Universiteit
Leiden
The Netherlands

Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes vergeleken: een filosofische vergelijking tussen het klassieke en het moderne mens-, wereld- en samenlevingsbeeld

Külcü, H.

Citation
Külcü, H. (2024, May 29). *Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes vergeleken: een filosofische vergelijking tussen het klassieke en het moderne mens-, wereld- en samenlevingsbeeld*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/3755736

Version:	Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/3755736

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes vergeleken

Een filosofische vergelijking tussen het klassieke en het moderne mens-, wereld- en samenlevingsbeeld

Hakan Külcü

Colofon

ISBN
978-94-93330-85-6

Layout & Printing
Proefschriftspecialist.nl – Zaandam

Copyright © Hakan Külcü, 2024

The copyright of the articles that have been published has been transferred to the respective journals. All rights reserved. Any unauthorized reprint or use of this material is prohibited. No part of this thesis may be reproduced, stored or transmitted in any form or by any means, without written permission of the author.

Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes vergeleken

Een filosofische vergelijking tussen het klassieke en het moderne mens-, wereld- en samenlevingsbeeld

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van rector magnificus prof. dr. ir. H. Bijl,
volgens besluit van het college voor promoties
te verdedigen op 29 mei 2024
klokke 11.15 uur
door

Hakan Külcü
geboren te Maastricht

Promotor:	Prof. dr. A.A.M. Kinneging	
Copromotor:	Dr. T.J.M. Slootweg	
Leden promotiecommissie:	Prof. mr. dr. W.S.R. Stoter	
	Prof. mr. dr. E. Koops	
	Prof. mr. dr. M.E. Storme	KU Leuven
	Mr. dr. H.M.T.D. ten Napel	
	Dr. E. Cohen de Lara	UvA

Inhoud

Prolegomena 15

Inleiding 15
Hoofdstuk 1 *Wetenschapsfilosofische en methodologische beschouwingen* 19

Deel I De Mens 33

Hoofdstuk 2 *Aristoteles over de hiërarchische ontvouwing van de ziel* 33
Hoofdstuk 3 *Hobbes over de egalitaire geest* 71
Hoofdstuk 4 *De dialectische vergelijking: de mens en de aporie* 107

Deel II De Wereld 123

Inleiding tot deel II 123
Hoofdstuk 5 *Een ontologisch intermezzo: bestaan Idealen?* 125
Hoofdstuk 6 *Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Rede* 155
Hoofdstuk 7 *Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Deugden* 179
Nabeschouwing bij deel II

Deel III De Samenleving 197

Inleiding tot deel III 197
Hoofdstuk 8 *Aristoteles, een portret van de natuurlijke gemeenschappen* 201
Hoofdstuk 9 *Aristoteles over het sociale voegsel: Liefde en Natuurrecht* 227
Hoofdstuk 10 *Aristoteles over de mens als gebonden gemeenschapswezen* 255

Inleiding tot het moderne drieluik 265
Hoofdstuk 11 *Hobbes over de gemeenschappen en verbanden* 267
Hoofdstuk 12 *Hobbes en de moderne natuurwet* 291
Hoofdstuk 13 *Hobbes over de mens als vrij en atomair Individu* 313

Hoofdstuk 14 *De vergelijking van de sociale beeltenissen* 321
Nabeschouwing bij deel III

Slot 349

Hoofdstuk 15 *Een conclusie en slotwoord* 351
Verantwoording 359
Literatuurlijst 360
Curriculum vitae 374

Uitgebreide Inhoud

Prolegomena

Inleiding

Hoofdstuk 1 *Wetenschapsfilosofische en methodologische beschouwingen*
1.1 Waarom deze denkers?
1.2 Het schema: klassiek versus modern
1.3 Kan men waarden neutraal onderzoeken en waarderen?
1.4 Zijn waardenparadigma's niet incommensurabel?
1.5 Hoe de grote werken te lezen?
1.6 The Great Books benadering

Deel I: De Mens

Hoofdstuk 2 *Aristoteles over de hiërarchische ontvouwing van de ziel*
2.1 Het oerverschijnsel ziel
2.2 Een eerste globale blik op de zielshiërarchie
2.3 Een blik op het strevende gedeelte in de ziel
2.3.1 De *boulesis/het rationele streven*
2.3.2 De begeerte
2.3.3 De geestdrift/het temperament
2.3.4 Emoties
2.3.5 De karakterhoudingen en deugden
2.4 Het Intellect
2.4.1 De theoretische rede en de Wijsheid
2.4.2 De praktische rede en de Prudentie

Hoofdstuk 3 *Hobbes over de egalitaire geest*
3.1 Het gedachtenexperiment van de natuurtoestand
3.2 Een eerste globale verkenning: gelijkheid van lichaam en geest
3.2.1 De lichamelijke gelijkheid
3.2.2 De gelijkheid van de geestesvermogens
3.3 Onderzoek naar de specifieke intellectuele vermogens
3.3.1 Prudentie en beraad
3.3.2 De rede
3.3.2.1 De rede en de kunstmatigheid van taal
3.3.2.2 Het doel van de rede en de wijsheid (*sapientia*)
3.3.3 Conclusie ten aanzien van beide intellectuele vermogens
3.4 De passies

3.4.1 De werking van de passies globaal bezien
3.4.2 De drie gewichtige passies
3.4.2.1 De passie van de ijdelheid (het ego)
3.4.2.2 Het mechanische krachtenspel van de ijdelheid en angst
3.4.2.3 De passies en de onbepaaldheid van het geluk
3.4.3 De Wil tot macht
3.4.4 De passies alsmede goed en kwaad
3.4.4.1 De natuurlijke toestand: relativiteit van goed en kwaad
3.4.4.2 De burgerlijke status, de morele deugden en de (natuur)wetten

Hoofdstuk 4 *De dialectische vergelijking: de mens en de aporie*
4.1 Hiërarchie versus kracht en macht
4.2 Een omwenteling van de ziel? Het waardige of het democratische?
4.3 Een aristotelische repliek aangaande de natuurlijke zielsorde
4.4 Een hobbesiaanse dupliek aangaande de natuurlijke zielsorde
4.5 Is een eindconclusie mogelijk?
4.6 Gelijkheid of Hiërarchie, psychologisch en intersubjectief
4.6.1 De inhoud van de klassieke inegalitaire visie
4.6.2 De empirische steun voor de klassieke hiërarchische visie
4.7 De vier hobbesiaanse argumenten voor de Gelijkheid
4.7.1 Het eerste argument vanwege de kunstmatigheid
4.7.2 Het tweede argument vanuit de zelfkennis
4.7.3 Het derde en vierde argument, de gelijkheidswens en de noodzaak tot lijfsbehoud

