

Hannah Arendt

Denken



*Het leven
van de geest*

KLEMENT • PELCKMANS

Hannah Arendt

Denken

Het leven van de geest

Vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters

Klement | Pelckmans

Zesde druk 2019

Oorspronkelijke titel:

'Thinking'

Uit: *The Life of the Mind*

Copyright © 1971 by Hannah Arendt. Copyright © 1977, 1978 by Harcourt Inc. Published by special arrangement with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters

© Nederlandse uitgave, Uitgeverij Klement, Zoetermeer 2012, p/a Uitgeverij Ten Have, Utrecht
Alle rechten voorbehouden.

Omslagontwerp: Marion Rosendahl

Abbeelding op omslag: Peinzende Athena, stele, ca. 460 v.Chr., Akropolismuseum, Athene.

ISBN 978 90 8687 101 8 (Nederland)

ISBN 978 90 289 7007 6 (België)

D/2012/0055/370

Uitgeverij Klement vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van het papieren boek van deze titel is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid.

*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret,
numquam minus solus esse quam cum solus esset.*

Nooit actiever dan wanneer hij niets doet,
nooit minder eenzaam dan wanneer hij alleen is.

Cato

Ieder van ons is zoals een man die de dingen ziet
als in een droom en denkt dat hij de dingen perfect kent,
en dan ontwaakt en ontdekt dat hij niets weet.

Plato, *De Staatsman*

Inhoud

GEDACHTELOOSHEID EN KWAAD
(Inleiding door de vertalers) 9

INLEIDING 27

I HET VERSCHIJNEN 45

- 1 De fenomenale aard van de wereld 47
- 2 Het (ware) Zijn en het (loutere) Verschijnen:
de tweewereldentheorie 52
- 3 De omkering van de metafysische rangorde:
de waarde van het oppervlak 55
- 4 Lichaam en ziel; ziel en geest 60
- 5 Verschijnsel en schijn 68
- 6 Het denkende ego en het zelf: Kant 71
- 7 De werkelijkheid en het denkende ego:
de Cartesiaanse twijfel en de *sensus communis* 77
- 8 Wetenschap en gezond verstand; Kants onderscheid
tussen verstand en rede; waarheid en betekenis (of
zin) 86

II MENTALE ACTIVITEITEN IN EEN WERELD VAN VERSCIJNSELEN 101

- 9 Onzichtbaarheid en terugtrekking 103
- 10 De interne oorlog tussen denken en gezond
verstand 116

	11	Denken en doen: de toeschouwer	129
	12	Taal en metafoor	136
	13	De metafoor en het onzegbare	150
III		WAT ZET ONS AAN HET DENKEN?	169
	14	De prefilosofische vooronderstellingen van de Griekse filosofie	171
	15	Het antwoord van Plato en zijn echo's	185
	16	Het Romeinse antwoord	197
	17	Het antwoord van Socrates	214
	18	Het twee-in-één	229
IV		WAAR ZIJN WE WANNEER WE DENKEN?	247
	19	“Tantôt je pense et tantôt je suis” (Valéry): het nergens	249
	20	De bres tussen verleden en toekomst: het <i>nunc stans</i>	255
	21	Postscriptum	268
		NAWOORD DOOR MARY MCCARTHY	273
		Noten	279
		Personenregister	301

Inleiding door de
vertalers

Gedachteloosheid en kwaad

In de loop van het jaar 1961 woonde Hannah Arendt in Jeruzalem het proces bij tegen nazi-misdadiger Adolf Eichmann. Ze kwam er tot de bevinding dat het kwaad niet noodzakelijk in slechte wil en morele verdorvenheid wortelt. Eichmann leek haar niet de mensgeworden duivel, maar integendeel het prototype van een banaal, d.w.z. oppervlakkig en gedachteloos iemand. Ze publiceerde haar bevindingen onder de prozaische titel *Eichmann in Jeruzalem*, maar het was vooral de ondertitel, *Een verslag over de banaliteit van het kwaad*, die wereldwijd een ongemeen bitse controversale uitlokte. Arendt werd verweten de gruweldaden van het nazisme te banaliseren, terwijl het toch zonneklaar was dat de term banaliteit niet gebruikt werd om de daden te omschrijven, maar wel de dader(s).

We willen hier op die controversale niet dieper ingaan, maar enkel aanstippen dat ze voor Arendt het vertrekpunt is geweest om verder na te denken over de geheime, nagenoeg altijd veronachtzaamde band tussen gedachteloosheid en kwaad, die in haar boek over Eichmann wel wordt aangeraakt, maar niet verder uitgewerkt. Deze reflectie is uitgemond in een studie over de mentale activiteiten van de mens – denken, willen, oordelen. In eerste instantie kreeg deze reflectie gestalte in een voordrachtreeks binnen het kader van de Gifford-Lectures in Aberdeen, later werd ze postuum door Mary McCarthy* gepubliceerd onder de titel *Het leven van de*

* Mary McCarthy (1912–1989) verwierf bekendheid met de romans *The Groves of Academe* (1952) en *The Group* (1962). Ze onderhield jarenlang een brief-

geest. Wat de lezer hier in vertaling aangeboden wordt, is het eerste deel van deze trilogie, die – zoals ook het nawoord van Mary McCarthy duidelijk maakt – onvoltooid gebleven is. Het derde deel, over oordelen, is er nooit gekomen.*

Met *Het leven van de geest* begint Arendt aan een nieuwe fase van haar denkweg. Voordien had ze zich vooral ingelaten met politieke vraagstukken. Ze verwierf in 1951 bekendheid met *The Origins of Totalitarianism*, een lijvige studie over het ontstaan en de geschiedenis van de twee totalitaire regimes van de twintigste eeuw, het nazisme en het stalinisme.** Uit dit boek, dat het failiet van de wereldwijde politiek analyseerde, groeide een nieuwe studie die de meer algemene vraag opperde naar wat het betekent om actief in de wereld te zijn en naar wat ten grondslag ligt aan een menselijk samenleven in het teken van vrijheid en gelijkheid. Onder de titel *The Human Condition**** zag in 1958 een hoogst oorspronkelijk werk het licht: het biedt een zeer uitvoerige fenomenologische analyse van wat Arendt beschouwt als de drie menselijke basisactiviteiten – arbeiden, werken en handelen. Daarnaast gaat het uitgebreid in op het euvel van de moderne wereldvervreemding, die de weg heeft geëffend zowel voor de totalitaire heerschappij als voor de hedendaagse, post-totalitaire consumptiemaatschappij. In het spoor van *The Human Condition* schreef Arendt een aantal boeiende essays, die ze zelf “oefeningen in politiek denken” noemde. Deze opstellen, getiteld *Between*

wisseling met Hannah Arendt, gepubliceerd onder de titel *Between Friends* (London, Secker & Warburg, 1995).

