

Hannah Arendt
Het liefdesbegrip
bij Augustinus



DE NIEUWE
WERELD / ten have

Structuurschets van de *appetitus*



Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere. En iets verderop: *namque amor appetitus quidam est.** Elke *appetitus* is gebonden aan een bepaald iets wat hij begeert. Dit ‘wat’ van zijn begeerte heeft het begeren, het begeren zelf, pas gewekt en het zijn richting gegeven. Het is bepaalbaar volgens het bepaalde, op voorhand gegevene van zijn streven.¹ Het is niet zo dat dit bepaalde pas door het begeren op zijn weg ontdekt wordt, maar het is voor hem altijd al op voorhand gegeven, het richt zich op een gekende wereld. De gekende *res*** is een *bonum*, iets goeds, anders zou ze niet *propter se ipsam*, omwille van zichzelf worden nagestreefd. In dit nagestreefd-zijn staat de *res* voor de *amor* los van haar relatie tot andere objecten en vormt ze slechts het haar geïsoleerd toekomstende *bonum*. Het specifieke van dit *bonum* is dat het niet bezeten wordt. Als het bezeten wordt, houdt de *appetitus* op, behalve als het gevaar bestaat het verworvene weer te verliezen; in dat geval slaat de *appetitus* ha-

* De diversis quaestionibus 83, quaestio 35,1: ‘Want liefhebben is niets anders dan iets of iemand begeren omwille van zichzelf... De diversis quaestionibus 83, quaestio 35,2: ‘Want de liefde is een bepaald begeren.’

** (Lat.), ‘zaak’.

bendi, het verlangen iets te bezitten, om in de *metus amittendi*, de vrees het te verliezen. Omdat de *appetitus* het *bonum* nastreeft, en geen willekeurige zaken, heeft hij naast zijn gericht-zijn op... een reflexieve betrokkenheid bij... Hij is reflexief betrokken op de mens die het *bonum* en *malum*, het goede en slechte van de wereld kent en ernaar streeft *beate vivere*, gelukkig te leven. Vanuit de principiële houding van het *beatum esse velle*, het gelukkig willen zijn,² wordt de *appetitus* zijn *bonum* telkens op voorhand aangereikt. De *appetitus* respectievelijk *amor* is de mogelijkheid van de mens zich in het bezit te stellen van zijn *bonum*.³

Deze *amor* slaat om in *metus*, vrees. Vgl. *quaestio 33: Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum*.^{*} Uit het willen hebben en houden van de *appetitus* ontstaat de vrees voor het verlies.

Zodra het 'heeft' wat het begeert slaat het begeren om in vrees. Zoals het begeren het *bonum* begeert, vreest de vrees het *malum*. Het *malum* waar de vrees voor wegvlucht⁴ bedreigt het *beate vivere*, dat bestaat in het bezit van het *bonum*. Zolang de mens de *res temporales* begeert, staat hij permanent onder deze dreiging, en aan de *appetitus habendi*, het verlangen iets te hebben, beantwoordt bij voortdurend de *metus amittendi*, de vrees het te verliezen. De *temporalia bona*, de tijdelijke goederen ontstaan en vergaan onafhankelijk van de mens, die er door de *appetitus* aan gebonden is. Door *appetitus* en *metus* voortdurend aan een toekomst gebonden,⁵ waarvan onzeker is wat die zal brengen, verliest elk heden de rust en mogelijkheid tot genieting en daarmee elke zelfstandige betekenis.⁶ Elk heden wordt niet bepaald door

* De diversis quaestionibus 83, quaestio 33: 'Het staat buiten kijf dat er geen andere oorzaak is voor de vrees dan dat we datgene wat we liefhebben als het verworvene weer verliezen of als het verhoopte niet zouden kunnen verwerven.'