Deel II: De Wereld

Inleiding tot deel II

Hoofdstuk 5 *Een ontologisch intermezzo: bestaan Idealen?*
5.1 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Hobbes
5.2 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Aristoteles
5.2.1 De algemene Vorm
5.2.2 De zijns- en zielslagen alsmede de zijnssprongen
5.2.3 Een primitieve en een finale natuur
5.2.4 Vormen als Idealen in een Kosmos
5.3 De noodzaak tot een diepere dialectiek
5.4 Zijn de Vormen reële abstracta?
5.4.1 Hobbes' aanval op de (immanente) vormenleer
5.4.1.1 Bezwaar 1: Het reële is het waarneembaar individuele, vele en verschillende
5.4.1.2 Bezwaar 2: De immanente Vormen rijmen niet met de oerknal
5.4.1.3 Bezwaar 3: Algemene Vormen kunnen niet gelokaliseerd worden in het concrete

5.4.1.4 Bezwaar 4: De kwantitatief wiskundige benadering is betrouwbaar
5.4.2 Aristoteles, een verdediging van de (immanente) Vormen
5.4.2.1 Eenheid in veelheid (ook in de wetenschap)
5.4.2.2 Vanuit het waarneembare is geen tegenbewijs mogelijk
5.4.2.3 De waarneembare gevolgen van het bestaan der Vormen
5.4.2.4 De implicaties van de oerknal voor de immanente Vormen
5.4.3 Platoonse Vormen, kritische bespiegelingen en een herijkte Vormenontologie
5.4.3.1 Een serieus te nemen Vormenontologie
5.4.3.2 Waarom alleen de laagste natuurlijke soorten?
5.4.3.3 De wiskundige Vormen
5.4.3.4 De mathematische spatio-temporele werkelijkheid
5.4.3.4.1 De vervlechting van het ideële en het actuele
5.4.3.4.2 De mathematisch gestructureerde werkelijkheid sluit teleologie niet uit
5.4.4 Conclusie vanuit het voorgaande ontologische onderzoek
5.5 De Vorm van de Mens: is ethiek mogelijk en is de mens echt zo bijzonder?
5.5.1 Hobbes en het *Is and Ought*-verwijt
5.5.2 Aristoteles reactie op het *Is and Ought*-verwijt
5.6 Het argument van de menselijke buitenissigheid
5.6.1 Hobbes' argument van *queerness*
5.6.2 Aristoteles en het argument van de buitenissigheid

Hoofdstuk 6 *Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Rede*
6.1 De Gave des Woords
6.1.1 Hobbes, natuur, taligheid en instrumentaliteit
6.1.2 Aristoteles, taal en menselijke natuur
6.1.3 Afwegingen aangaande de taal
6.1.3.1 Het criterium van de conceptuele rijkdom en beweeglijkheid
6.1.3.2 Consistentie ten aanzien van de prudentie en het taalvermogen
6.1.3.3 Het eindoordeel aangaande het taalvermogen
6.2 Een rechtstreeks onderzoek: intrinsiek of instrumenteel waardevol intellect?
6.2.1 Aristoteles, de praktische alsmede theoretische rede
6.2.2 Hobbes over het intellect
6.2.2.1 Het onderscheid tussen prudentie en rede
6.2.2.2 De grondslag voor het hobbesiaanse onderscheid
6.2.2.3 Een genealogische blik op de moderne denkvormen
6.2.3 *Bottom-up* en *top-down* sturingskracht in de ziel
6.2.4 Conclusie omtrent het intellect

Hoofdstuk 7 *Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Deugden*
7.1 De klassieke zienswijze: intrinsiek waardevolle karaktereigenschappen/deugden
7.2 De moderne instrumentele blik: van de nood een deugd maken
7.3 Ons oordeel over de waarde van de karakterdeugden

7.3.1 Een fenomenologie van de deugden

7.3.2 Hoe de morele bevindingen de ontologische ondersteunen en *vice versa*
7.3.3 Fenomenologie van een hiërarchie van de geestelijke doelen

Nabeschouwing bij deel II

Deel III: De Samenleving

Inleiding tot deel III

Hoofdstuk 8 *Aristoteles, een portret van de natuurlijke gemeenschappen*
8.1 De mens als gemeenschapswezen
8.2 De mens als politiek wezen
8.3 De gemeenschappen in het algemeen
8.4 Het huishouden (οἰκονομία)
8.4.1 Man-vrouwverhouding
8.4.2 Ouder-kindrelatie
8.4.3 Meester-slaafverhouding
8.5 Het dorp
8.6 Verenigingen en Vrienden
8.7 De polis: de meest natuurlijke habitat van de *zoön politikon*
8.7.1 De (beste) stadstaat in het algemeen
8.7.2 De staatsvorm
8.7.3 De zes staatsvormen

Hoofdstuk 9 *Aristoteles over het sociale voegsel: Liefde en Natuurrecht*
9.1 Rechtvaardigheid en Liefde
9.2 De dubbele geboeidheid door de deugdplichten
9.3 Liefde (*philia*) en eendracht
9.4 De natuurlijke Rechtvaardigheid
9.4.1 Het doel van de wetten (het recht) en het natuurrecht
9.4.2 De verticale dimensies van het natuurrecht
9.4.3 Het politieke recht(vaardige)
9.4.4 Het argument van de sofisten

Hoofdstuk 10 *Aristoteles over de mens als plichtsgebonden gemeenschapswezen*
10.1 Het argument vanuit het instinct
10.2 Het argument vanuit het taalvermogen
10.3 Het argument vanuit de deel-geheelrelatie
10.4 Het argument vanuit de zelfredzaamheid
10.5 Hat argument vanuit de perfectionering
10.6 De implicaties van het *zoön politikon-schap*: de deugd(plichten)

10.6.1 De prioriteitsomkering
10.6.2 Lichamelijk afhankelijk geboren en geestelijk overal in ketenen

Inleiding tot het moderne drieluik

Hoofdstuk 11 *Hobbes over de gemeenschappen en verbanden*
11.1 Een globaal beeld van de mens als atomair wezen
11.2 De kleinere gemeenschapsvormen
11.2.1 Het gezin
11.2.1.1 De man-vrouwverhouding
11.2.1.2 De ouder-kindrelatie
11.2.3 Verenigingen en vrienden
11.2.4 Conclusie ten aanzien van de kleinere gemeenschapsvormen
11.3 De staatsgemeenschap en de (a)sociale natuur van de mens
11.3.1 De fundamentele natuurwet: streef vrede na omwille van het Leven
11.3.2 Fase 3: De staat als noodzakelijk Angstapparaat
11.3.2.1 Het sociaal contract en de totstandkoming van de staat
11.3.2.2 De verschillende staatsvormen en de heerschappij van de kwantiteit

