetsbaar op. De anderen kunnen je uitspraken ‘verdraaien’, ze kunnen je kwade intenties toedichten, ze kunnen je uitlachen, of ze kunnen je zelfs volledig buiten de groep zetten. Dit betekent dat het individu een sprong in het ongewisse moet doen als hij de publieke sfeer betreedt. Arendt vertelt in het bekende interview met Günther Gaus dat elke handeling een ‘waagstuk’ is.<sup>177</sup> Om jezelf in de publieke sfeer te wagen, heb je een bepaald vertrouwen nodig die Arendt vertrouwen in ‘de menselijkheid van de mens’ noemt.

Wat dit vertrouwen precies inhoudt wordt in het interview niet helemaal duidelijk, maar ik denk dat we ons hierbij wel het een en ander kunnen voorstellen. Het vertrouwen lijkt in elk geval te maken te hebben met de functies van belofte en vergeving in het handelen.<sup>178</sup> Er zijn allerlei afspraken die we met elkaar kunnen maken, zodat het handelen niet totaal losstaat van onze morele overwegingen. Zo leggen we de bijna grenzeloze mogelijkheid van het handelen aan banden. Bovendien moeten we een zekere mildheid betrachten ten aanzien van onze reacties op een handeling. We moeten de ander kunnen vergeven wanneer zijn handelen onverhoopt op een ongewenste en wellicht onbedoelde manier uit de hand loopt. De mogelijkheid van het maken en nakomen van beloften en de mogelijkheid tot vergeving van ‘onwenselijk gedrag’ in de

---

<sup>175</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 287.

<sup>176</sup> Arendt, *The human condition*, 186.

<sup>177</sup> *Zur Person: Hannah Arendt - die politische Denkerin*, 1:09:33 e.v..

<sup>178</sup> Arendt, *The human condition*, 236–247.

breedste zin van het woord scheppen het nodige vertrouwen dat het individu nodig heeft om de moed te verzamelen om zichzelf te durven vertonen in de publieke sfeer.

### 3.3 Moed en vrijheid

Arendt toont in haar kritische beschouwing van de geschiedenis van het vrijheidsbegrip aan dat de soevereiniteit het prominente vrijheidsbegrip is geworden. Tijdens de interpretatie van de ontdekking van de verscheurdheid van de wil is er het idee ontstaan dat we alleen vrij zijn als we heersen: vrijheid betekent dat de goede wil wint van de verlangens. Dit heeft tot gevolg dat de soeverein – het nieuwe toonbeeld van de vrije mens – continu aan zijn verplichtingen zal moeten voldoen als heerser, ofwel over zichzelf in zijn verlangens, ofwel over anderen zodat ze niet zijn soevereiniteit inperken. Hiermee verliest hij per direct alle mogelijkheid tot het handelen onder gelijken, omdat hij nooit bereid zal zijn de controle uit handen te geven.

Wat de soeverein niet begrijpt, is dat hij juist de controle uit handen moet geven als hij vrij wil zijn. In het handelen vindt vrijheid pas haar wereldlijke realiteit. Handelen en vrijheid zijn twee kanten van dezelfde medaille: vrijheid *is* het vermogen om iets nieuws te beginnen. Maar iets nieuws beginnen kan alleen in de pluraliteit, waar we de volledige controle verliezen. Alleen in het netwerk van intermenselijke relaties kunnen we nieuwigheid ter wereld brengen, omdat we alleen aan anderen kunnen tonen wie we zijn. In de pluraliteit kunnen we ideeën opperen die worden opgepakt en gerealiseerd in het plotselinge ontstaan van de handeling.

Wat de soeverein te doen staat, is dat hij de moed verzamelt om de hiërarchie los te laten. Binnen is hij veilig: hij zit op zijn troon met zijn gezicht naar de deur om overzicht te houden en steken in de rug uit te sluiten; hij stelt poortwachters aan die hem beschermen tegen onverwachte gebeurtenissen; en als hij toch eens naar buiten gaat, doet hij dat in zijn koets die een nauwkeurig geplande route zal rijden. Zo zal de soeverein nooit de publieke sfeer hoeven te betreden. Om echt ‘naar buiten te gaan’, zal hij een sprong in het duister moeten doen. De buitenwereld is onvoorspelbaar en uiteindelijk onverschillig ten aanzien van zijn geluk, maar het is de enige manier waarop hij kan ontsnappen aan de ketenen van noodzaak en nut, alsook het onvermogen van zijn individuele handelen.