* Het bij *Krisis/Parrèsia* in 1996 uitgegeven boek met de titel *Oordelen* is in feite een vertaling van “Lezingen over Kants politieke filosofie”, zoals de ondertitel overigens aangeeft. Dit is de neerslag van een college dat Arendt aan de *New School for Social Research* gegeven heeft in de herfst van 1970.

** Het derde deel van deze studie werd in het Nederlands vertaald: *Totalitarisme*. Amsterdam, Boom, 2005.

*** In het Duits werd dit werk uitgegeven onder de titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Piper, 1967. Voor de Nederlandse vertaling: *De menselijke conditie*. Amsterdam, Boom, 2011.

Past and Future,* handelen onder meer over vrijheid, gezag, geschiedenis, cultuur en opvoeding. Tezelfdertijd werkte Arendt aan *On Revolution*, een geschiedenis van de moderne revoluties. Daarin verdedigt ze de ophefmakende stelling dat de Franse Revolutie ten onrechte het leidende model is geworden voor alle latere revoluties (bijv. de Russische), hoewel de Amerikaanse Revolutie meer navolging verdient, omdat die, in tegenstelling tot de Franse, niet ten onder is gegaan aan buitensporig geweld en een overdreven aandacht voor het sociale.**

Gaandeweg groeit bij Arendt het besef dat de filosofische traditie van meet af aan, vanaf Plato dus, een erg vertekend beeld van de politiek en het actieve leven heeft opgehangen. Dit komt op twee manieren tot uiting. Ten eerste, de filosofie heeft zich altijd op een zeer vooringenomen manier uitgelaten over het actieve leven en steevast de superioriteit van het contemplatieve leven beklemtoond. Ten tweede, voor zover de filosofie interesse betoonde in het actieve leven, herleidde ze dit laatste tot de éne activiteit van het werken en ging ze helemaal voorbij aan de oude rangorde van de Griekse *polis*, waarin werken en handelen duidelijk van elkaar onderscheiden waren en het handelen bovendien de hoogste plaats toegewezen kreeg. Eenvoudig gesteld: sinds Plato wordt het handelen, en bij uitbreiding de hele politiek, beschouwd als een noodzakelijk kwaad; het christendom, met zijn misprijzen voor al het aardse en vergankelijke, heeft deze visie alleen maar versterkt.

Wanneer Arendt na het Eichmann-proces haar aandacht meer toespitst op de mentale activiteiten van de mens, stoot ze tot haar eigen verbazing op dezelfde moeilijkheid: hoe vreemd en contra-intuïtief dit ook moge lijken, de filosofie heeft ook van de mentale

* Voor een Nederlandse vertaling: *Tussen verleden en toekomst: Vier oefeningen in politiek denken*. Leuven, Garant, 1994; *De crisis in de cultuur*. Kampen, Kok Agora, 1995; *Politiek in donkere tijden: Essays over vrijheid en vriendschap*. Amsterdam, Boom, 1999.

** Voor een Nederlandse vertaling: *Over Revolutie*. Amsterdam/Antwerpen, Atlas, 2004.

activiteiten, inzonderheid het denken, een erg vertekend beeld opgehangen. Het denken wordt door de traditie meestal beschreven als een solitair en passief schouwen (contemplatie) van de ultieme waarheid (ideeën, essenties, God). Arendt zal daarentegen het denken beschrijven als een dialogaal, actief onderzoeken en articuleren van betekenis en zin. Niet de dorst naar kennis, maar de vraag naar zin stuurt de denkactiviteit. Het denken mondt nooit uit in een definitieve verworvenheid, maar moet telkens hernomen worden; Arendt suggereert dit met een prachtig, aan Homerus ontleend beeld: zoals Penelope elke nacht ontrafelt wat ze overdag geweven heeft, zo ontrafelt het denken telkens zijn eigen “resultaten”. Het denken lijkt op dit punt op het handelen: in beide gevallen wordt er iets nieuws begonnen en moet dit begin telkens hernomen worden. Hoe dit ook zij, zowel in haar poging om de ware aard van het actieve leven op het spoor te komen als in haar poging om de ware aard van het denken (en andere mentale activiteiten) bloot te leggen, ontdekt Arendt dat ze moet breken met de traditie. Arendt omschrijft haar onderzoek als een *ontmanteling* van de traditionele filosofie. Hiermee sluit ze aan bij denkers als Heidegger en Derrida, die het hebben over een afbouw of deconstructie van de traditie.*

Arendt neemt de tijd voor haar analyse van de denkactiviteit. Vanaf de eerste bladzijden neemt ze de lezer mee in een groots opgezet, avontuurlijk onderzoek, met vele zijwegen en vertakkingen. Het is onmogelijk om niet onder de indruk te geraken van de enorme bagage waaruit dit boek put. Uit vrijwel elke periode van de geschiedenis maakt een aantal markante figuren hun opwachting: pre-Socratici als Pythagoras, Heraclitus en Parmenides, filosofen uit de klassieke Griekse en Romeinse Oudheid (niet alleen Plato en Aristoteles, maar ook Epicurus en Democritus, Cicero, Epicte-tus en Boëthius), middeleeuwse filosofen als Hugo van Sint-Victor, Anselmus en Thomas van Aquino, moderne denkers als Kant, Hegel, Schelling en Nietzsche, en ten slotte hedendaagse denkers,

* Zie hierover: Dirk De Schutter, *Het ketterse begin*. Budel, Damon, 2005.

zowel uit de Angelsaksische school (Wittgenstein) als uit de fenomenologische beweging (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty en Sartre). Maar ook dichters en schrijvers als Homerus, Shakespeare, Coleridge, Kafka en Auden ontbreken niet op het appel. Al deze auteurs figureren echter niet in een dor, encyclopedisch overzicht. Ze zijn integendeel de levende gesprekspartners in een denkervaring. In die zin maakt *Denken* zijn titel volkomen waar: het handelt niet alleen over het denken, het is de schriftelijke neerslag van een lang uitgesponnen gedachtegang. Zelfs Heidegger, toch niet voor een kleintje vervaard, uitte onverbloemd zijn lof. In een brief van 17 september 1974 schreef hij aan Arendt: “Bedankt voor de ‘syllabus’ van je Gifford-lezingen; wat een werk zit daar in de afzonderlijke thema’s; maar of de toehoorders dat allemaal kunnen verwerken?”* De laatste vraag is niet helemaal uit de lucht gegrepen. Anderzijds hoeft de lezer zich hierdoor niet te laten afschrikken: ondanks de vele uitweidingen geeft Arendt de hoofdlijnen van haar gedachtegang duidelijk aan. Bovendien formuleert ze meestal erg helder.