Hoofdstuk 12 *Hobbes en de moderne natuurwet*
12.1 Het natuurrecht en de politieke Liefde?
12.2 De vier ingrediënten van het moderne sociale bindmiddel
12.3 *Lex*, *Ius* en de civiele wetten
12.4 Een natuurlijk ethisch vacuüm met instrumentele (natuur)plichten?
12.5 De rechtvaardigheid
12.5.1 Commutatieve rechtvaardigheid is de rechtvaardigheid
12.5.2 De distributieve rechtvaardigheid is de billijkheid
12.6 De natuurwetten
12.6.1 De eeuwigheid van de natuurwetten
12.6.2 Een gebonden soeverein en God als maker van de natuurwet?
12.6.3 De natuurwet en de civiele wet
12.6.3.1 De civiele wetten
12.6.3.2 De relatie tussen de civiele wetten en de natuurwetten

Hoofdstuk 13 *Hobbes over de mens als vrij en atomair individu*
13.1 Het disharmoniërende taalvermogen
13.2 De disharmoniërende passies
Conclusie

Hoofdstuk 14 *De vergelijking van de sociale beeltenissen*
14.1 Het argument vanuit de sociale passies
14.2 De deel-geheelrelatie, het argument van de autarkie en de vervolmaking
14.3 De tegengestelde gemeenschapsopvattingen

14.3.1 De klassieke en moderne samenleving
14.3.2 Het gezin

14.3.3 De vriendschap
14.3.4 De staatsgemeenschap
14.4 Conclusie over de gemeenschapsopvattingen en de vier klassieke argumenten
14.5 Het argument vanuit het taalvermogen
14.5.1 De uiteenlopende zienswijzen aangaande het taalvermogen
14.5.2 Het indirecte argument vanuit de taal
14.6 De tegengestelde natuurrechtsopvattingen
14.7 De drie ongerijmdheden in de hobbesiaanse natuurwetsopvatting
14.7.1 Natuurwetten of cultuurwetten?
14.7.2 Is de billijkheid mogelijk binnen hobbesiaanse kaders?
14.7.3 De soeverein en de natuurwetten
14.7.4 Eindconclusie vanuit de natuurrechtsdialectiek

Nabeschouwing bij deel III

Slot

Hoofdstuk 15 *Een conclusie en slotwoord*

Literatuurlijst

Voorwoord

Met een buiging voor het Ene, het Ware en het Schone.

Prolegomena

Alle mensen streven van nature naar weten.

Aristoteles[1]

Inleiding

Wat ben ik? Wat is de mens? Hoe moet ik leven? Hoe word ik gelukkig? Dit zijn grote levensvragen. Antwoorden die door ons, modernen, worden gegeven op zulke vragen zijn van een andere snit dan die van onze voorouders.

Wij, modernen, beroemen ons erop dat wij het eindproduct zijn van een beschavingsproces dat zijn geboorte in het antieke Griekenland kende. Het klassieke denken, zo menen wij, vormt de grondslag van onze westerse beschaving. Dit gonst nog altijd na in onze aspiraties. Het manifesteert zich in het kloekmoedig verlangen naar kennis en wetenschap. In onszelf durven bevragen en durven denken.

Hoe kunnen we evenwel van eenzelfde westerse civilisatie spreken indien zich bij ons een *Umwertung aller Werte* heeft voltrokken? Wij zijn immers bezield door grondwaarden van een geheel andere toon dan die welke het leven van de antieke en middeleeuwse mens bezwoer. Welke waarden zijn omgewaardeerd? Kan een schets van de verschillen tussen de klassieke respectievelijk moderne mens duidelijker maken wie wij zijn of behoren te zijn?

Indachtig het voorgaande is de hoofdvraag van dit proefschrift wat het mens-, samenlevings- en wereldbeeld van de klassieken respectievelijk, de modernen is. En welk van deze twee ons existentieel kan overtuigen. Door de twee constellaties te vergelijken zullen de contouren van elk scherper worden. Dit contrast moet ons helpen om één van de rivaliserende beeltenissen te verkiezen.

Met de vraag naar het mensbeeld grijpen we ook naar de samenhang van waarden die voor een enkeling en voor een gemeenschap leidend zijn. Waarden die het leven, letterlijk, waardevol en betekenisvol maken. Waarden zijn immers idealen en redenen die ons handelen leiden. Waarden liggen ten grondslag aan onze keuzes. Zij vormen de achtergrond van alles wat we doen en nalaten. Ze komen tot uiting in onze emoties, verwachtingen, reacties, omgangsvormen, oordelen en wetten. Zij geven structuur aan de (waarden)gemeenschap. De vraag naar de waarden is dus de vraag naar wat de mens beweegt, en hoe hij zijn omgeving daarbij vormgeeft. Als we het klassieke en moderne mens- en gemeenschapsbeeld in ons vizier kunnen krijgen dan kunnen wij hun correlerende waardenwerelden

1 *Metafysica* 980a21-25. Zie Aristoteles, Metafysica, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers, Klement: Utrecht, 2018.

ook naar hun samenhangende kern trekken. Waardenconstellaties rijzen vanuit een wijdere horizon. De mens ziet zichzelf immers ingevlochten in het grotere geheel van de wereld. Wat de visie op de wereld en op het Zijn, de werkelijkheid, is, bepaalt voor een groot deel de visie op wat de rol van de mens is als deel van dit geheel.

Wij zullen de zoektocht naar een beter begrip van het mens- en maatschappijbeeld van de moderne en klassieke mens daarom vanuit drie gezichtspunten voltrekken. In deel I begeven we ons op antropologisch-psychologisch terrein. Wat is de mens? Hoe duiden de beide zienswijzen de binnenkant van de mens en de roerselen die zich daarin voordoen? We zullen zien dat de klassieke visie zich hierbij door de waarde van de Hiërarchie laat leiden, daar waar de moderne verbeelding de Gelijkheid omarmt.

Een terechte vraag zou kunnen zijn waarom we beginnen met de mens en niet met een onderzoek naar de wijdere politieke mensengemeenschap. De reden hiervoor is dat gehelen, zoals een politieke waardengemeenschap, gevormd worden door delen, dus enkelingen en kleinere verbanden, die met allerhande dwarsverbanden en samenhang streng in elkaar grijpen. Dit ineengevlochten totaal is in zijn complexiteit echter niet onmiddellijk toegankelijk. Daarom dienen we in de orde van het uiteenzetten eerst analytisch te werk te gaan. Analytisch wil in dit geval zeggen dat we allereerst de kleinste delen van het grotere complex loswoelen, en in zekere zin op zich bestuderen. De bedoeling is de delen uiteindelijk weer in hun eigenlijke en onderlinge samenhang te plaatsen en te aanschouwen. In een goed begrip van een deel is immers reeds een verwijzing naar het geheel opgenomen.

