

Artikel

DE VRIJE WIL EEN ILLUSIE? HANNAH ARENDTS VRIJHEIDSBEGRIIP ALS UITWEG UIT HET DEBAT

Amber De Kock

Het eeuwenlange debat over de vrije wil wordt heden nog steeds voortgezet onder filosofen. Deterministen, compatibilisten, libertaristen (en alle stromingen daartussen) zijn het vooralsnog niet eens geworden over de gedetermineerdheid van de wereld, de menselijke vrijheid en de aard van het wilsvermogen. In het hedendaagse debat over vrije wil zijn er echter nog wat veranderingen aan de gang. Een aantal populariserende (neuro-) wetenschappers en psychologen, zoals Victor Lamme (*De vrije wil bestaat niet*¹), Dick Swaab (*Wij zijn ons brein*²), Daniel Wegner (*De illusie van de bewuste wil*³) en Ap Dijksterhuis (*Het slimme onbewuste*⁴), stellen nu dat er aangetoond kan worden dat de vrije wil een illusie is omdat we voornamelijk onbewust zouden handelen. Aan de hand van talrijke experimenten beargumenteren zij dat onze subjectief aangevoelde vrije wil slechts een soort van commentator is die in werkelijkheid niets beslist. Deze conclusie zou, indien ze waar is, aanleiding kunnen geven tot een radicale herziening van het ethisch-juridisch systeem en ons gehele mens- en wereldbeeld. Aan de hand van het vrijheidsbegrip van Hannah Arendt wil ik tonen dat die conclusie niet noodzakelijk volgt, door te wijzen op haar bredere invulling van wat vrijheid betekent in de ervaring, die de beperkte definiëring van vrijheid bij de hierboven vernoemde wetenschappers blootlegt.

De filosofen en de (vrije) wil: *Willen*

Arendt overloopt in *Willen* een ‘geschiedenis van de wil’, waarbij ze telkens op kritische wijze elementen uitlicht die volgens haar de autonomie van de wil voldoende onderkend hebben. Aan het begin van *Willen* lijkt Arendt nog duidelijk op zoek naar een concept van de wil dat beantwoordt aan haar eisen van contingentie, vrijheden de mogelijkheid iets absoluut nieuws te beginnen. Ze maakt meteen haar project duidelijk, dat een historische behandeling van de verschillende wilsconcepten wil doorvoeren, maar tegelijk een hevige kritiek inhoudt op de denkers die hierover geschreven hebben. Zo zoekt ze, doorheen de geschiedenis vanaf Aristoteles, een wilsconcept dat aanvaardbaar zou zijn om er werkelijk mee verder te kunnen in haar filosofie. Arendts opvattingen lijken echter

in het laatste hoofdstuk van *Willen* in belangrijke mate te veranderen. Deze ‘ommekeer’ in haar denken is volgens mij een belangrijk argument dat kan helpen te verklaren hoe de filosofen en de wetenschappers de vrijheid van de mens verkeerdelijk hebben opgevat als iets dat zich louter in de mens afspeelt. Deze gedachten zal ik in de volgende delen verder ontwikkelen. Eerst zal ik beschrijven welke vooroordelen Arendt aan de filosofen en ‘professionele denkers’ heeft toegeschreven. Vervolgens beschrijf ik welke stellingen de (neuro-) wetenschappers en psychologen verdedigen, en hoe Arendt hier een antwoord op zou bieden. Ten slotte kunnen we Arendts theorie van de politieke vrijheid, het handelen en de nataliteit gebruiken om tot een nieuw concept van vrijheid te komen, dat volgens mij een uitweg kan bieden uit de impasse waarin de discussies over het probleem van de wilsvrijheid vastzitten.