toekomst zonder meer (hoewel dat bij Augustinus ook mogelijk is, zoals we later zullen zien), maar door bepaalde gebeurtenissen waar we in de toekomst op hopen of waarvoor we vrezen, gebeurtenissen die de betrokkene begeert en die hij probeert te bewerkstelligen of die hij ontvlucht en uit de weg ruimt. De *beatitudo*, de gelukzaligheid, bestaat in het bezit (*habere, tenere**) van het *bonum* en nog meer in de zekerheid dit niet te verliezen. Deze negatieve betekenis van de zekerheid, de enige waarin het *bonum* echt een verworvenheid wordt, valt alleen te begrijpen vanuit de concrete bepaling van het *bonum* zelf. Het *bonum* en *malum* is goed en slecht voor degene die *beate* wil leven. In *Sermones* CCCVI. nr. 3 en 4 zet Augustinus uiteen dat alle mensen gelukkig willen leven, maar dat iedereen onder geluk en onder de goederen die tot dit geluk bijdragen iets anders verstaat en begeert. Allen zijn echter eensgezind in hun wil om te leven. De *beata vita*, het gelukkige leven, is dus de door eenieder anders opgevatte ware *vita*. Het leven dat steeds door de dood wordt bedreigd, is geen leven, omdat het bij voortduring gevaar loopt te verliezen wat het is en dit vroeg of laat ook zeker zal verliezen (*Sermones* CCCVI,7: *ipsa est vita quae et aeterna et beata***). De *beata vita* is daar waar ons zijn geen dood zal kennen.⁷ Dus het *bonum* waar de *amor* naar streeft is het *leven*, en het *malum* waar de vrees voor wegvlucht is de *dood*. De *beata vita* is het onvervreembare leven. Het aardse leven is een *mors vitalis* of een *vita mortalis*, een leven dat onder de bepaling valt van de dood.⁸ Dit leven wordt een nooit aflatend *timere*, vrezen. (*Sermones* CCCVI: *Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam non*

* (Lat.), 'hebben, houden'

** Augustinus, *Stratenmakers en brugwachters. Preken over heiligen 2*, vertaald door Arie Akkermans, Elisabeth van Ketwich Verschuur en Hans van Reisen, Budel 2014, p. 145: 'leven op zich is eeuwig en gelukkig, omdat het dan om het leven zelf gaat'.

*est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere.)**

Alle afzonderlijke angsten voor specifieke kwaden worden gedomineerd door deze basale vrees. De dood, die een eind maakt aan het leven, belast ons tegelijk met de voortdurende zorg van het leven, de zorg zowel om de aardse-vergankelijke *beatitudo* als om het leven na de dood.⁹ Waar geen dood en dus geen toekomst is, is het mogelijk *sine angore curae*, zonder angst voor droefenis te leven (*Epistulae* 55, 17). De vrees van het leven voor de dood vreest voor zichzelf als een leven dat moet sterven en als zodanig permanent in angst zit.¹⁰ Zo wordt het ‘waarvoor’ van de vrees het vrezen zelf.¹¹ Waar men niets kan verliezen heerst de onbevreesde zekerheid van het bezit. Het is deze onbevreesdheid die de *amor* nastreeft. De *amor* als *appetitus* is bepaald door het ‘wat’ dat hij nastreeft. Dit ‘wat’ is het *vrij zijn van vrees* (*metu carere*. Vgl. *De diversis quaestionibus* 83, quaestio. 34). Daarom – omdat het leven zichzelf in het naderbij komen van de dood voortdurend verliest¹² – vormt het *amittere posse*, het ‘kunnen verliezen’, het uitgangspunt voor de bepaling van het *amandum*, het voorwerp van liefde.

Zo wordt het *bonum* van het *amor* bepaald als dat wat niet verloren kan gaan.¹³ We zien dat het ‘goede’ voor de mens, dat hem tot de *beatitudo* moet brengen, in essentie vanuit twee heterogene verbanden is gedefinieerd: het *bonum* is ten eerste het nagestreefde van de *appetitus*, dat wil zeggen iets nuttigs dat in de wereld kan worden aangetroffen en waarvan gehoopt wordt dat men het zelf in bezit krijgt; anderzijds is het *bonum* bepaald door de vrees voor de dood, dat wil zeggen de vrees van het leven voor zijn eigen vernietiging. Alle overige toevalligheden van het leven, die de mens niet in de hand heeft, worden herleid tot de