## 4 Voorbij Soevereiniteit: de Akrates in de Buitenlucht

In het begin van deze scriptie ben ik begonnen met de probleemstelling van de akrates. De akrates is iemand die wel weet wat hij moet doen, maar telkens als hij deze kennis moet toepassen lukt het hem niet om zijn rede wakker te houden. Aristoteles beschouwt dit vanuit een zuiver individualistisch perspectief, en komt tot de conclusie dat de enige manier waarop de akrates zijn akrasia zou kunnen overwinnen, is het veranderen van zijn gewoonten. Maar helaas is dit nu juist waar de akrates te zwak voor is. De oplossing van Aristoteles valt ten prooi aan wat ik 'laarsluslogica' heb genoemd.

Het heeft mij zeer verbaasd dat Aristoteles, auteur van de *Politica* en *nota bene* de bedenker is van het begrip *zoön politikon*, niet tot het idee is gekomen dat de akrates hulp van anderen nodig heeft. Hannah Arendt had daar een goede verklaring voor, namelijk dat denkers zoals hij zich het liefst zo ver mogelijk hielden van het bedrijven van politiek. Arendt is dan ook degene die met een werkelijke oplossing komt van akrasia: de moed om te tonen wie je bent aan anderen. In het handelen zijn we vrij van onze eigen begrensdheid. Sterker nog, we zijn in de publieke sfeer 'gedoemd' tot vrijheid.

Maar het is niet zo dat het handelen direct een antwoord is op de problemen van de akrates. Hiervoor is het nodig dat de akrates zijn akrasia anders leert interpreteren. Als de akrates zijn onvermogen om te doen wat hij eigenlijk wil blijft zien als iets wat op het individuele niveau overwonnen moet worden, gaat hij daar nooit geraken. Het handelen in de publieke sfeer zal hem dan ook geen uitkomst bieden, omdat hij de invloed van anderen zal interpreteren als iets wat zijn vrijheid inperkt, ofwel als iets wat hij kan *gebruiken* voor zijn eigen doeleinden. Als het de akrates alleen maar gaat om zijn eigen geluk, zal hij nooit aan zijn doelmatigheid ontsnappen. Het is dus ook zijn eigen geluk als uiteindelijk doel van zijn handelen dat hij tijdelijk moet durven loslaten, anders zal hij nooit beginnen met handelen.

Akrasia, beschouwd als de ervaring *par excellence* van de begrensdheid van het individu, is een onmiskenbaar onderdeel van het menszijn. We zijn geen Goden, die alwetend buiten onszelf kunnen treden en vanuit die wolk onze handen kunnen uitsteken en onszelf uit het moeras kunnen tillen. Maar de pijn ontstaat pas echt door het feit dat we ook geen dieren zijn, die niet doorhebben dat ze begrensd zijn, en in het

geheel content met hun driftmatige gedrag. Wij zijn mensen, en voor mensen geldt dat ze zichzelf continu kunnen meten aan een ideaal dat ze nooit zullen bereiken, al helemaal niet op eigen kracht. We zijn imperfecte wezens die zich perfectie voor kunnen stellen.