De kijk op de mens is, als gezegd, ingebed in een bepaalde kijk op de werkelijkheid als zodanig. Wat is onderdeel van het meubilair van de wereld? We zullen in deel II dit ontologisch onderzoek dienen te verrichten. Want eerst na zulk een ontologisch onderzoek naar wat reëel *is*, is het mogelijk om een keuze te maken tussen welk der beide zielsbeelden reëler *is*. Toch zullen we zien dat met het onderzoek naar de ziel en de werkelijkheidsopvatting het verhaal nog niet afgerond is.

De mens bevindt zich in werkelijkheid namelijk in een sociaal-politieke setting. Dit sociaal-maatschappelijke aspect zullen we, om een juist en afgewogen eindoordeel te kunnen geven, eveneens moeten bestuderen. Dat onderzoek vindt zijn weerslag in deel III. Alle drie de facetten van de mens, de psychische, ontologische en sociaal-politieke, dienen ons uiteindelijk een samenhangend en geïntegreerd beeld te verschaffen van de mens, zoals deze naar voren treedt in de klassieke, respectievelijk, moderne visie.

Om deze potentieel oneindige zoektocht in een realiseerbare vorm te gieten, zullen we het gedachtegoed van één kolossale klassieke denker, Aristoteles, plaatsen tegenover de denkbeelden van één reusachtige moderne denker, Thomas Hobbes. De vooronderstelling hierbij is dat de (meeste) wezenstrekken van het klassieke, onderscheidenlijk moderne, mens- en maatschappijbeeld in de werken van deze grote denkers te traceren zijn. De fundamentele vraag die gesteld wordt

in deze proeve is derhalve wat het mens- en gemeenschapsbeeld van de klassieken en modernen is, zoals deze paradigmatisch tevoorschijn komen in de werken van de beide denkers en welk van deze voor ons meer overtuigend is.

Mijn grondovertuiging hierbij is dat wij, modernen, leven in een constellatie waarin het zwaartepunt is komen te liggen in de waarde van de Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit. Uiteraard herkennen we hierin de klanken van de Franse Revolutie. Die van de Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap. Zij het dat de leuze van de Broederschap in mijn optiek een eufemisme is waardoorheen de waarde van de Individualiteit zich uitdrukt. Het kenmerkende aan de broederlijke relatie is immers, anders dan bijvoorbeeld de klassieke vader-zoonverhouding, de leraar-leerlingverhouding of de meester-slaafrelatie, dat broeders elkanders gelijke zijn. En als gelijken in een horizontale verhouding kunnen zij elk onderling zelf bepalen of zij een pact sluiten met elkaar. Dit maakt duidelijk dat de maatschappij in de moderne verbeelding een samenkomst is van eendere en naast elkaar geschikte individuen. Achter de leuze van de Broederschap gaat dus de waarde schuil van de Individualiteit.

De overtuiging hierbij is ook dat de verbeelding van de moderne wereld, de tegenwereld is van de klassieke waardenwereld. Ik sluit dus in zekere zin aan bij de nietzscheaanse diagnose dat de moderne mens voortkomt uit een negatie van een ouder mens- en waardenbeeld.[2] De klassieke constellatie draait immers niet om de Vrijheid maar de Plicht, niet om de Gelijkheid maar de Hiërarchie en niet om het Individu maar de Gemeenschap. Dit zijn haar eerste principes en idealen. Het klassieke denken beweegt zich langs deze principes in bepaalde metafysische kaders die het leven doorgloeien met betekenis. De enkeling is omgeven door de grote zingevende gehelen van de kosmos en zijn gemeenschappen. Daarom is het begrip van de eigen identiteit voor hem of haar niet mogelijk zonder de eigen gemeenschap(pen) daarin te betrekken en voorop te stellen. Dit in contrast tot ons, modernen. Wij kunnen immers gemakkelijk en vrij abstraheren van onze nationale en lokale banden en onze maatschappelijke en familiaire rollen. Wij lijken onszelf in de eerste plaats als een geabstraheerd en vrij individu te beschouwen. Als een afgesloten punt dat oneindige potenties bevat.

We zullen in elk der drie delen -de mens, de wereld en de samenleving- beginnen met een uiteenzetting van de klassieke zienswijze vanuit het gedachtegoed van Aristoteles. Deze wordt gevolgd door een expositie van de moderne visie vanuit de denkbeelden van Hobbes. En we sluiten het telkenmale af door een vergelijking waarin de twee zienswijzen tegenover elkaar komen te staan. Dit in de hoop één van de visies om goede redenen te kunnen verkiezen.

---

2 Nietzsche doelde daarmee vooral op de negatie van de Homerische idealen in de moderne moraal. Wij hebben hier het contrast voor ogen tussen de denkbeelden van de grootste klassieke filosofen die in de voetsporen van Socrates voor een axiale omwenteling hebben gezorgd, tegenover de grote moderne denkers die zich hiertegen hebben afgezet.

Prolegomena

Hoofdstuk 1

Wetenschapsfilosofische en methodologische beschouwingen

But life is too short to live with any but the greatest books.
Leo Strauss

The Greeks had a beautiful word for "vulgarity";
they called it *apeirokalia,* lack of experience in things beautiful.
Liberal education supplies us with experience in things beautiful."[3]
Leo Strauss

3 Strauss, "What is Liberal Education", 1959, An Address Delivered at the Tenth Annual Graduation Exercises of the Basic Program of Liberal Education for Adults June 6, 1959, p. 7.

Inleiding

Het lijkt me niet onverstandig allereerst een aantal uitgangspunten te bespreken. Ik doel hierbij op de keuze voor de beide denkers, Aristoteles en Hobbes. Voorts op het uitgangspunt dat wij de uiteenlopende visies fundamenteel opdelen in klassiek versus modern. Daarnaast zal uitgelegd moeten worden waarom wij veronderstellen dat een vergelijking tussen de klassieke en moderne mens-, maatschappij- en wereldvoorstelling überhaupt mogelijk is. Zijn zulke brede kaders niet onvergelijkbaar (incommensurabel)? Veronderstelt iedere vergelijking niet al een blik vanuit een van de visies, waardoor een neutrale vergelijking onmogelijk is? Daarna zullen we iets moeten zeggen over waarom in deze proeve bewust betrekkelijk weinig secundaire bronnen zijn verwerkt en de aandacht vooral is gelegd op het bestuderen en herkauwen van de primaire bronnen.

1.1 Waarom deze denkers?

De keuze voor een bepaalde denker wordt in enige mate beheerst door willekeur. In plaats van Aristoteles versus Hobbes hadden wij ook kunnen inzoomen op Plato versus Hume. Plato en Aristoteles zijn de grootste en invloedrijkste antieke denkers, die niet alleen andere denkers uit de oudheid hebben beïnvloed maar ook de ontwikkeling van het middeleeuwse denken, zowel in de islamitische traditie als de christelijke, hebben vormgegeven.