* Idem, p. 145: ‘Maar als u bang bent dat er een einde komt aan gezondheid en leven, is dat al geen leven meer. Dat is immers geen altijd leven, maar altijd bang zijn.’

gebrekkige *potestas** over het leven zelf.¹⁴ Dienovereenkomstig wordt de dood echter op twee verschillende manieren geïnterpreteerd: enerzijds is hij de index voor de gebrekkige beschikbaarheid van het leven over zichzelf, anderzijds is hij het uiterste, op het leven toekomende *malum*, het voor het leven absoluut funeste. Als dit uiterste *malum* komt de dood van buitenaf op het leven toe, en het leven vlucht ervoor weg, terwijl in uitdrukkingen als *vita mortalis* het leven van meet af aan als sterfelijk wordt beschouwd. Het besef van deze gebrekkige *potestas*, waarin het leven van meet af aan als sterfelijk is opgevat, weerspreekt de definitie van het *amor* als *appetitus*, omdat de *appetitus* als streven naar zijn eigen aard iets bereikbaars nastreeft, ook al lukt het niet tot het bereikbare te geraken. Wordt de dood slechts als het uiterste *malum* beschouwd, dan is de consistentie van de argumentatie gewaarborgd (*amor qua appetitus*).¹⁵ Maar in de dubbele uitleg van de dood wordt juist het dubbele uitgangspunt van de hele problematiek duidelijk. Voorlopig houden we eraan vast dat het leven iets nastreeft wat het, voor zover het door de dood wordt bepaald, principieel niet in de hand heeft en dat het dit nastreeft als iets waarover het kan beschikken.

Elk *bonum* of *malum* ligt in het verschiet. Wat aan de uiterste grens, waar het leven voortdurend naartoe leeft, in het verschiet ligt, is de dood. Elk heden van de mens is vanuit dit in het verschiet liggende bepaald als voortdurend nog-niet. Elk hebben wordt beheerst door de vrees en elk niet-hebben door de begeerte. De toekomst waarin de mens leeft is dus steeds de verwachte toekomst, die volledig wordt bepaald door het huidige verlangen of vrezen. De toekomst is niets anders dan het nog-niet van het heden, dat dreigt of vervulling biedt. Maar elke vervulling is een schijnbare, omdat uiteindelijk de dood en

* (Lat.) 'macht'.

daarmee het radicale verlies dreigt. Dat wil zeggen dat het nog-niet van het heden iets is wat altijd gevreesd moet worden. De toekomst kan voor het heden alleen bedreigend zijn. Alleen een heden zonder toekomst is niet *mutabilis*, niet veranderlijk, is zonder meer onbedreigd. Daarin leeft het rustige bezit. Dit bezit is het leven zelf, want alle *bona* waren er voor het leven immers alleen om het tegen zijn dood, tegen zijn teloorgang te beschermen. Dit heden zonder toekomst, dat geen *bona* meer kent, maar zelf het absolute *bonum* (*summum bonum*, het hoogste goed) is, is de *eeuwigheid*. Deze eeuwigheid is dat wat *invitus amittere non potes*, wat je tegen je wil niet kunt verliezen. De *amor*, die binnen het aardse naar iets zekers streeft, waarover het kan beschikken, wordt voortdurend teleurgesteld, omdat alles gedoemd is te sterven. Door die teleurstelling slaat ze om en wordt uitsluitend negatief bepaald: het enige wat je nog lief kunt hebben is het *metu carere*, geen vrees hebben. Deze onbevreesdheid bestaat alleen in de volledige rust, die niet meer door enige in de toekomst te verwachten gebeurtenissen geschokt kan worden. Het *bonum*, dat alleen kan worden opgevat als correlaat van de als *appetitus* gedefinieerde *amor* en dat voor het sterfelijke leven zinloos is, wordt geprojecteerd op een absoluut heden, dat begint na de dood, en dat voor het aardse leven weliswaar een absolute toekomst wordt, maar dat voor zover het begeerd wordt net zo in het verschiert ligt als elk ander in de toekomst verwacht *bonum*, met als enig verschil dat het leven dat zijn hoop stelt op deze absolute toekomst niet meer teleurgesteld kan worden. Maar het *bonum* behoudt zijn negativiteit en inhoudsloosheid – wat wordt nagestreefd is de pure rust, het pure *metu carere* –, die zijn ontstaan uit de zinloosheid van de *appetitus* voor een leven dat in essentie is begrepen vanuit de dood en waarvoor het eenvoudig onzinnig is geworden ergens over te willen beschikken.¹⁶