Pas als de akrates erkent dat zijn akrasia bij hem hoort zal hij kunnen inzien dat het niet iets is dat hij kan of moet overwinnen. Dat betekent niet dat hij de bijl voorgoed moet neerleggen en zich volledig moet laten leiden door zijn verlangens. Dit zou een dierwording inhouden die, naar ik meen, onmogelijk is en bovendien doet denken aan het hedonisme waartegen Aristoteles zich keert. Veeleer zou de akrates zijn feilbaarheid moeten erkennen, waardoor er de ruimte kan ontstaan waarin hij de moed kan verzamelen om zijn imperfecte zelf aan de anderen te laten zien. Zo kan hij, zonder zijn begrensdsheid te hoeven ontkennen, deelhebben aan de vrijheid van het handelen. En zo kan hij meedoen aan de spontaniteit van de oneindig onvoorspelbare gebeurtenissen die de geschiedenis van de menselijke aangelegenheden constitueren. Het is de herwaardering van akrasia van een innerlijke strijd die *gewonnen* moet worden – een strijd om *soevereiniteit* – naar akrasia als fundamentele eigenschap van het individu waar men *voorbij* kan gaan die het individu werkelijk van zichzelf kan bevrijden.

We zouden daarom voorzichtig moeten zijn in wat we tegen de akrates zeggen. Wanneer hij het moeilijk heeft om te doen wat hij moet doen kunnen uitspraken als ‘wees niet lui’ of ‘je zou wat meer wilskracht moeten tonen’ hem alleen maar dieper in het eenzame moeras duwen. Nooit zal hij zich dan realiseren dat elk individu met hoge frequentie in exact hetzelfde moeras blijft steken, en dat het de bedoeling is dat we elkaar een touw toewerpen. De akrates moet zich kwetsbaar leren opstellen, hij moet om hulp leren vragen, zijn controle leren opgeven, en vooral moet hij het vertrouwen dat zijn imperfectie hem zal worden vergeven de ruimte geven om te groeien.

De opdracht van de akrates ligt in het publieke domein. De enige logische conclusie die hij kan trekken als hij merkt dat het hem niet in zijn eentje lukt, is dat hij zich moeten voegen bij de anderen. Maar of de akrates deze boodschap begrijpt, hangt af van waar hij zijn aandacht op vestigt. Het is alsof hij met zijn neus tegen een raam staat aangedrukt en alleen maar zichzelf ziet in de weerspiegeling. Hoe harder hij in deze zelfreflectie probeert te vinden hoe hij aan zijn kooi kan ontsnappen, hoe saillant zijn imperfecte zelfbeeld voor hem wordt. Het is pas wanneer hij ‘door zichzelf heen

kan kijken' dat hij kan zien dat er nog een wereld buiten hem bestaat. De eerste stap naar werkelijke vrijheid bestaat in het besef dat het mogelijk is om het raam te openen.

#### 4.1 Hikikomori

Nu de akrates zich realiseert dat hij het niet alleen hoeft te doen, is zijn akrasia als zodanig niet meer zijn grootste zorg. Maar in dit licht wordt ook een nieuw gevaar zichtbaar: het isolement. De akrates kan door een gebrek aan vertrouwen in de mensheid de moed verliezen om zich ooit nog te begeven in de publieke sfeer, en hiermee zijn enige vluchtweg gesloten houden.

Sociale terugtrekking is in Japan al een tijdje bekend onder de naam *Hikikomori*. Hikikomori is Japans voor 'zij die zich hebben onttrokken aan de samenleving'. Het gaat om een groeiende groep mensen, vooral jongvolwassenen, die ervoor kiest zichzelf volledig af te zonderen in hun kamer of huis. In 1990 publiceerde de psychiater Tamaki Saitō het boek *Hikikomori: Adolescence Without End*, waarmee hij het probleem definitief op de kaart zet, zowel in Japan als wereldwijd.<sup>179</sup> De termen die volgens de woordenlijst aan het einde van het boek het meest worden genoemd geven een tekenend beeld van het probleem van sociale terugtrekking: 'communicatie', 'familie van de hikikomori', 'minderwaardigheidscomplex', 'geweld' en 'obsessieve compulsieve stoornis'.<sup>180</sup> De hikikomori houdt uit gebrek aan zelfvertrouwen de deur naar de buitenwereld gesloten. Om aan deze onzekerheid te ontsnappen probeert hij vaak angstvallig zijn gehele leefwereld te beheersen, wat in het geval van de hikikomori die bij hun familie wonen vaak leidt tot huiselijk geweld.<sup>181</sup> De oplossing voor sociale terugtrekking komt volgens Saitō neer op het herstellen van communicatie. De inwonende hikikomori moet leren om zijn familieleden weer te zien als 'ander', wat fungeert als de eerste stap naar het herstel van zijn contact met de buitenwereld.