De vooroordelen van de filosofen

De problemen die de filosofen hebben met de wil kunnen volgens Arendt verklaard worden door de verschillende vooroordelen die ze hebben ten aanzien van het willen zelf, de vrijheid en de contingentie. Volgens Arendt is ‘elke filosofie van de wil eerder het product van het denkende dan van het willende ego’⁵. Filosofen zijn hoofdzakelijk bezig met het verklaren van dingen. Dat betekent dat ze zoeken naar oorzaken en wetmatigheden, waardoor het meteen lijkt alsof die dingen ook *noodzakelijk* zo zijn. In *Willen* beschrijft ze deze voorkeur voor de noodzakelijkheid als volgt:

Het lijdt geen twijfel dat filosofen zich altijd meer “verheugd” hebben in de noodzaak dan in de vrijheid: voor hun onderneming hebben zij immers nood aan een *tranquillitas animae* (Leibniz), een mentale vrede die, berustend op Spinoza’s *acquiescentia sibi*, een tevredenheid met zichzelf, alleen door een berusting in de ordening van de wereld effectief gewaarborgd kan worden.⁶

Dit verklaart volgens Arendt ook de steeds weerkerende voorkeur voor het denken, en de superioriteit van het denken op het willen. De overheersende stemming van het denkende ego is de *sereniteit*, volgens Arendt. Hiertegenover staat die van het willende ego, dat het *gespannen-zijn* is. Dit komt omdat het willen het mentale orgaan voor de toekomst is, het zorgt voor onzekerheid, omdat het, net zoals het denken aanwezig stelt wat afwezig is, dingen aanwezig stelt die misschien nooit zullen zijn. Zo zorgt de wil als het mentale orgaan voor de toekomst voor onrust in de geest:

Vanaf het ogenblik dat we onze geest op de toekomst richten, hebben we niet langer met *objecten*, maar met *projecten* te maken, en het doet er weinig toe of deze projecten spontaan ontspringen dan wel anticiperend reageren op toekomstige omstandigheden. En juist zoals

het verleden zich altijd aan de geest manifesteert in de gedaante van zekerheid, manifesteert de toekomst zich altijd als fundamenteel onzeker, ongeacht de hoge waarschijnlijkheidsgraad van voorspellingen.⁷

Ook Henri Bergson stelt dat in de terugblik het verleden onvermijdelijk in de gedaante van de noodzaak verschijnt. Wanneer we achteruitkijken lijkt het immers alsof alles ‘zo heeft moeten zijn’, en dus ook niet anders had kunnen gebeuren. Ook de onomkeerbaarheid van het verleden lijkt alleen met noodzakelijkheid te rijmen. We kunnen het verleden niet veranderen, we kunnen niet ‘achteruit willen’. Eensgezind met Bergson schrijft Arendt:

Vanuit het perspectief van de herinnering of retrospectief bekeken, verliest een vrij gestelde handeling haar contingente karakter doordat ze een voldongen feit geworden is, en een essentieel onderdeel van de werkelijkheid waarin wij leven. De impact van de werkelijkheid is zo overweldigend dat we niet in staat zijn hem “weg te denken”; de handeling verschijnt ons nu in de gedaante van de noodzaak.⁸

Daarom wordt de wil door de filosofen ook zo vaak afgeschilderd als een illusie: we denken enkel dat we vrij zijn en vrij handelen, maar alle dingen gebeuren nu eenmaal uit noodzaak. De vrije wil wordt zo enkel erkend als (illusoir) *subjectief gevoeld vermogen*. Arendt stelt dat John Stuart Mill dit idee helder samenvat in de volgende stelling: ‘Ons *innerlijk* bewustzijn zegt ons dat we over een macht beschikken, terwijl de hele uiterlijke ervaring van het menselijke ras ons vertelt dat we die macht nooit gebruiken.’⁹

De noodzakelijke band van de wil met de vrijheid zorgt voor de argwaan tegen de wil. Een onvrije wil is echter volgens Arendt een flagrante contradictie, aangezien de wil alleen maar een wil is omdat hij in de macht van de mens ligt. Als de mens noodzakelijk zou moeten willen, zou er van de wil geen sprake zijn. Deze enorme “wetteloze” vrijheid juist, leidt tot de sceptische blik van de filosofen. Deze vooroordelen ten aanzien van de wil, de vrijheid en de contingentie verklaren volgens Arendt in grote mate waarom de filosofen deze fenomenen steeds hebben afgewezen. Ook bij de (neuro-)wetenschappers en psychologen die het bestaan van de vrije wil ontkennen, vinden we gelijkenissen met deze vooroordelen van de filosofen.