Arendt koesterde de wens om *Het leven van de geest* aan Heidegger op te dragen. Op 20 maart 1971 schreef ze vanuit New York aan Heidegger: “Het is niet helemaal onmogelijk dat het me lukt een boek dat ik onder handen heb – een soort tweede deel van de *Vita activa* – toch nog af te ronden. Over de inactieve menselijke activiteiten: denken, willen, oordelen. Ik heb geen idee of het wat wordt en vooral niet wanneer ik ermee klaar zal zijn. Misschien nooit. Maar als het zou lukken – mag ik het dan aan jou opdragen?” Minder dan een week later antwoordde Heidegger: “Het tweede deel van de *Vita activa* zal even belangrijk als moeilijk zijn. [...] Je weet dat ik blij zou zijn als je het aan mij zou opdragen.”** De opdracht is er uiteindelijk, door het vroegtijdige overlijden van Arendt, niet gekomen. Ze heeft *Denken* niet meer zelf persklaar gemaakt. Maar het plan om *Het leven van de geest* aan Heidegger

* Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Brieven 1925-1975*. Amsterdam/Antwerpen, Atlas, 2004, p. 279.

** *Ibidem*, p. 234, 236.

op te dragen valt wel nog af te lezen uit de aanhef bij het boek, ontleend aan *Was heisst Denken?*:*

Denken leidt niet tot kennis, in tegenstelling tot de wetenschappen.

Denken levert geen bruikbare levenswijsheid op.

Denken lost de raadsels van de wereld niet op.

Denken verleent niet onmiddellijk de macht om te handelen.

Deze aanhef tekent een aantal krijtlijnen uit en maakt tegelijk de vraag “Waarom denken?” wel bijzonder pregnant. Waarom ons inlaten met een activiteit die niet alleen geen enkele waarheid oplevert, maar die daarnaast ook geen enkel praktisch doel dient? Van meet af aan maakt Arendt er geen geheim van dat denken zich onttrekt aan het nut, en zich ophoudt in het domein van zin en betekenis. Zoals Arendt met betrekking tot de menselijke activiteiten een onderscheid maakt tussen het nut van het *werken*, dat op een uitwendig doel gericht is, en de zin van het *handelen*, dat omwille van zichzelf ondernomen wordt en zijn waarde in zichzelf vindt, zo maakt ze ook een onderscheid tussen een resultaatgericht denken, dat zich in dienst stelt van kennisverwerving, en een bezinnend denken dat zijn betekenis en waarde niet laat afhangen van wat het al dan niet als extern resultaat kan voorleggen, en daarom gedreven wordt door de bereidheid om altijd opnieuw te beginnen. Dit lijkt een verrassende opvatting over denken, maar Arendt bevindt zich hier in het gezelschap van twee van de allergrootste denkers, met name Kant en Heidegger. In zijn *Kritiek van de zuivere rede* bakent Kant het denken en het kennen af. Hij ontmantelt hiermee als eerste een lange metafysische traditie en anticipeert meteen afwijzend op het latere sciëntisme: het denken moet beseffen dat het zonder zintuiglijkheid nooit in kennis kan uitmonden; het kennen op zijn beurt moet beseffen dat ook die vragen die onbeantwoordbaar blijven, het waard zijn om gesteld te worden. Geheel in de lijn van Kant zegt Arendt dat het ontologisch godsbewijs van Anselmus

* Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*. Tübingen, M. Niemeyer, 1971, p. 161.

“niet geldig is, en in die zin niet waar, maar heel betekenisvol”. En ze voegt eraan toe: “Van het denken waarheid verwachten, betekent dat we de behoefte* om te denken verwarren met de drang om te weten”.** Heidegger herneemt Kants onderscheid tussen kennen en denken. Hij heeft het over het “rekenen” van wetenschap en techniek en het “aandenken” van denkers en dichters. Het eerste wil de wereld beheersen en in de greep krijgen, het tweede “verwijlt” bij wat gebeurt. Het eerste is bezeten door de waarom-vraag, het tweede staat stil bij het “dát” van de wereld en de dingen. Heidegger citeert graag Angelus Silesius: “De roos is zonder waarom. Ze bloeit, wijl ze bloeit.”***

De aan Heidegger ontleende aanhef bewijst Arendts schatplichtigheid aan haar eerste leermeester. Bovendien illustreert *Denken* vanaf de eerste bladzijde dat Arendt zich volmondig, zij het niet kritiekloos, bekent als fenomenoloog. Vertrekkend van het onderzoek van de Zwitserse zoöloog Adolf Portmann, doet Arendt een beroep op de late geschriften van Maurice Merleau-Ponty, inzonderheid *Le visible et l'invisible*. Zoals Merleau-Ponty, breekt Arendt met de Husserliaanse fenomenologie die het transcendentale subject tot begin- en eindpunt van de filosofische reflectie neemt. Begin- en eindpunt is voor Arendt de wereld, waarin Zijn en Verschijnen samenvallen: alles wat is, verschijnt, is verschijnsel of fenomeen, toont zich aan met zintuigen begiftigde wezens die zelf ook verschijnselen zijn. In Arendts bondige woorden uit de openingsbladzijde: “Levende wezens, mensen en dieren, zijn niet slechts in de wereld, ze zijn *van* de wereld, precies omdat ze tegelijk subject en object zijn, tegelijk waarnemen en waargenomen worden.” Arendt herformuleert hier Merleau-Ponty’s “philosophie de la chair”: wij, mensen, nemen niet alleen waar, we worden ook

* Arendt heeft het herhaaldelijk over “the need of reason”. Dat is ongetwijfeld haar weergave van Kants “Bedürfnis der Vernunft”. De gebruikelijke vertaling hiervan is “behoefte van de rede”. Wij hebben die node overgenomen. Onze voorkeur gaat uit naar “nood van de rede”.