Met de term klassiek wordt hier overigens niet gedoeld op een bepaald tijdvlak, maar naar de betekenis zoals we die ook gebruiken in de zin van de klassieke muziek. Dus verwijzend naar iets dat van eerdere tijden is doch op de een of andere wijze niet verouderd en altijd zeggingskracht weet te behouden. Het begrip verwijst dus naar een bepaalde filosofische ideeënconstellatie. In zekere zin gelijkt de term 'klassiek', zoals wij deze hier hanteren, op het begrip 'traditioneel'. Want ook die term verwijst naar wat ouder is en naar iets dat doorheen de tijd volgens velen van waarde blijft en gewaarborgd dient te worden. In deze zin is het gedachtegoed van Plato en Aristoteles naast klassiek ook traditioneel te noemen. Dit gedachtegoed heeft niet voor niets ook zijn stempel gedrukt op het middeleeuwse denken, zowel in de islamitische als de christelijke traditie en daarna.

Omdat wij met de term klassiek naar een filosofisch ideaaltype verwijzen, kunnen we bepaalde denkers uit de oudheid zoals Protagoras, Thrasymachos, Epicurus, Sextus Empiricus, Lucretius en dergelijke onder de moderne noemer scharen. Bovendien is het zo dat denkers uit de moderne tijd klassiek kunnen zijn, zoals sufi-geleerden, thomisten, platonisten en wat dies meer zij. Uiteraard zijn er ook grote denkers in de moderne tijd wier ideeën uit een mengvorm bestaan van beide ideaaltypen. Men kan bij deze laatste categorie denken aan namen als Kant, Hegel, denkers uit de hermeneutische filosofie en dergelijke meer. Voordat men

zulke mengvormen kan herkennen zal men echter eerst een helder idee moeten bezitten van de zuivere vormen. De hobbesiaanse zienswijze levert deze heldere en zuivere vorm wat betreft het moderne ideaaltype van de verlichting, zoals de aristotelische zienswijze -ondersteunt op ontologisch vlak door Plato- dat doet voor het klassieke/traditionele ideaaltype.

Ofschoon wij ons hoofdzakelijk op Plato hadden kunnen richten, is gekozen voor zijn leerling, Aristoteles (384 v.Chr. – 322 v.Chr.). Dit omdat Aristoteles vanuit ons hedendaags blikveld meer realiteitszin lijkt te hebben dan zijn leermeester Plato (427 v.Chr. – 347 v.Chr.) en omdat hij op een meer systematische wijze de menselijke psychologie en sociologie uiteen heeft gezet. Aristoteles heeft door de nadruk te leggen op de ideeën en idealen *in* de dingen (*universalia in rebus*), en niet op de daaraan voorafgaande Vormen of Ideeën (*universalia ante rebus*) aan gene zijde van tijd en ruimte zoals Plato, een klank te pakken die voor ons meer overtuigingskracht bezit. We zullen echter in deel II zien dat de werkelijkheidsleer van Aristoteles minder sterk is dan die van zijn leermeester Plato, zodat we op enig moment genoodzaakt zullen zijn om op ontologisch vlak uit te wijken naar de ideeën van Plato. Daarom zullen we zien dat in deel I en deel III zuiver wordt geput uit de aristotelische werken en bronnen, daar waar wij in deel II aangaande de werkelijkheidsopvatting mede moeten putten uit de ideeën van Plato. Op deze wijze creëren wij de sterkste opponent voor het moderne denken.

Waarom dan een contrast met de verlichtingsdenker Thomas Hobbes (1588–1679)? Hobbes vormt, me dunkt, met Hume het sterkste contrapunt voor het klassieke en traditionele discours. Hij valt de fundamentele aannames van de klassieke opvatting uitdrukkelijk aan vanuit zijn moderne opvattingen die er haaks op staan. Bovendien lijkt hij de denker te zijn die de moderne ziel het meest oprecht heeft laten ophoesten waar het in de nieuwe ideeënconstellatie in essentie op neerkomt.

We spreken dus over klassiek/traditioneel onderscheidenlijk, modern als filosofische ideaaltypen, waarbij het klassieke ideaaltype de mens en de wereld overdenkt vanuit het principe van de (geestelijke) hiërarchie, de deugdverplichting en de gemeenschap (realisme). Daar waar het moderne ideaaltype staat voor de tegengestelde principes van de gelijkheid, vrijheid en individualiteit (nominalisme). Indien de lezer mij overigens niet kan volgen in de overtuiging dat de ideeën van Hobbes het wezen van de moderne verlichting tot uitdrukking brengen, dan kan hij in het onderhavige werk desalniettemin een interessante vergelijking vinden tussen twee grote denkers, waarbij het een gegeven is dat Hobbes zich uitdrukkelijk heeft gekeerd tegen de overgeleverde aristotelische en platoonse denkbeelden die nog in aanzien stonden in zijn tijd. De schrijver dezes heeft echter een grotere ambitie voor ogen, menende dat de ideeën van deze denkers het wezen van het klassieke en moderne ideaaltype belichamen.

De denkbeelden van beiden maken onderdeel uit van de grote discussie in het Westen als het gaat om de grote ideeën, zoals het idee mens, maatschappij,

wereld, goed en kwaad, geluk, constitutie, rechtvaardigheid en meer van het zulke. In deze discussie, waarbij Hobbes reageert op Aristoteles en Plato, zien we het grote contrast tussen de grondprincipes van de gelijkheid versus de hiërarchie, de vrijheid versus de verplichting en het individualisme versus de gemeenschap.

Het moderne ideaaltype dat wij zullen schetsen blijft echter incompleet. De moderniteit bestaat immers uit de verlichting en de romantiek. De denkbeelden van Hobbes drukken het wezen van de verlichting uit. De andere moderne denkstroom, de romantische, valt daarentegen buiten het bestek van ons onderzoek. Rousseau is de denker die het wezen van de romantiek het beste tot uitdrukking heeft laten komen in zijn werken. De romantische denktrant vormt een reactie op bepaalde gepercipieerde tekortkomingen in de ideeën van de verlichting. Zij voert strijd tegen haar moderne broer, de verlichting, door zich te verzetten tegen de koele analyse van de natuur als blinde materie. Zij stelt de geestelijke vorming van het zelf boven de materie, boven de controle van de natuur, het gewin en de onderdrukkende uitbuiting van de natuur. Zij probeert langs de weg van de verbeelding de natuur te her-betoveren en te beschermen. Zij zoekt naar het diepere, authentieke zelf van het individu (of de natie). Daarom vecht zij tegen maatschappelijke en wereldse krachten die door conformistische drukuitoefening de ontplooiing van het authentieke zelf als individu (of als natie) belemmeren. De kunsten zijn daarom ook belangrijk voor de romantiek. Door de kunst, poëzie, literatuur en cultuur kan het individu (of de natie) dit diepere zelf ontdekken en tot uitdrukking brengen. De lamp moet naar binnen keren zodat elk van ons voor zichzelf dieper en dieper kan doordringen in wat hij of zij als uniek wezen (of als unieke natie) waarlijk is. De boeken van oude filosofen of die van de wereldreligies, evenmin de universele pretenties van de verlichting, kunnen het unieke individu of de unieke natie niet helpen. Want elk individu is gevormd in een uniek mal en zal zichzelf moeten leren ontdekken.