(Neuro-)wetenschappers en vrije wil

In het heden besluiten wetenschappers en psychologen aan de hand van onderzoeken en experimenten dat de vrije wil definitief doodverklaard mag worden. De psychologen en neurologen Victor Lamme, Daniel Wegner, Dick Swaab en Ap Dijksterhuis verkondigen dat de vrije wil een illusie is, iedereen

verkeerdelijk denkt dat ze zelf de oorzaak van hun handelen zijn en het bewustzijn eigenlijk geen (echte) functie heeft. Deze redeneringen kwamen tot stand nadat in een experiment van Benjamin Libet werd aangetoond dat een bewuste handeling (een vingerbeweging) al vooraf werd gegaan door een ‘*bereidheidspotentiaal*’, die aan de hand van hersenscans op te sporen was al vóór het subject zich bewust was van de handeling. Sindsdien zijn er talrijke experimenten aangehaald die in de verf zetten hoe vaak personen zich vergissen inzake hun eigen aandeel in bepaalde (gemanipuleerde) keuzes of handelingen.

Dit leidde tot de stelling dat het bewuste vergeleken kan worden met een ‘kwebbeldoos’ of een ‘slecht geïnformeerde persvoorlichter’. Het bewustzijn kan slechts bekeken worden als een commentator die achteraf verhaaltjes verzint of *confabuleert* bij de gebeurtenissen. Het onbewuste heeft alle touwtjes in handen, en de hersenscanner kent ons beter dan wij dat zelf (bewust) kunnen. De redenering die de aanvallers van de vrije wil volgen is kort samengevat deze: ‘Ik ben mijn bewustzijn. Mijn bewustzijn bepaalt mijn handelingen niet. Dus: ik bepaal mijn handelingen niet en dus ben ik onvrij.’ Wat zou Arendt over deze stellingen zeggen? Om een idee te vormen van de mogelijke replieken die Arendt zou kunnen hebben, is het vooreerst nodig haar theorie van het handelen en de nataliteit uiteen te zetten. In de conclusie kom ik hierop terug.

Politieke vrijheid en het ‘wij-kunnen’

Zoals reeds gezegd lijkt het alsof Arendt aan het einde van *Willen* een andere richting wil inslaan dan het beschrijven van de ‘geschiedenis van de wil’ in de filosofie zoals ze in het eerste deel doet. Ze bespreekt hoe de filosofen steeds de voorrang hebben gegeven aan het denken en de noodzakelijkheid, en daarom laat ze het concept van de filosofische vrijheid ook achter zich:

Professionele denkers – hetzij filosofen, hetzij wetenschappers – hebben zich nooit in de vrijheid en haar onontkoombare toevalligheid “verheugd”; ze zijn nooit bereid geweest de prijs van de contingentie te betalen voor de dubbelzinnige gave van de spontaneïteit, het vermogen om te doen wat ook ongedaan zou kunnen blijven. Laten we ze daarom aan de kant schuiven en onze aandacht richten op de mannen van de daad, die de vrijheid toegewijd zouden moeten zijn, aangezien de ware aard van hun activiteit erin ligt “de wereld te veranderen”, en niet de wereld te interpreteren of te kennen.¹⁰