** Zie hieronder, hoofdstuk 1, § 8, vlak na voetnootteken 79.

*** Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, Neske, 1957, p. 77 en *passim*.

waargenomen; wij zijn in staat om aan te raken, omdat we zelf aangeraakt kunnen worden, en we horen, omdat we zelf gehoord kunnen worden. De hele werkelijkheid – niet alleen mensen en dieren, maar ook de dingen – is een soort “vles” dat bekeken wordt omdat het ons altijd al aangekeken heeft. Arendt trekt hieruit evenwel een conclusie die regelrecht ingaat tegen de fenomenologie van Husserl, die een solipsistische egologie blijft: “geen zijnde, voor zover het verschijnt, bestaat in het enkelvoud (...) pluraliteit is de wet van de aarde.”

Voor Arendt staat het buiten kijf: wij, mensen, kunnen slechts ervaringen opdoen, kunnen slechts waarnemen omdat we die ervaringen en die waarnemingen onmiddellijk, van in het begin, met anderen delen, niet alleen met andere mensen, maar vaak ook met andere levende wezens. We stoten elkaar aan om van elkaar de bevestiging te krijgen dat we niet dromen of hallucineren: “Vind jij ook dat de melk zuur is?” Maar het hoort ook tot onze alledaagse ervaring dat mensen en katten dezelfde muis zien, al zullen ze er verschillend op reageren, en dat de hond de stok zoekt die ik weggooi. Het subject van de waarneming participeert altijd al aan een intersubjectief gedeelde wereld; intersubjectiviteit is een mogelijkheidsvoorwaarde voor de meest singuliere ervaring. Of liever: een singuliere ervaring die niet kan worden gedeeld, is een waan. Het is niet helemaal toevallig dat de moderne filosofie, die met het solipsisme van Descartes een aanvang genomen heeft, het intersubjectieve fundament van de ervaring vergeet; terwijl Descartes gelooft dat het menselijk subject zichzelf op de zelfverworven zekerheden kan constitueren en pas in een tweede moment op zoek gaat naar de anderen, kan Arendt niet voldoende beklemtonen dat die anderen altijd al gegeven zijn, altijd al deel uitmaken van de ervaring van het subject, en dat er zelfs van de constitutie van een subject geen sprake zou zijn indien die anderen in het begin verstek gaven. Precies omdat de moderne filosofie door Descartes op een verkeerd spoor gezet is, keert Arendt terug naar de middeleeuwse filosofie om daar – als een parelduiker – het begrip van de *sensus communis* uit de diepte op te vissen. Deze *sensus communis* is een soort van zesde zintuig met een dubbele functie.

Ten eerste, het verenigt alle andere zintuigen en bundelt de door de afzonderlijke zintuigen verstrekte informatie als afkomstig van hetzelfde “ding”: de appel die we zien, voelen, ruiken en proeven, is één en dezelfde appel. Ten tweede, het ondersteunt het met anderen gedeelde geloof dat onze zintuiglijke waarnemingen betrekking hebben op een werkelijkheid die ook onafhankelijk van onze zintuigen bestaat: er ligt daar werkelijk een appel, ik droom het niet. Terwijl het zicht ons de zichtbaarheid, het gehoor de hoorbaarheid en de tastzin de voelbaarheid van de wereld onthult, vat de *sensus communis* als zesde zintuig de werkelijkheid van wat we waarnemen: het door geen zintuig waar te nemen *zijn* van wat is.

De beschrijving van de mens als verschijnsel te midden van verschijnselen vormt voor Arendt de aanloop naar de eigenlijke vraag van haar boek: hoe, waar en wanneer verschijnt het denken? Bij de uitwerking van die vraag komt Arendt tot een dubbele ontdekking: ten eerste, het denken wordt gekenmerkt door een wezenlijke en moeilijk te hanteren paradox; ten tweede, de traditionele filosofie heeft zich met deze paradox nooit raad geweten en die daarom steevast toegedeekt en/of vertekend.

Denken gaat onvermijdelijk gepaard met een tijdelijke en gedeeltelijke terugtrekking uit de fenomenale wereld. Van denkende mensen wordt gezegd dat ze met hun hoofd in de wolken leven. Het is geen toeval dat van de oudste filosoof in de westerse geschiedenis, Thales van Milete, de anekdote verteld wordt dat hij, kijkend naar de sterren, in een put viel, en daarbij de lach opwekte van een dienstertje: “Zo’n vurige ijver om te weten wat er in de hemel omgaat, en niet eens zien wat zich vlak voor zijn voeten bevindt.”* Denken is onzichtbaar, het is de enige menselijke activiteit die, ook in volle actualiteit, onzichtbaar is. Denken manifesteert zich in eerste instantie enkel op een negatieve manier: als verstrooidheid, onhandigheid en afwezigheid van geest. Wie denkt, lijkt blind en doof: hij/zij verliest het contact met de gewone, alledaagse werkelijkheid, en lijkt zo in een andere wereld

* Plato, *Theaetetus*, 174a.

te vertoeven. Denken lijkt een tegennatuurlijke activiteit, en staat daarom van meet af aan op gespannen voet met de *sensus communis* of het “gezond verstand”.* Terwijl het gezond verstand ons het gevoel geeft dat we thuis zijn in de wereld van de verschijnselen, heeft het denken een ondermijnende werking op dit gevoel. Met zijn radicale, ultieme vragen ontheemt het ons en levert het ons uit aan de onherbergzaamheid van onbeantwoorbare vragen. Voor het denken is alleen een leven dat deze vragen stelt, waard om geleefd te worden; het gezond verstand doet deze vragen af als overbodig, ja als zinloos.