---

<sup>179</sup> Saitō, *Hikikomori*.

<sup>180</sup> Ik heb de termen 'behandeling' en 'volwassen worden' weggelaten, de eerste om de voordehandliggende reden dat het weinig informatief is, de tweede omdat het volwassen worden vraagt om een uiteenzetting van de psychoanalytische context die, hoewel zeer interessant, buiten het kader van deze scriptie valt.

<sup>181</sup> Arendt maakt expliciet de koppeling tussen regimes die zijn gericht op soevereiniteit en geweld. Arendt, 'What Is Freedom?', 164.

Ik beschouw de hikikomori als de belichaming van het eindpunt van de akrates. Zonder enige invloed van buitenaf zal hij voor altijd blijven steken in de ervaring van zijn eigen begrensdsheid. *Hikikomoru* is de perfecte zelfopgelegde onmogelijkheid tot vrijheid.<sup>182</sup> De keuze om zichzelf volledig terug te trekken uit de wereld, uit schaamte dat ‘niets lukt’, is waarachtig het grootste gevaar voor de akrates.

## 5 Conclusie

Akrasia wordt al snel begrepen als een aanzet om meer zelfbeheersing te ontwikkelen. In hoofdstuk 2 heb ik laten zien waarom deze aanpak fundamenteel gebrekkig is. Het individu kan nooit zijn eigen akrasia oplossen, omdat hij in zijn akrasia precies tegen zijn onvermogen aanloopt. Aan deze laarsluslogica valt niet te ontsnappen. Bovendien zou het individu, als hij wel in staat zou zijn zichzelf te beheersen, nog steeds onvrij zijn. Hij is namelijk niet in staat om vrij te bepalen waar hij volmaakt gelukkig van wordt.

In hoofdstuk 3 heb ik deze gedachte uitgewerkt. Ik heb, met Arendt, onderbouwd waarom het bereiken van een staat van soevereiniteit niet neerkomt op het bereiken van vrijheid. Soevereiniteit is een schijnvrijheid die juist resulteert in de volledige uitbanning van vrijheid als wereldlijke realiteit. Het is alleen in de pluraliteit, het netwerk van intermenselijke relaties, waar we de mogelijkheid hebben om bevrijd te zijn van onze eigen begrensdsheid. Slechts met behulp van de anderen kun je jezelf ontstijgen; slechts in samenspel zijn we vrij.

In deze scriptie heb ik de betekenis van de ervaring van akrasia geïdentificeerd als de meest directe ervaring van de begrensdsheid van het individu. Uit deze herwaardering volgt direct een nieuwe normativiteit: de akrates moet de moed hebben de wereld in trekken. Degene die in zijn studeerkamer zijn scriptie niet afgeschreven krijgt, die alle schrijf- en leestips heeft verslonden, maar alle hulp van buiten heeft afgeslagen, staat nog maar één ding te doen: accepteren dat hij het niet alleen kan. Het moment van akrasia is het meest duidelijke en dwingende signaal dat je de deuren naar de buitenwereld moet openen.

---

<sup>182</sup> *Hikikomoru* is de werkwoordsvorm van *hikikomori*.

Hier is moed voor nodig. En onderliggend aan deze moed is het vertrouwen in de menselijkheid van de mens. Het is een basishouding die we nodig hebben om te kunnen handelen. Om fouten te durven maken moeten we ons realiseren dat fouten maken menselijk is, en dat de mogelijkheid tot vergeving altijd om de hoek schuilt. Zo kan de schaamte oplossen, en het besef indalen dat het tijd is om een stap buiten de deur te zetten. Niemand weet wat daar zal gebeuren.