Volgens Arendt is de vrijheid pas mogelijk in het handelen, in de pluraliteit van mensen en dus in de politieke ruimte. Daarom wil ze ook de filosofische vrijheid laten zoals ze is, en vooral de nadruk leggen op de idee van politieke vrijheid. De filosofische vrijheid kan beschreven worden als de uitoefening van de individuele wil, als een kwestie van het ‘*ik-wil*’. De politieke vrijheid, daartegenover, kan

beschreven worden in termen van de veiligheid en als een ‘*ik-kan*’. Door het feit dat politieke vrijheid alleen mogelijk is in de sfeer van de pluraliteit, waar mensen samenleven, wordt het eerder een kwestie van een ‘*wij-kunnen*’, aangezien niemand iets alleen kan of alleen handelt. Vrijheid, zo stelt Arendt, veronderstelt steeds instemming.

In *Wat is vrijheid?* stelt Arendt dat vrijheid de werkelijke reden is dat de mens in politieke organisaties samenleeft, en dat de bestaansreden van de politiek bijgevolg de vrijheid is, aangezien deze zonder vrijheid betekenisloos zou worden. Ze bevestigt in deze tekst wat ze in het eerste deel van *Willen* ook beschreef; namelijk dat ze betreft hoe de politieke vrijheid zoals opgevat in de Oudheid van het toneel verdween met de komst van een filosofische wilsvrijheid. In de Griekse filosofie betekende het woord ‘vrijheid’ enkel de politieke status van een persoon; namelijk het individu als vrije burger die zich kon bewegen in de publieke ruimte. Pas daarna werd vrijheid opgevat als een innerlijke dispositie. Zo werd het ideaal van vrije wil in termen van soevereiniteit geboren, als een *onafhankelijkheid van anderen*. Arendt stelt dat vrijheid en soevereiniteit juist tegengestelden zijn. Ze werkt vervolgens twee ideeën uit die belangrijk zijn in de politieke vrijheid: het handelen en het principe van nataliteit.

Handelen kan niet gedetermineerd zijn

Het handelen is de verschijningswijze van de vrijheid, die nooit een zaak is van één individu maar altijd iets is wat ‘wij’ doen of kunnen. Handelen wordt gekenmerkt door pluraliteit, het werkelijk menselijk leven en de uniciteit van ieder mens die zich in het handelen toont. Aan de hand van het onderscheid dat Arendt maakt tussen de drie menselijke activiteiten (arbeiden-werken-handelen) wordt de notie van vrijheid duidelijker.

In het arbeiden is de mens wezenlijk onvrij, omdat hij daarin onderworpen is aan de wetmatigheden van de natuur. De mens kan zich hier niet zomaar van bevrijden, hij moet immers tegemoetkomen aan zijn noden. Arbeiden is ook circulair: iets absoluut nieuws kan niet gedacht worden. In het werken vervolgens toont de mens zich als meester van de natuur, hij overstijgt met andere woorden zijn natuurlijke gedetermineerdheid. In het werken overstijgt de mens ook de circulaire tijdsdimensie waar het arbeiden toe leidt, en krijgt zijn leven een lineair karakter. In het handelen manifesteert dit lineaire leven zich het meest.

Het tweede verschil tussen de drie menselijke activiteiten maakt duidelijk hoe de vrijheid en het handelen verbonden zijn. Het arbeiden wordt gekenmerkt door noodzaak, het werken door nuttigheidsoverwegingen en het handelen door

vrijheid. Wanneer we handelen, doen we dit niet om te overleven of om iets te vervaardigen dat een bepaald doel dient, maar handelen we in vrijheid. We handelen om het handelen zelf, niet om een ander doel te bereiken. Het is het verlangen naar zin en betekenis dat het handelen drijft, in tegenstelling tot het noodzakelijke en het instrumentele karakter van het arbeiden en het werken. In het handelen toont iemand ook werkelijk wie hij is:

In handelen en spreken laten mensen zien wie zij zijn, onthullen daadwerkelijk hun persoonlijke zelf, en worden aldus tot verschijningen in de mensenwereld, terwijl hun fysieke zelf, ook zonder enigerlei activiteit hunnerzijds, reeds tot een verschijning is geworden in de unieke gestalte van het lichaam en het unieke geluid van de stem. Deze onthulling van 'wie', in tegenstelling tot 'wat' iemand is – zijn eigenschappen, gaven, deugden en tekortkomingen, die hij kan demonstreren of verbergen – is onwillekeurig begrepen in alles wat iemand zegt en doet. [...] Deze onthullende eigenschap van spreken en handelen treedt het duidelijkst aan het licht waar mensen tezamen met anderen en noch voor noch tegen hen zijn – dat wil zeggen: in de zuiver menselijke saamhorigheid.¹¹

Doordat de mens zich toont in het handelen, is hij ook meteen beroofd van zijn vrijheid wanneer hij wordt beroofd van zijn mogelijkheid om te handelen. Immers, dan berooft je hem van zijn uniciteit en verdwijnt het individu. De mens wordt in dat geval gereduceerd tot een 'wat'. In het spreken kan de mens zichzelf het meeste tonen, aldus Arendt. In het handelen moet men ook het 'risico van zelfonthulling' aanvaarden, men weet immers nooit 'wie' men zal onthullen wanneer men handelt. Wanneer men dit niet doet, blijft men verborgen en een 'buitenstaander met betrekking tot het intermenselijke verkeer', een politieke randfiguur, aldus Arendt. Zonder de zelfonthulling is een handeling helemaal geen handeling, maar slechts een verrichting, een daad die volgens een middel-doel rationaliteit werkt.

Het handelen heeft onvermijdelijk een onvoorspelbare uitkomst. Doordat er geen tastbaar resultaat overblijft na het handelen is het erg broos en vluchtig. Dit is volgens Arendt ook het domein waar de contingentie uitdrukkelijk getoond wordt.

Aangezien wij altijd handelen in een relatieweb, zijn de gevolgen van elke daad grenzeloos: elke daad brengt niet alleen een reactie, maar een kettingreactie teweeg, en elk proces is de oorzaak van onvoorspelbare nieuwe processen. Aan deze grenzeloosheid valt niet te ontkomen; ze kan niet verholpen worden door iemands handelen te beperken tot een afgelijnd, overzichtelijk kader of geheel van omstandigheden, noch door gigantische computers te voeden met al het pertinente materiaal. De kleinste daad in de meest beperkte omstandigheden draagt het zaad in zich van dezelfde grenzeloosheid en onvoorspelbaarheid; één daad, één geste, één woord volstaat om gelijk welke constellatie te wijzigen. In tegenstelling tot het werken geldt voor het handelen inderdaad dat wij nooit weten wat wij doen.¹²

Het resultaat van het handelen is onvoorspelbaar doordat het altijd in een

relatiweb plaatsgrijpt. Het handelen is ook grenzeloos, aangezien men nooit kan voorspellen welke effecten één handeling zal hebben, de handelingen kunnen namelijk meer omvatten dan enkel de bedoelingen van degene die handelt. Het handelen is dus ongedetermineerd op vele manieren. Het handelen verwijst ook naar het principe van de nataliteit.

Nataliteit & het vermogen iets nieuws te beginnen

Arendt is sterk onder de indruk van Augustinus' uitspraak '*Initium ut esset, homo creatus est*': 'Opdat er een begin zij, werd de mens geschapen'. Omdat de mens geboren is, is hij ook een nieuw begin, aangezien er bij elke geboorte iets nieuws in de wereld komt. Het principe van nataliteit omvat deze band tussen geboorte en het vermogen iets nieuws te beginnen. De mens is een absoluut nieuw begin en daarom is hij ook een *beginner*: hij heeft het vermogen om iets absoluut nieuw te doen. Dit 'vermogen iets absoluut nieuw te doen' komt naar voor in het handelen. In *Wat is vrijheid?* vergelijkt Arendt het handelen met een mirakel:

Elke handeling, niet bekeken vanuit het perspectief van de handelende maar vanuit het proces in het kader waarvan het plaatsvindt en waarvan het het automatisme onderbreekt, is een 'mirakel' – dat wil zeggen, iets dat niet te verwachten was. [...] Het zit in de aard van elk nieuw begin dat het in de wereld inbreekt als een 'oneindige onwaarschijnlijkheid', en het is precies dit oneindig onwaarschijnlijke dat eigenlijk de structuur vormt van alles wat we echt noemen.¹³

Het idee van toeval en oneindige onwaarschijnlijkheid lijkt misschien moeilijk te rijmen met wat er dagelijks in de wereld gebeurt, namelijk voorspelbare en gewone feiten. Arendt stelt dat dit komt omdat het 'mirakel' van de handeling zo frequent voorkomt. Zo lijkt het helemaal geen mirakel. We moeten echter benadrukken dat historische processen gecreëerd en constant onderbroken worden door het menselijke handelen, door het *initium* dat de mens is doordat hij handelt.

In de daad van het beginnen vormt zich natuurlijk een paradox: hoe kan iets zich immers onttrekken aan de causale keten? Arendt stelt dat de woorden 'begin' als '*principium*' en 'beginsel' als 'principe' met elkaar samenvallen. Het begin draagt zijn eigen principe in zich, en heeft daardoor geen absolute of beginsel van buitenaf nodig. Het is met andere woorden een 'relatief absoluut begin'.

Conclusie: Arendts vrijheids- en wilsconcept

Arendts visie op vrijheid doet denken aan de strategie die Harry Frankfurt en Peter Strawson aannemen. Om werkelijk te kunnen denken over de wil en de vrijheid,

moeten we kijken naar *ervaringen* waar deze fenomenen zich voordoen. Peter Strawson kijkt, net als Arendt, naar *intermenselijke relaties* om de vrijheid of vrije wil te verklaren. Hij vat het probleem van de vrije wil of het probleem van de vrijheid op als een probleem over de voorwaarden van verantwoordelijkheid. Volgens Strawson gaat het probleem van de vrije wil dus niet over het al dan niet waar zijn van het determinisme (of je onbewuste dat alles in handen zou hebben), maar over de manier waarop vrijheid en verantwoordelijkheid slechts betekenis krijgen in de omgang met anderen. Ook de wetenschappers die de vrije wil een illusie genoemd hebben, denken vrijheid vooral verkeerdelijk als iets wat zich in de mens afspeelt.

De gespannen verhouding van Arendt ten opzichte van de filosofie, die voortkomt uit wat volgens haar 'het onvermogen van de filosofie om de politiek te denken' is, maakt duidelijk waarom ze uiteindelijk verkiest om het wilsvermogen, dat altijd problematisch geweest is en blijft, achter zich te laten en de vrijheid te denken als politieke vrijheid. In *Denken* stelt ze: "Onze algemene overtuiging dat wat binnenin onszelf gebeurt, ons 'innerlijke leven', relevanter is voor wat we 'zijn' dan hetgene dat aan de buitenkant verschijnt, is een illusie."¹⁴

Filosofische, innerlijke vrijheid is slechts een afgeleide van de werkelijke vrijheid, omdat de innerlijke vrijheid steeds een afkering van de wereld inhoudt naar een '*inzichzelfgekeerdheid*'. Waar we werkelijk vrijheid vinden, vooral wanneer we kijken naar de ervaringen waarin onze eigen vrijheid het meest tot uiting komt, is waar mensen samenkomen. Vrije wil is volgens Arendt dan ook een noodzakelijk postulaat voor elk ethisch en politiek systeem.