Weinig heeft de filosofie zo dwarsgezet als de lach van het dienstertje. Het is nauwelijks overdreven te stellen dat de filosofie met metafysische waarheden uitpakt om zich tegen deze lach te verdedigen, of juist nog, om meteen in de tegenaanval te gaan. Daarbij betoogt de filosofie dat de onzichtbare wereld waarin de denker zich terugtrekt echter en werkelijker is dan de alledaagse wereld van de verschijnselen. De denker is verstrooid omdat hij zich inlaat met een “hogere”, “meer verheven” werkelijkheid. De denker vertoeft in de wereld van het echte en ware Zijn, terwijl het dienstertje, met haar gezond verstand, gevangen zit in een wereld van schijn, onechtheid en namaak. Zo legt Arendt het

* “Gezond verstand” is in zekere zin de slechtst mogelijke, maar tegelijk de enig mogelijke vertaling van het Latijnse *sensus communis*, dat Arendt in het Engels vertaalt door *common sense*. Zoals het Latijnse *sensus communis* bewaart het Engelse *common sense* een verwijzing naar de zintuiglijkheid en beklemtoont het de gemeenschappelijkheid (intersubjectiviteit) van elke zintuiglijke waarneming. In die zin is “common sense” een soort zesde zintuig. In “gezond verstand” zit wel de notie van gemeenschappelijkheid, maar is er geen enkele verwijzing naar het zintuiglijke. Het woord “gezond” verwijst eerder naar het ongekunstelde, niet-aangeleerde of aangeborene, dan naar de zintuiglijke waarneming. Ondanks deze verschillpunten hebben we in onze vertaling de term “gezond verstand” behouden, in de lijn van de traditie. Voor de rol van het begrip “common sense” in Arendts denken, zie de tweedelige studie van Remi Peeters, “Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of *Common Sense* in Hannah Arendt’s Thought”. In: *Ethical Perspectives*, 16, nr. 3 (2009), p. 337–359 en 16, nr. 4 (2009), p. 411–434.

ontstaan uit van Plato's tweewereldentheorie, die gedurende de hele geschiedenis van de metafysica in vele varianten hernomen wordt.

Arendt laat zien dat deze tweewereldentheorie enerzijds teruggaat op een authentieke ervaring van de denkende mens, met name zijn tijdelijke terugtrekking uit de wereld van de verschijnselen en het gevoelen zich "elders" te bevinden, maar anderzijds deze ervaring vertekent door ze te verabsoluteren: de tijdelijke terugtrekking wordt voorgesteld als een definitieve of potentieel blijvende; de onzichtbare wereld die zich in de tijdelijke terugtrekking "openbaart", wordt vereeuwigd en geacht op zichzelf te bestaan, onafhankelijk van de denkactiviteit. Terwijl de filosofie de indruk wekt zich volledig van de wereld van de verschijnselen te kunnen losmaken, blijft ze wel onherroepelijk met deze wereld verbonden. Getuige hiervan is de onophefbare schatplichtigheid aan de gewone, zintuiglijke ervaring om de wereld van het echte Zijn te beschrijven.

De meest extreme beklemtoning van de terugtrekking van het denken vindt Arendt in de Stoïcijnse traditie. De terugtrekking wordt hier een bewust gehanteerde techniek om zich, in een volledige onthechting, immuun te maken voor de lotgevallen van de onvoorspelbare en onbegrijpelijke wereld. De afwezigheid en verstrooidheid die elk denken onvermijdelijk vergezellen, worden hier doelbewust nagestreefd en "beoefend", om zo de werkelijkheid te reduceren tot een reeks van "indrukken", en ze op die manier van haar werkelijkheidsgehalte te ontdoen. Niet zonder sarcasme citeert Arendt uit de *Dissertationes* van Epictetus: "Ik moet sterven, maar moet ik ook zuchtend sterven? [...] Je dreigt ermee me te onthoofden; heb ik misschien ooit beweerd dat mijn hoofd niet kan worden afgehakt?" Denken wordt hier helemaal ondergeschikt gemaakt aan de wil om meester te zijn van wat er gebeurt. Het staat volledig in dienst van een zogenaamd onafhankelijk en soeverein bewustzijn. Opnieuw gaat het hier geenszins om een geste waarop de Oudheid het monopolie zou hebben. Ze wordt volgens Arendt hernomen in Hegels filosofie van de wereldgeest en in Husserls fenomenologie, die de werkelijkheid methodisch

“tussen haakjes zet” (*Einklammerung*) en zo het werkelijke reduceert tot een “intentioneel object”. En wellicht is, ook vandaag, geen beeld van de filosoof meer ingeburgerd bij het grote publiek dan dat van de “wijze”, onverstoorbare mens, die zich nergens meer over verwondert, nooit zijn gemoedsrust verliest en door niets uit het lood te slaan is. Is het niet precies die houding die mensen voor de geest staat wanneer ze elkaar adviseren om de zaken toch vooral “filosofisch” op te nemen?

Terwijl het denken onophefbaar getekend wordt door een paradox van “terugtrekking uit” en “toebehoren aan” de wereld van de verschijnselen,* is de metafysica er steeds op uit geweest om deze paradox te verdoezelen, te minimaliseren en te miskennen. In de zo-even besproken misvattingen (of *fallacies*) van de tweewereldentheorie en het Stoicijnse bewustzijn doet ze dat door de pool van de terugtrekking te beklemtonen en die van het toebehoren weg te moffelen. Hetzelfde geldt voor het solipsisme. Maar wanneer de metafysica beweert dat het denken de hoogste kennis oplevert of de enige vorm van authentiek handelen is, trekt ze juist de andere kaart: in haar ijver om het denken ten overstaan van het gezond verstand te legitimeren, verdonkeremaant ze de terugtrekking uit de werkelijkheid en laat ze uitschijnen dat er van een spanning tussen denken en gezond verstand helemaal geen sprake is.

Arendt legt de verschillende manieren bloot waarop de metafysica de paradox van het denken toedekt en vertekent. Dat beslaat een groot gedeelte van *Denken*. Toch beoogt ze meer dan dat. Zoals Heideggers destructie van de metafysica niet alleen maar vernietigt, maar tegelijk wil bijdragen aan een oorspronkelijker Zijnsdenken, zo wil ook Arendt met haar ontmanteling van de metafysica bijdragen aan een oorspronkelijker denken, d.w.z. een denken dat niet verstrikt raakt in zijn strijd met het gezond verstand, en zijn paradoxaal karakter niet toedekt, maar juist erkent en opneemt. Maar terwijl Heidegger voor zijn oorspronkelijk den-

* Deze paradox wordt zeer helder uiteengezet in hoofdstuk 4 van Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris, Payot, 1992. (*Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker*. SUN, 2000.)

ken te rade gaat bij de presocratici, voornamelijk Heraclitus en Parmenides, vindt Arendt inspiratie in de figuur van Socrates. Ze weekt Socrates echter los uit de geschriften van Plato en bevrijdt hem uit het keurslijf van een door de metafysica gedicteerde interpretatie. Bij Socrates treft Arendt sporen aan van een denken dat zich enerzijds nog niet heeft laten gijzelen door de metafysische drang om te weten en dat anderzijds onophoudelijk op zoek gaat naar zijn politiek-maatschappelijke relevantie. Ze schildert een eigen portret van Socrates, en toont hierbij wat ontmanteling voor haar precies wil zeggen. Terwijl de traditie de late(re) dialogen van Plato beschouwt als een vervolmaking van het Socratische denken, hecht Arendt meer belang aan de vroege, zogenaamd Socratische dialogen en is ze van oordeel dat de latere dialogen Socrates' ironie en niet-weten opgeven, ten voordele van een kennis- en ideeënleer. Arendt verwerpt dus de traditionele interpretatie van Socrates als louter voorloper van Plato. Ze kent aan Socrates een eigen, nog niet metafysische positie toe, en beklemtoont dat Socrates' vragend in-de-wereld-zijn voortkomt uit een authentiek denken.