## 6 Bibliografie

- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Penguin classics. New York, N.Y: Penguin Books, 2006.
- . *The human condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- . ‘What Is Freedom?’ In *Between Past and Future*, onder redactie van Jerome Kohn, 143-72. New York: Penguin Books, 2014.
- . ‘Willing’. In *The Life of the Mind: One/Thinking, Two/Willing, One*-vol.Ed. A Harvest Book. San Diego u.a: Hartcourt, 1981.
- Aristoteles. *Ethica: Ethica Nicomachea*. Onder redactie van K.A. Algra, J.M. Bremer, P.J. Eijk, van der, J.M. Ophuijsen, van, en C. Steel. Vertaald door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. 9de dr. Groningen: Historische Uitgeverij, 2019.
- Carlyle, Thomas, Chris Vanden Bossche, Joel J. Brattin, D. J. Trela, en Thomas Carlyle. *Past and present*. The Norman and Charlotte Strouse edition of the writings of Thomas Carlyle. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Chamberlain, Charles. ‘The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics’. *Transactions of the American Philological Association (1974-)* 114 (1984): 147-57. <https://doi.org/10.2307/284144>.
- Clear, James. *Atomic Habits: An Easy & Proven Way to Build Good Habits & Break Bad Ones: Tiny Changes, Remarkable Results*. London: Random House Business, 2018.
- Davidson, Donald. ‘How Is Weakness of the Will Possible?’ In *Essays on Actions and Events*, 21-42. Oxford: Oxford University Press, 2001. <https://doi.org/10.1093/0199246270.003.0002>.
- Frege, Gottlob. ‘Über sinn und bedeutung’. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.
- Hippo, Augustinus van. *Confessiones*, z.d.
- . *De Civitate Dei*, z.d.
- Holmes, David. ‘Eliud Kipchoge’s Higher Purpose’. *Runner’s Stories* (blog), 13 april 2023. <https://www.runnersworld.com/runners-stories/a43511389/eliud-kipchoges-higher-purpose/>.



Irwin, Terence. *Classical thought. A History of Western philosophy 1*. Oxford, [England] ; New York: Oxford University Press, 1989.

Kahneman, Daniel. *Thinking, fast and slow*. 1st ed. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Levy, Neil. 'Resisting 'Weakness of the Will''. *Philosophy and Phenomenological Research* 82, nr. 1 (januari 2011): 134-55.  
<https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00424.x>.

Machiavelli, Niccolò. *Niccolò Machiavelli's de heerser*. Onder redactie van Oscar Zoetman. Vertaald door Gert-Jan Kramer. Kerkdriel: Librero, 2019.

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Dover Philosophical Classics. Mineola, NY: Dover Publications, 2004.

NOS. 'Sunak zwakt Britse klimaatplannen af: "Wil consument niet dwingen"'. *nos.nl*, 20 september 2023. <https://nos.nl/artikel/2491217-sunak-zwakt-britse-klimaatplannen-af-wil-consument-niet-dwingen>.

Paulus. 'Brief aan de Romeinen'. In *De Bijbel*. Amsterdam Antwerpen: Querido Facto, 2021.

'Psalmen'. In *De Bijbel*. Amsterdam Antwerpen: Querido Facto, 2021.

Saitō, Tamaki. *Hikikomori: Adolescence without End*. Vertaald door Jeffrey Angles. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

Schutter, Dirk de, en Remi Peeters. *Arendt*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 2023.

Siemens, H. W. 'Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche'. *International Studies in Philosophy* 37, nr. 3 (2005): 107-26.  
<https://doi.org/10.5840/intstudphil20053738>.

Summers, Jesse S. 'Post Hoc Ergo Propter Hoc : Some Benefits of Rationalization'. *Philosophical Explorations* 20, nr. sup1 (24 maart 2017): 21-36.  
<https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1287292>.

Voice, Paul. 'Labour, Work and Action'. In *Hannah Arendt: Key Concepts*, onder redactie van Patrick Hayden, 36-51. London: Routledge, 2014.

Wittgenstein, Ludwig, en Willem Frederik Hermans. *Tractatus logico-philosophicus*. 6e [ongew.] dr. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 1998.

*Zur Person: Hannah Arendt - die politische Denkerin*. zdf. Geraadpleegd 11

oktober 2023. <https://www.zdf.de/dokumentation/zur-person>.