De romantiek voert vanuit sommige van deze grondprincipes ook onvermijdelijk strijd tegen het klassieke denken. Want haar fundamentele werkelijkheidsopvatting is dezelfde als die van haar broer, de verlichting. Beide planten groeien in de bodem van de nieuwe ontologie, die van het nominalisme. Alles wat in de natuur en werkelijkheid bestaat is voor beide moderne denkvarianten volstrekt singulier en individueel. Soort (*eidos*), een algemeen idee/ideaal, bestaat voor de romantiek even zomin als voor de verlichting. In die zin zal de ontologische vergelijking die wij in deel II schetsen ook in zekere zin van toepassing zijn op de ontologie van de romantiek. Ik verwijs geïnteresseerden voor een diepgaande analyse hiervan naar het boek *De Onzichtbare Maat* van Andreas Kinneging.

1.2 Het schema: klassiek versus modern

Met het voorgaande raken we aan het volgende punt. Wij spreken hier over een vergelijking tussen de klassieke en moderne voorstelling van de mens, de maatschappij en de wereld. Wordt de geschiedenis echter niet onderverdeeld in antieke tijd, middeleeuwen, reformatie/renaissance, moderne en postmoderne tijd? Dienen wij derhalve niet ook de middeleeuwse en renaissance visie te betrekken in ons onderzoek om een vollediger beeld te krijgen? Naar mijn inzicht luidt het antwoord ontkennend. Wij vergelijken onder de noemers klassiek en modern, zoals gezegd, geen tijdvlakken, doch filosofische ideeënconstellaties, ideaaltypen.

De moderne visie is historisch bezien vanaf de 17e eeuw alsmaar invloedrijker geworden. Dit vooral door de successen in de moderne natuurwetenschappen dankzij de experimentele methode in combinatie met het lezen van de natuur in de wiskundige taal. Mede die successen hebben in onze eigen tijd het alternatief, de klassieke/traditionele visie, dusdanig verdrukt dat deze door de culturele stroom voor steeds meer mensen geen reële optie meer is.[4] Dat de ene constellatie echter meer dominantie geniet in bepaalde tijdvlakken of regio's is voor ons slechts bijzaak. Voor ons gaat het in de eerste plaats om de vraag wat de twee visies in zuiverste vorm inhouden -los van de vraag naar hun historische of geografische dominantie-. En in de tweede plaats gaat het om de vraag welke visie ons op rationele gronden kan overtuigen.

Wij hoeven de middeleeuwen en de renaissance derhalve niet als afzonderlijke paradigma's te betrekken. Want wat wij hier de klassieke visie noemen omvat deze in wezen. De klassieke visie omvat zowel Athene als Jeruzalem -waarbij opgeld doet dat Jeruzalem ook Bagdad en Cordoba omsluit-. Die visie behelst dus zowel de antieke platoonse/aristotelische denkbeelden als de dominante middeleeuwse en renaissance kijk op de dingen. Zij delen alle namelijk de ontologische aanname dat algemene ideeën (*universalia*) net zo reëel zijn als tastbare concrete dingen, zelfs dat ze in zekere zin reëler zijn. Deze positie is men in de middeleeuwen die van de *realisten* gaan noemen als tegenhanger van de *nominalisten*. Daarmee samenhangend delen ze ook de gedachte dat Goed en Kwaad als algemeenheden buiten het subject bestaan. En dat de geestelijke waarden van de Deugd(verplichting), Hiërarchie alsmede Gemeenschap essentieel zijn voor een goed begrip van de mens, samenleving en de wereld.

In de moderne (nominalistische) visie zijn daarentegen alleen individuele en materiële dingen reëel. Waarden zijn mentale abstracta, algemeenheden die slechts in de subjectieve geest van de mens bestaan en gegrond zijn in menselijke gevoelens. Het zijn mentale, emotieve en talige fabricaties. Ze vormen geen objectief onderdeel van de wereld. De moderne materialistische en sciëntistische

4 Strauss, "The Crises of Our Time", 1963, p. 42.

visie neemt dus afstand van de subjectieve menselijke beleving van waarden en betekenis. Hier ziet het moderne *is*/*ought* onderscheid het licht. De waarden (*ought*) maken geen deel uit van de wereld op zich (*is*) en de beleving van waarden zegt niets over de wereld zoals die op zich is. De klassieke en traditionele voorwetenschappelijke manier van betekenisvol de wereld en de geestelijke waarden beleven, tot zich laten spreken, ervaren, kennen en waarderen is in de moderne visie wetenschappelijk problematisch.

Met het schema klassiek versus modern hebben wij dus ook deze aspecten voor ogen.

1.3 Kan men waarden neutraal onderzoeken en waarderen?

Volgens de klassieke visie zijn waarden reëel. Ze zijn niet alleen intra-mentaal of gegrond in subjectieve emoties. Waarden zijn reële abstracte entiteiten die deel uitmaken van de wereld. Je kunt ze echter vastpakken noch zien. We kunnen ze alleen leren kennen en ontdekken vanuit een existentieel blikveld, waarin we intuïtief-intellectueel (*nous*) ervaren, doorschouwen, voelen, doorleven en overdenken wat die waarden betekenen, vereisen en zeggen. Wetenschap (*scientia*) omvat dus naast het domein van de natuur en de wiskunde ook het terrein van de waarden en Idealen, dus het terrein van de wijsheid (*sapientia*).

Maar hoe zouden we vanuit een neutraal wetenschappelijk standpunt de waarheid van waarden kunnen peilen dan? De notie dat alles wat we van de werkelijkheid kunnen kennen alleen vanuit een neutraal standpunt aanschouwelijk wordt, is evenzo als het *is*/*ought* onderscheid, een kind van de zo succesvolle 17e-eeuwse natuurwetenschappelijke methode. Volgens deze worden feiten ontdekt door ze te observeren en neutraal te beschrijven. Zo geldt dat indien natuuronderzoekers onenigheid hebben over wat de valwet van Newton inhoudt, zij die discussie kunnen beslechten door als neutrale waarnemers te observeren en wiskundig te meten. Meten is weten.