Bij Socrates vindt Arendt een antwoord op de vraag die ze in de inleiding van *Denken* formuleert: “[...] zou de denkactiviteit als zodanig, de gewoonte om wat toevallig gebeurt of de aandacht trekt te onderzoeken [...], tot de voorwaarden kunnen behoren waaronder mensen zich van het kwaad onthouden [...]?” Zonder er al een woord voor te hebben, brengt Socrates als eerste in de westerse geschiedenis het geweten ter sprake. Het gaat hier nog niet om de stem van God in elk mens, evenmin om het *lumen naturale*, maar om een neveneffect van de denkactiviteit. Alleen wie denkt, heeft een geweten.

Volgens Arendt heeft Socrates ontdekt dat de vriendschap met jezelf constitutief is voor het denken. Anders gezegd, wie zijn eigen vijand wordt, berooft zichzelf van de mogelijkheid om te denken. Ik word mijn eigen vijand als ik mezelf tegenspreek. Arendt beklemtoont dat het beginsel van niet-contradictie zijn oorsprong heeft in de denkende dialoog met mezelf: wie denkt, kan niet in contradictie bij zichzelf aanwezig zijn; alleen wie denkt, vreest de tegenspraak. En dus kan wie denkt het zich niet veroorloven om

gelijk wat te zeggen of om gelijk wat te doen. Arendt legt deze harmonie of vriendschap met mezelf uit aan de hand van twee merkwaardige, constaterende uitspraken van Socrates, die te lezen zijn in Plato's *Gorgias*. De eerste luidt: "Liever [...] in onenigheid met een menigte van mensen, dan dat ik, zijnde één, met mezelf in disharmonie zou leven en mezelf zou tegenspreken." De tweede luidt: "Het is beter onrecht te ondergaan dan onrecht te doen." Wie zich de gewoonte van het denken eigen heeft gemaakt, zal ervoor beducht zijn de harmonie met zichzelf in gevaar te brengen. Wie wil er samenleven met een leugenaar of een windhaan? Wie wil onder één dak leven met een moordenaar?

Maar er is meer. Het Socratische denken ondergraaft de gevestigde waarden en normen, berooft mensen van hun "zekerheden", zonder hun nieuwe zekerheden in de plaats te geven. Daarom krijgt de Socratische denker vlug het verwijt een nihilist te zijn. Toch is de bereidheid om de opschorting van zekerheden te verdragen een belangrijke voorwaarde om te kunnen *oordelen* over de menselijke aangelegenheden. In tegenstelling tot het denken, dat de zinvraag in algemene termen stelt, spreekt het oordelen zich uit over de zin of onzin van concrete voorvallen en handelingen. Het kritische Socratische denken maakt als het ware het hoofd leeg, en dat is blijkbaar erg bevorderlijk om onbevangen, met nieuwe ogen naar de wereld te kijken.*

Hier wordt de vraag "Waar en hoe verschijnt het denken?" beantwoord. Denken toont zich doordat denkende mensen resoluut weigeren sommige daden te stellen en zich in onverholen termen over bepaalde praktijken uitspreken. Hier wordt eveneens de band gelegd tussen Arendts reportage over het Eichmann-proces en haar studie over het denken. Eichmann is, zoals Arendt niet ophoudt te herhalen, geen duivels personage: hij lijdt niet aan allerlei morele kwalen, wel lijdt hij aan een hopeloze gedachteloosheid. Daarin schuilt zijn oppervlakkigheid of banaliteit. En zoals Arendt in ver-

* Dit gaat terug op een uitspraak van Arendt, geciteerd in: Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*. Yale U.P., 1982, p. 452. (*Hannah Arendt: Een biografie*. Olympus, 2007, p. 571.)

bijstering verzucht: deze gedachteloosheid, die zich geen ogenblik heeft laten aanspreken door de gebeurtenissen in de wereld, blijft zelf nagenoeg onbegrijpelijk. In een brief aan Gershom Scholem uit 1963 schrijft Arendt: “Ik ben van mening dat het kwaad nooit ‘radicaal’ is maar wel dat het extreem is en dat het geen diepte of een demonische dimensie bezit. Het kan alles overwoekeren en ruïneren, juist omdat het zich als een schimmel over de oppervlakte verspreidt. Het ‘tart het denken’, omdat denken een zekere diepte wil bereiken, tot de wortels wil gaan, en het op het moment waarop het op het kwaad stuit daar niets mee aankan, omdat er niets is. Dat is de ‘banaliteit’ van het kwaad.”*

* Hannah Arendt, *Joodse essays*. Amsterdam/Antwerpen, Atlas, 2008, p. 577.

De titel die ik aan deze reeks voordrachten gegeven heb, *Het leven van de geest*, klinkt verwaand; over het denken spreken lijkt mij zo aanmatigend dat ik het gevoel heb niet zozeer met een verontschuldiging als wel met een rechtvaardiging te moeten beginnen. Het onderwerp zelf behoeft uiteraard geen rechtvaardiging, zeker niet in het kader van de vermaarde Gifford Lectures. Mij verontstust dat *ik* er mij aan waag, want ik heb noch de pretentie noch de ambitie een “filosoof” te zijn of gerekend te worden tot de groep die Kant niet zonder ironie *Denker von Gewerbe* (professionele denkers) genoemd heeft.¹ De vraag luidt dus of ik deze problemen niet aan de experts had moeten overlaten. Het antwoord zal moeten aantonen wat mij ertoe gebracht heeft om de relatief veilige gebieden van de politieke wetenschap en theorie in te ruilen voor deze behoorlijk ontzagwekkende zaken, in plaats van ze ongemoeid te laten.