Over de wetenschappers die vandaag de vrije wil als een illusie afschilderen zou Arendt dan ten eerste stellen dat het niet eens opmerkelijk is dat ze de 'vrijheid' in hun experimenten nergens op het spoor zijn gekomen. Het onderzochte subject wordt vaak helemaal in afzondering in een laboratorium geplaatst, krijgt enkel de instructie om een ledemaat te bewegen en daaruit wordt besloten dat hij niet vrij is? Hier zou Arendt enkel het hoofd kunnen schudden. Natuurlijk is het onderzochte subject onvrij! Er wordt een situatie gecreëerd die onmogelijk 'vrij' te noemen valt, door de proefpersoon uit zijn gemeenschap te halen en te vereenzamen, door hem te behandelen als een 'wat' en geen 'wie', door hem te verbieden iets werkelijk nieuws te doen en zichzelf te tonen in het handelen. Deze problematische manier om vrijheid te denken, als volledige 'onafhankelijkheid van' anderen, onbewuste processen of causale wetten, leidt niet tot een verhelderend vrijheidsbegrip.

Arendt zou de (neuro-)wetenschappers en psychologen die op zoek zijn naar causale verbanden en noodzakelijkheid in hun zoektocht naar vrijheid wijzen op

hun verkeerde invalshoek: deze twee categorieën zijn immers fundamenteel anders. De vrijheid wordt getoond in het handelen, dat gekenmerkt wordt door toeval en oneindige onwaarschijnlijkheid.

Door het (problematische) wilsconcept achter te laten, en de focus te verschuiven naar wat vrijheid betekent in de ervaring (een soort van fenomenologie van de vrijheid) en in de omgang met anderen, biedt Arendt een verlichtend antwoord op dit eeuwenoude probleem van de vrijheid.¹⁵

Noten:

1 Lamme, Victor, *De vrije wil bestaat niet: Over wie er echt de baas is in het brein*, Amsterdam, Prometheus-Bert Bakker, 2013, 333 p.

2 Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein: van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam, Contact, 2011, 479 p.

3 Wegner, Daniel M., *De illusie van de bewuste wil, met een voorwoord van Ap Dijksterhuis*, vertaald door Jaap Laan, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, 405 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MIT Press, 2002).

4 Dijksterhuis, Ap, *Het slimme onbewuste. Denken met gevoel*, Amsterdam, Bert Bakker, 2013, 239 p.

5 Arendt, H., *Willen. Het leven van de geest*, vertaald door De Schutter, D. en Peeters, R., Zoetermeer, Klement/Pelckmans, 2014, p. 41 (hierna: Arendt, Willen).

6 Ibid., p 243.

7 Ibid., p 30.

8 Ibid., p 49.

9 Ibid., p 43.

10 Ibid., p 247.

11 Arendt, H., “*Handelen. De zelfonthulling van de handelende in spreken en handelen*”, in: *De menselijke conditie*, vertaald door C. Houwaard, Amsterdam, Boom, 2009, p. 164.

12 Arendt, H., *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, vert. R. Peeters en D. De Schutter, Amsterdam, Boom, 1999, p. 46.

13 Arendt, H., “What Is Freedom?”, in: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Introduction by Jerome Kohn, London, Penguin Books, 2006, p 168, mijn vertaling naar het Nederlands, oorspronkelijk fragment: “Every act, seen from the perspective not of the agent but of the process in whose framework it occurs and whose automatism it interrupts, is a “miracle” – that is, something which could not be expected. [...] It is in the very nature of every new beginning that it breaks into the world as an “infinite improbability”, and yet it is precisely this infinitely improbable which actually constitutes the very texture of everything we call real.”

14 Jacobitti, S., “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory* 16 (1988) 1, p. 64, mijn vertaling naar het Nederlands, oorspronkelijk fragment: “Our common convictions that what is inside ourselves, our “inner life”, is more relevant to what we ‘are’ than what appears on the outside is an illusion.”

15 Graag wil ik de anonieme reviewers bedanken voor hun zeer behulpzame commentaar. Ook wil ik prof. dr. Katrien Schaubroeck bedanken voor haar waardevolle begeleiding en feedback en prof. dr. Geert van Eekert voor zijn inspirerende lessen.