Omdat de moderne visie het objectieve bestaan van waarden en het kunnen kennen daarvan door existentiële (voorwetenschappelijke) en intellectueel-intuïtieve (*nous*) ervaringen ontkent, wordt het domein van de objectieve feiten (*is*) strikt gescheiden van het domein van de subjectieve waarden (*ought*). Discussies over waarden vallen volgens modernen daarom buiten het terrein van de wetenschap.[5]

In de 20e eeuw is men in de moderne visie echter desondanks tot het besef gekomen dat de methodiek van de natuurwetenschappen niet op dezelfde wijze kan werken in de geesteswetenschappen. Duidelijk is geworden dat men de culturele wereld niet (geheel) vanuit een neutraal standpunt kan omschrijven en

5 Alasdair MacIntyre gaat uitgebreid in op deze problematiek in *Whose Justice? Which Rationality?*. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, 1988.

begrijpen.[6] De culturele wereld van de mens is waardengeladen en kan alleen vanuit een waardenbetrokken (*Wertbeziehung*) standpunt -dus vanuit een *niet* neutraal standpunt- begrepen en omschreven worden.[7] Dit verandert evenwel niets aan het gegeven dat waarden, en de culturen waarin zij zich uiten, volgens de moderne visie ontologisch gezien zuiver menselijke fabricaties zijn.

Daarom blijft het een gegeven, in de moderne visie, dat het waarderen (*Wertung*) van waarden en culturen wetenschappelijk onmogelijk is. De vraag naar de waarde van waarden blijft onwetenschappelijk van aard omdat waarden, als gezegd, geen objectieve realia zijn. In die zin blijft ook de moderne geestelijke wetenschap ondanks de noodzaak van een waardebetrokkenheid, waarderingsvrij. Zij kan cultureel levende waarden wel beschrijven maar nimmer evalueren. Hierin wijkt het moderne standpunt dus fundamenteel af van de klassieke visie, die immers veronderstelt dat de juiste waarden intellectueel en wetenschappelijk, mede vanuit een filosofische praktijk, gevonden en gerangschikt kunnen worden.

In deze proeve willen wij niet alleen de denkbeelden vergelijken maar ook nagaan welke waardenconstellatie volgens ons beter is. Dit betekent dat wij uiteindelijk niet kunnen ontkomen aan de vraag of wij er zelf overtuigd van zijn dat waarden iets zeggen over de wereld *an sich*, de klassieke zienswijze, of dat waardenervaringen geheel losstaan van hoe de wereld op zichzelf is, de moderne visie. De beslissing daaromtrent zal uit analytische en ontologische beschouwingen volgen die mede gedragen worden vanuit de intellectuele en morele intuïties.

1.4 Zijn waardenparadigma's niet onvergelijkbaar?

Ons uitgangspunt is dat wij de klassieke en moderne ideeënconstellatie kunnen vergelijken. We slaan echter gade, al millennia lang, dat debatten over ethische vraagstukken tussen verschillende rivaliserende waardenconstellaties onopgelost blijven. Elk handhaaft zijn eigen voorstelling van wat goed, rechtvaardig en rationeel is. Zijn de verschillende waardenconstellaties geen onherleidbare en onvergelijkbare raamwerken, die een eigen maatstaf van waarheid bevatten, waardoor wij deze nimmer kunnen ontstijgen om het raamwerk als zodanig te kunnen toetsen op waarachtigheid?

In deze tegenwerping is het geconstateerde probleem dat zonder een universeel standpunt iedere vorm van rationeel vergelijken partieel, en dus niet goed mogelijk is. Ieder persoon bevindt zich namelijk in een eigen particuliere ethische traditie en hanteert derhalve de definities van het goede en redelijke vanuit dat particuliere paradigma. Het standpunt van de ander wordt daardoor onvermijdelijk ook

6 Weber, "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in Winkelmann, ed., *Methodologische Schriften*, Studienausgabe, Frankfurt am Main, 1968, p. 1-64

7 Leezenberg en De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen,* Amsterdam University Press, 2005

gekleurd en vervormd door de eigen particuliere ethische bril en denkbeelden. Daarmee zitten we gevangen in een cirkel aan denkbeelden, definities en principes van het eigen mens- en wereldbeeld. De één zal conform de traditionele wijsheid de noodzaak van de deugden en de praxis onderstrepen om dieper inzicht te verkrijgen, de ander zal dit ontkennen vanuit het principe van de utiliteit of de categorische imperatief. Wat de traditie floreren noemt, ziet de romanticus als een gebrek aan authenticiteit, en weer een ander als een vorm van onoorbare disciplinering. Dit lijkt de doodsteek voor onze vergelijkende methode.

Is echter uitgesloten, zo luidt mijn tegenvraag, dat een persoon in twee rivale waardentradities gevormd wordt en er weifelend in als tussen staat? Kan zo iemand niet door een empathisch vermogen de aantrekkingskracht van verschillende waardenparadigma's van binnenuit aanvoelen? In negatieve zin kan men dit duiden als een innerlijke verscheuring, doch in positieve zin is dit het standpunt van waaruit twee waardenhorizonnen elkaar in de enkeling raken. Zou zo iemand in potentie niet in staat zijn aan te geven welke waardenhorizon coherenter, verklarend krachtiger en daardoor waarachtiger is?

We weten dat dit laatste, het verkiezen van een paradigma boven het andere, voor natuurwetenschappelijke wereldbeelden mogelijk is. Dit is gebleken vanuit de 20e eeuwse discussie die zich ontketende door het idee van Thomas Kuhn dat natuurwetenschappelijke wereldbeelden, paradigma's, onvergelijkbaar zijn. Lakatos maakte als antwoord op Kuhn immers duidelijk dat die paradigma's aan de hand van criteria als voorspellingskracht, mindere tegenspraken, meer interne coherentie en meer verklaringskracht -waarmee ook de tegenspraken en tekorten van het rivale paradigma worden verklaard, iets dat de rivaal zelf niet kan- vergeleken kunnen worden om de betere paradigma's te kunnen verkiezen. Meer specifiek zijn deze criteria voor een vergelijking op het terrein van de ethiek uitgewerkt door MacIntyre, die duidelijk heeft gemaakt dat een vergelijking tussen waardenconstellaties mogelijk is.[8]

Buitendien maakt een denker als Tocqueville (1805-1859) duidelijk dat het eerlijk vergelijken van mens- en maatschappijparadigma's simpelweg mogelijk is, zoals blijkt uit zijn befaamde werk Democratie in Amerika. De Fransman stond immers vanuit zijn aristocratische achtergrond met één been in de oude aristocratische wereld, en met het andere was hij in de prille democratie beland. Hierdoor wist hij beide evenwichtig te beschrijven en te vergelijken en hun zwaktes van remedies te voorzien. Het feit dat ik zelf, qua ideeën, verscheurd ben tussen Nederland en Turkije, Europa en het Midden-Oosten, Moderniteit en Traditie kan in dit geval voordelig zijn bij het omschrijven en vergelijken van de denkbeelden van de klassieke denker en zijn moderne rivaal. Of dit laatste gelukt is kan uiteindelijk alleen de lezer bepalen.