In feite zijn er twee nogal uiteenlopende redenen waarom ik mij intensief met geestesactiviteiten ben gaan bezighouden. De eerste reden heeft te maken met mijn ervaringen op het Eichmann-proces in Jeruzalem. In mijn verslag daarover² heb ik het over “de banaliteit van het kwaad” gehad. Met deze uitdrukking had ik geen stelling of leer op het oog, ook al was ik er mij vaag van bewust dat deze formule inging tegen onze traditionele manier van denken over het fenomeen van het kwaad – een traditie die zowel in de literatuur, de theologie als de filosofie terug te vinden is. Het kwaad, zo heeft men ons geleerd, is iets duivels; de belichaming ervan is Satan, die “als een bliksemschicht uit de hemel valt” (*Lucas* 10, 18), of Lucifer, de gevallen engel (“Ook de

duivel is een engel” – Unamuno) die zondigt door hoogmoed (“hoogmoedig als Lucifer”), met name die *superbia* waartoe alleen de besten in staat zijn: ze willen God niet dienen maar aan Hem gelijk zijn. Slechte, kwaadaardige mensen, zo zegt men ons, handelen uit nijd; dit kan wrok zijn, omdat men slecht gevaren is zonder er schuld aan te hebben (Richard III), of de nijd van Kaïn, die Abel dood sloeg, want “de Heer zag genadig neer op Abel en zijn offer, maar op Kaïn en zijn offer sloeg Hij geen acht.”* Of ze handelen misschien uit zwakheid (Macbeth). Of ze worden integendeel gedreven door de machtige haat die verdorvenheid voelt voor zuivere goedheid (Jago: “Ik haat de Moor: mijn zaak zit diep geworteld”; Claggart, die Billy Budd haat om zijn “barbaarse” onschuld – een haat die Melville aanziet als een “aangeboren verdorvenheid”), of ze worden gedreven door hebzucht, “de wortel van alle kwaad” (*Radix omnium malorum cupiditas*). Maar ik werd geconfronteerd met iets heel anders, wat evenwel een onloochenbaar feit bleek. Ik werd getroffen door een opvallend gebrek aan diepgang bij de dader, waardoor het onmogelijk werd om achter de onbetwistbare slechtheid van zijn daden dieperliggende wortels of beweegredenen te bespeuren. De daden waren monsterlijk, maar de dader – in elk geval de beschuldigde zoals hij zich op het proces gedroeg – was een doodgewone, alledaagse man, geen duivel, geen monster. Niets bij hem wees op onwankelbare ideologische overtuigingen of op specifiek kwaadaardige motieven. Het enige wat echt opviel in zijn gedrag uit het verleden, maar ook tijdens het proces en bij de politieondervraging voor het proces, was iets volstrekt negatiefs: geen domheid, maar *gedachteloosheid*. Binnen de procedures van de Israëliische rechtbank en gevangenis functioneerde hij even goed als onder het naziregime. Maar wanneer hij geconfronteerd werd met situaties waarin hij niet kon terugvallen op zulke routinematige procedures, was hij hulpeloos: zijn van clichés vergeven manier van spreken genereerde een soort macabere komedie, zowel in de getuigenbank als voordien in zijn ambtelijk

* Noot van de vertalers: deze passage komt uit *Genesis* 4,4. Arendt vermeldt dit niet.

leven. Clichés, stereotiepe zinswendingen, de afhankelijkheid van conventionele standaarduitdrukkingen en gedragscodes hebben de sociaal erkende functie ons tegen de werkelijkheid te beschermen, d.w.z. ons te beschermen tegen alle voorvallen en feiten die louter op grond van hun gebeuren aanspraak maken op onze aandacht en ons denken. Indien we voortdurend op deze aanspraak zouden ingaan, zouden we snel uitgeput raken; het enige verschil tussen Eichmann en de meesten onder ons was dat hij van een dergelijke claim duidelijk geen weet had.

Deze afwezigheid van denken – een doodgewone ervaring in ons dagelijks leven, waarin we nauwelijks de tijd hebben, laat staan de neiging, om halt te houden en na te denken – heeft mijn interesse gewekt. Is het doen van kwaad (zowel de zonden van nalatigheid als die van actieve betrokkenheid) mogelijk, als niet alleen “lage drijfveren” (zoals de wet ze noemt) ontbreken, maar als om het even welke drijfveer, om het even welke aandrang van eigenbelang of wil ontbreekt? Is verdorvenheid, hoe we die ook mogen definiëren, deze “vastberadenheid om een smeerlap te zijn” dan *geen* noodzakelijke voorwaarde om het kwade te doen? Zou het probleem van goed en kwaad, ons vermogen om recht van onrecht te onderscheiden, verband kunnen houden met ons vermogen om te denken? Uiteraard niet in deze zin dat het denken ooit in staat zou zijn om in een goede daad te resulteren, alsof “men de deugd zou kunnen onderwijzen” en leren – alleen zeden en gewoonten kan men onderwijzen, en we zijn maar al te vertrouwd met de schrikbarende snelheid waarmee men ze afeert en vergeet wanneer nieuwe omstandigheden om andere gedragswijzen en -patronen vragen. (Het feit dat wij goed en kwaad gewoonlijk behandelen in een cursus “moraal” of “ethiek” zou erop kunnen wijzen hoe weinig we daarover weten, want moraal komt van *mores* en ethiek van *éthos*, resp. het Latijnse en het Griekse woord voor zeden en gewoonten; het Latijnse woord heeft te maken met gedragsregels, terwijl het Griekse afgeleid is van woonst, zoals onze “gewoonten”.) De afwezigheid van denken waarmee ik geconfronteerd werd, kwam niet voort uit het vergeten van oudere, vermoedelijk goede manieren en gewoonten, noch uit dom-

heid in de zin van onvermogen om te begrijpen – zelfs niet in de zin van “morele perversie”, want deze afwezigheid viel even goed op in gevallen die niets met zogenaamde ethische beslissingen of gewetenskwesaties te maken hadden.