Vanuit het zo verkregen begrip *bonum*, vanuit de eeuwigheid, vindt vervolgens de geringschatting en relativering van de wereld en de tijdelijkheid plaats. Alle wereldse goederen zijn *mutabilia*, veranderlijk; aangezien ze geen bestendigheid hebben *bestaan* ze ook eigenlijk niet.¹⁷ Je kunt je er niet op verlaten. Maar ook al zouden ze bestendigheid hebben, dan nog geldt dat niet voor het menselijk leven zelf. Elke dag verliezen we het leven zelf. Door te leven snellen we af op het niets.¹⁸ Alleen wat tegenwoordig is, is werkelijk.¹⁹ Het leven daarentegen is altijd ‘niet meer’ of ‘nog niet’.²⁰

We zagen dat de *amor* een *bonum* nastreeft dat naar zijn aard buiten het streven zelf ligt. Maar omdat alles wat van buiten op het leven toekomt alleen omwille van het leven wordt nagestreefd, is het eigenlijk het *leven* dat moet worden nagestreefd. Het leven wordt zelf het nagestreefde *bonum*. Als de ware *vita*, die identiek is met het *esse*, dat wil zeggen dat ze bestendigheid heeft, is het *bonum* geprojecteerd op de eeuwigheid en wordt op die manier weer tot iets wat van buitenaf komt, wat in het verschiet ligt, tot een *bonum*, zij het ook het hoogste. Kenmerkend en verraderlijk is de benaming van God als *res qua fruendum est**,²¹ die de identiteit van *esse* en *vivere*, van zijn en leven belichaamt en tegelijk de *aeterna res*, de eeuwige zaak is die begeerd wordt. Het leven is dus een *res* die uit de wereld verdwijnt, die geen bestendigheid heeft. Het leven wordt beschouwd met het oog op zijn ‘zakelijk’ wereldse bestendigheid, het is buiten, en wel buiten zichzelf, als dat wat in de wereld voorkomt en zich als veranderlijk aan het onveranderlijke houdt, om daaraan zijn bestendigheid te ontleen. Dit bestendigheid verlenende is de eeuwigheid, het ‘wat’ van het begeren. Zoals de *appetitus* pas wordt bepaald door het ‘wat’ van zijn *appetere*, zo bepaalt Augustinus

* (Lat.), ‘een zaak waarover men zich zou moeten verheugen’.

het leven in het algemeen aan de hand van ‘wat’ het begeert. Het begeert de *bona* die in de wereld voorkomen en wordt op die manier zelf een in de wereld voorkomend *bonum*. De *res* heeft bestendigheid. Zij is morgen dezelfde die ze vandaag was. Het leven verdwijnt van dag tot dag doordat het naar de dood toe snelt; het heeft geen bestendigheid, het blijft niet als iets identieks bestaan,²² het is niet altijd tegenwoordig en is het eigenlijk nooit, omdat het altijd ‘nog niet’ en ‘niet meer’ is. Zijn eigen onbestendigheid kan geen enkel aards goed houvast bieden, de toekomst zal ze hem allemaal ontrukken, in de dood verliest het met zichzelf ook alles wat het bijeengaarde. Alle wereldse goederen zijn weliswaar op zichzelf genomen, als door God geschapen, goed. Pas het leven dat zich eraan vastklampt en waarvan de toekomst ze hem altijd ontrukkt, maakt ook daar veranderlijke dingen van, *mutabilia*. *Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram (...) sed habitatores mundi mundus vocantur (...) omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur** (*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus II, 12*). De wereld wordt als aardse wereld niet alleen geconstitueerd door de werken van God, maar ook door de *directores mundi*, door de mensen en wat de mensen liefhebben. Pas de liefde tot de wereld maakt *coelum* en *terra*, hemel en aarde tot wereld, tot *res mutabilis*, een veranderlijk ding. Het streven naar bestendigheid, dat de dood ontvlucht, heeft zich juist gehecht aan datgene wat met de dood zeker verloren gaat. De *amor* heeft een vals *amatum*, namelijk een die zijn streven voortdurend teleurstelt. De juiste *amor* bestaat in het juiste *amatum*. De sterfelijke mens, die in de wereld is gezet – wereld nu als *coelum* en *terra*, als he-