De vraag viel niet meer te ontwijken: zou de denkactiviteit als zodanig, de gewoonte om wat toevallig gebeurt of de aandacht trekt te onderzoeken – resultaten en specifieke inhoud buiten beschouwing gelaten – zou deze activiteit tot de voorwaarden kunnen behoren waaronder mensen zich van het kwaad onthouden, of die hen zelfs daadwerkelijk tegen het kwade “conditioneren”? (Het woord “ge-weten” wijst, net zoals het Engelse en Franse “conscience”, in elk geval in die richting, voor zover het de betekenis heeft van “samenzijn met mezelf in het weten” – een vorm van weten die in elk denkproces verwerkelijk wordt.) En wordt deze hypothese geen kracht bijgezet door alles wat we over het geweten weten, namelijk dat alleen echt slechte mensen, misdadigers en dergelijke, zich in de regel verheugen over een “goed geweten”, terwijl alleen “goede mensen” in staat zijn om een slecht geweten te hebben? Om het anders, en in Kantiaanse bewoordingen te zeggen: eerst was ik getroffen door een feit dat mij, willens nillens, “een concept ter beschikking stelde” (de banaliteit van het kwaad); achteraf kon ik niet anders dan de *quaestio iuris* opwerpen en mij afvragen “met welk recht ik over dat concept beschikte en het gebruikte”.³

Mijn interesse in dit onderwerp werd dus voor het eerst gewekt door het Eichmann-proces. In tweede instantie deed zich het volgende voor: deze morele vragen, voortkomend uit feitelijke ervaring en ingaand tegen de wijsheid van eeuwen – niet alleen tegen de verschillende traditionele antwoorden van de “ethiek”, een filosofische discipline, op het probleem van het kwaad, maar ook tegen de meer algemene antwoorden van de filosofie op de minder dringende vraag ‘Wat is denken?’ – voedden haast vanzelf in mij bepaalde twijfels die mij al achtervolgden sinds ik *The Human Condition* beëindigde – een titel die mijn uitgever wijselijk verzon, terwijl ik een meer bescheiden onderzoek naar de “Vita Activa” op het oog had. Ik was in de ban geraakt van het handelen,

het oudste probleem van de politieke theorie, en wat mij daarbij altijd dwars heeft gezeten, is dat de term die ik voor mijn reflecties gebruikte, namelijk *vita activa*, geïkt was door mannen die de contemplatieve levenswijze toegewijd waren en die vanuit dat perspectief alle vormen van in-leven-zijn bekeken.

Bekeken vanuit dat perspectief is de actieve levenswijze “één en al last”, de contemplatieve levenswijze zuivere rust; de actieve speelt zich af in het publiek, de contemplatieve in “afzondering”; de actieve is gewijd aan “de nood van de naaste”, de contemplatieve aan het “schouwen van God”. (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.*) Ik heb een middeleeuws auteur uit de twaalfde eeuw geciteerd,⁴ bijna lukraak, omdat de gedachte dat contemplatie de hoogste geestestoestand uitmaakt zo oud is als de westerse filosofie. De denkactiviteit – volgens Plato het gesprek dat we in stilte met onszelf voeren – dient enkel om de ogen van de geest te openen, en zelfs de Aristotelische *nous* is een orgaan bestemd om de waarheid te zien en te aanschouwen. Met andere woorden, het denken is gericht op en eindigt in contemplatie, en contemplatie is geen activiteit, maar iets passiefs; daar, in dat punt, komt de geestesactiviteit tot rust. In de christelijke traditie, toen de filosofie de dienstmaagd van de theologie geworden was, werd het denken meditatie, en meditatie eindigde opnieuw in contemplatie, een soort gezegende zielstoestand waarin de geest zich niet langer inspande om de waarheid te kennen maar, vooruitlopend op een toekomstige toestand, de waarheid tijdelijk in het schouwen aangeboden kreeg. (Treffend genoeg noemde Descartes, die nog onder de invloed van deze traditie stond, zijn verhandeling waarin hij het bestaan van God trachtte te bewijzen *Méditations*.) Met de opkomst van de moderne tijd werd het denken bovenal de dienstmaagd van de wetenschap, van de georganiseerde kennis. Weliswaar werd het denken toen uiterst actief, in overeenstemming met de voor de moderniteit cruciale overtuiging dat ik alleen kan kennen wat ik zelf maak, toch was het de wiskunde – de niet-empirische wetenschap bij uitstek, waarin de geest uitsluitend met zichzelf lijkt te spelen

– die zich als koningin der wetenschappen wist op te werpen: zij leverde de sleutel tot de wetten van de natuur en het universum die achter de verschijnselen verborgen liggen. Voor Plato stond het axiomatisch vast dat het onzichtbare oog van de ziel het orgaan is waarmee wij de onzichtbare waarheid kunnen aanschouwen – met de onbetwistbare zekerheid, eigen aan kennis. Voor Descartes daarentegen stond het in zijn beroemde nachtelijke “openbaring” axiomatisch vast dat er een “fundamentele harmonie” bestaat “tussen de wetten van de natuur [verborgen door de verschijnselen en de bedrieglijke zintuiglijke waarnemingen] en de wetten van de wiskunde”;⁵ dat wil zeggen, tussen de wetten van het discursieve denken, op zijn hoogste, meest abstracte niveau, en de wetten van de natuur die schuilgaan achter al wat verschijnt. En hij geloofde werkelijk dat deze manier van denken, door Hobbes het “rekening houden met gevolgen” genoemd, onbetwifelbare kennis over het bestaan van God, de natuur van de ziel en aanverwante zaken kon opleveren.

Mij interesseerde het volgende gegeven: tegenover de *vita activa* stelt men de volkomen rust van de *vita contemplativa*; deze tegenstelling is zo overweldigend dat, in vergelijking met deze rust, alle andere verschillen binnen de *vita activa* verdwijnen. In vergelijking met deze rust heeft het geen belang of je nu *arbeidt* en op het land zwoegt, of *werkt* en gebruiksvoorwerpen vervaardigt, of *handelt* door samen met anderen dingen te ondernemen. Zelfs Marx, die in zijn filosofisch oeuvre zo veel aandacht besteedt aan het probleem van de actie, “gebruikt de term ‘*praxis*’ gewoon in de betekenis van ‘wat men doet’, in tegenstelling tot ‘wat men denkt’”.⁶ Ik besepte echter dat je dit alles ook vanuit een heel ander standpunt kunt bekijken. Om uiting te geven aan mijn twijfels beëindigde ik mijn studie over het actieve leven met een merkwaardige zin, door Cicero aan Cato toegeschreven: “Nooit is een mens actiever dan wanneer hij niets doet, nooit is hij minder eenzaam dan wanneer hij alleen is.” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.*)⁷ In de veronderstelling dat Cato het bij het rechte eind had, liggen de vragen voor de hand: wat zijn we aan het “doen” wanneer we niets doen, tenzij denken?