* (Lat.), vertaling in *Preken over de eerste brief van Johannes*, vertaald door Tarsicius Jan van Bavel O.S.A, Leuven 1992, p. 36: “Wat wij “wereld” noemen is niet alleen de wereld buiten ons die God geschapen heeft: hemel en aarde (...) Ook de bewoners van de wereld noemen wij “wereld” (...) Alle mensen nu die de wereld beminnen, noemen wij “wereld””.

mel en aarde – en daaruit weg moet, maakt door zich aan de wereld vast te klampen de wereld zelf tot een verdwijnende, namelijk in de dood verdwijnende wereld. De specifieke gelijkstelling van ‘aards’ en ‘sterfelijk’ is pas mogelijk als de wereld vanuit de mens, de *moriturus*, de ‘sterveling’ wordt beschouwd. Deze valse *amor*, die zich vastklampt aan de wereld en daarmee tegelijk de wereld constitueert, dat wil zeggen werelds is, noemt Augustinus *cupiditas*^{*}, de juiste *amor* daarentegen, die naar de eeuwigheid en de absolute toekomst streeft, *caritas*^{**}.

* (Lat.), ‘begeerte, zucht, heftig verlangen’.

** (Lat.), ‘liefde, naastenliefde’.

Amor mundi, 'liefde voor de wereld', dat zijn de woorden waarin het denken van Hannah Arendt zich laat vangen, dat is wat dit denken bewoog. *Amor mundi*, dat behelst bij Arendt de zorg om de pluraliteit, de bereidheid om samen te leven met andersdenkenden en vreemden met wie we de wereld delen. Maar die *amor mundi* is er niet zomaar, die komt niet uit de lucht vallen, sterker nog: veel reden geeft die *mundus*, die wereld niet om haar lief te hebben, zeker niet voor Hannah Arendt, de Joodse vluchteling voor het nazi-regime, de schrijfster van *The Origin of Totalitarianism* en *Eichmann in Jerusalem*, boeken waarin het woord liefde niet of nauwelijks voorkomt. Waar haalt Hannah Arendt die liefde dan vandaan? Een deel van het antwoord op die vraag ligt besloten in haar proefschrift, *Het liefdesbegrip bij Augustinus*, dat hier in Nederlandse vertaling verschijnt. Dit proefschrift is een kritische bezinning op de wijze waarop Augustinus de liefde doordenkt en doorleeft, van de bedrieglijke *amor mundi* naar de onbedrieglijke *amor dei*, de liefde tot God, tot de poging die laatste in de naastenliefde te integreren in de wereld. Kritisch, want terwijl Augustinus in de liefde tot God de wereld verzaakt en de naastenliefde voor hem problematisch wordt, begint Arendt bij die laatste, bij de *vita socialis*, het sociale leven, dat voor haar de hele *amor mundi* opent. Kritisch en toch liefdevol, want bij alle afzet blijft Augustinus voor Arendt haar leven lang haar goede vriend en beschermheer, aan wie ze niet alleen het begrip *amor mundi*, maar ook haar groundbegrip van de *nataliteit*, van de geboortelijkheid, van het feit dat we als mens steeds de vrijheid hebben een nieuw begin te maken, te danken heeft. Of, zoals het bij Augustinus heet: *Initium ut esset homo creatus est* – 'De mens werd geschapen opdat er een begin zij'. Wat Hannah Arendt betreft is het getuige dit proefschrift mede met Augustinus begonnen.