8 MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, 1988.

1.5 De betekenisvraag: hoe de grote werken te lezen?

De volgende notie waarbij wij onze toorts dienen te houden is vooral bekend geworden vanuit de werken van filosoof Leo Strauss (1899-1973). Zijn gedachte is dat filosofische werken niet in een politiek vacuüm ontstaan. Het idee is dat er altijd een zekere spanning bestaat tussen de maatschappij en de wijsgerige bevrager alsmede tussen de geopenbaarde religie en de filosofie. Strauss noemt dit het theologisch-politieke probleem. Politieke en religieuze contexten hebben invloed op hoe ideeën uitgeschreven en gedeeld worden. Want heersende maatschappelijke, religieuze en overgeleverde aannames worden beschermd door een dominante consensus tegenover de filosofische en wetenschappelijke activiteit van het bevragen.[9] De filosoof plaatst zich door zijn zoektocht naar de Waarheid in zekere zin buiten de maatschappij of de religieuze gemeenschap. Hij neemt afstand van de vigerende dogma's, normen en principes om ze te kunnen bevragen en overdenken. Tegelijkertijd leeft hij altijd als lichamelijk en emotioneel wezen in die maatschappij en in die gemeenschappen en is hij onderworpen aan de machten daarin.

De spanning tussen deze twee sferen is reëel.[10] Hij dient zich daarom ook af te vragen hoe hij zijn inzichten het beste kan vertalen richting de grote schare mensen. Dus naar de mensen die blind vertrouwen op bepaalde wetenschappelijke, morele, politieke en religieuze dogma's. Het antwoord op deze vraag, aldus Strauss, is volgens de handelswijze van grote denkers het schrijven van exoterische werken. Exoterisch, als in bestemd voor de buitenwereld. Werken waarin de wijsgeer doet alsof hij de dominante visie volgt, doch ondertussen ook verborgen boodschappen nestelt omtrent wat hij echt denkt. Strauss verwijst hierbij onder andere naar de dialogen van Plato, de werken van Thucydides, Xenophon, Ibn Rushd, Maimonides, Hobbes, Descartes, Spinoza en Voltaire.[11]

Het verhaal is dat in tijden waarin bepaald gedachtegoed bloot staat aan vervolging -in de juridische dan wel sociale zin- een bijzondere schrijftechniek toegepast wordt. Een manier van schrijven en presenteren waarbij de waarheid van de denker wordt vermengd met onware conventionele elementen. De bedoeling hiermee is de diepere boodschap onzichtbaar te maken voor de potentiële vervolgers, terwijl de selecte groep waarvoor de verborgen ideeën bestemd zijn deze kunnen oppikken.[12] De begiftigde student die de verborgen boodschap kan begrijpen toont daarmee ook in staat te zijn tot onafhankelijk denken.[13]

---

9 Leo Strauss, A Forgotten Kind of Writing'', *Chicago Review* (Vol. 8) no. 1. 1954, p. 64; Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility'', in *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press: Chicago 1995 (1e druk 1962), p. 14.

10 Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, in The University of Chicago Press,

11 Leo Strauss – "On the Study of Classical Pol. Philosophy'", 1938, p. 132.

12 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chigaco & London, 1980 (1e druk 1952), p. 22-26.

13 Leo Strauss - ''On the Study of Classical Pol. Philosophy'', 1938, p. 134; Leo Strauss, A Forgotten Kind of Writing'', *Chicago Review* (Vol. 8) no. 1. 1954, p. 64.

Zulke teksten van grote denkers zijn dus gelaagd. Ze bezitten naast een oppervlakkige en letterlijke betekenis, tevens te ontsluiten diepere betekenislagen. Die verborgen boodschap is genesteld tussen de regels, in vreemde contradicties, ambiguïteiten, hypothetische als-dan constructies, in korte heterodoxe gedachten met een verandering in stijl, en dergelijke meer.

Deze zorgvuldige en verhullende manier van schrijven vraagt om een nauwlettende en precieze manier van lezen. De interpretatie vanuit deze leeswijze zal vrijwel altijd enige mate van onzekerheid en discussie met zich brengen. Voorzichtigheid is geboden want overijverige toepassing van deze lezing leidt tot grove vertekeningen. En dat vereist een finesse en vertrouwdheid met het betreffende werk.

Dat wij tegenwoordig niet gewend zijn aan deze manier van schrijven en lezen heeft volgens Strauss te maken met de liberale democratieën waarin wij zijn gevormd. Sinds de 18e eeuw heeft zich een revolutie voltrokken die de vrijheid van meningsuiting op ongekende schaal heeft verspreid en versterkt.[14] Wij kunnen dus vaak schrijven en zeggen wat we echt denken. Dit mag voor ons echter niet verhullen dat in vele voorgaande tijden het risico om vervolgd te worden reëel was. Met betrekking tot ons onderzoek naar de ideeën van Aristoteles lijken deze methodologische overwegingen minder relevant. Reden hiervoor is dat van Aristoteles alleen de esoterische werken zijn overgeleverd. Werken die bestemd waren voor de eigen kring aan vertrouwelingen. Helaas hebben wij geen van zijn exoterische werken in ons bezit. We zeggen helaas omdat de dialogen van Aristoteles -in groot contrast tot zijn exoterische werken- uit weergaloos mooie proza zou hebben bestaan.

Ten aanzien van de ideeën van Hobbes ligt dit anders. Al zijn overgeleverde werken zijn exoterisch van aard, dus bestemd voor de buitenwereld. Hij lijkt daarin, althans volgens Strauss, bepaalde controversiële denkbeelden te hebben moeten verbergen. Door de esoterische kunst van het lezen heeft men door de eeuwen heen gemeend dat Hobbes een atheïst is. Dit ondanks het feit dat hij voortdurend spreekt over het bestaan van God en minstens de helft van zijn hoofdwerk, de *Leviathan*, verhandelingen bevat omtrent Bijbelpassages.[15] Wij zullen in ons onderzoek op zijn minst ook rekening moeten houden met de mogelijkheid van deze hypothese.

1.6 The Great Books benadering en de waarheidsvraag

De grote werken zijn die waarin belangrijke thema's worden besproken op het allerhoogste niveau. Thema's die altijd van grote betekenis zijn voor de mens.[16] Ze zijn geschreven door de grote wijzen en intellecten om de universele waarheid omtrent de mens, maatschappij en de wereld te vatten en te etaleren.[17] De fundamentele

14 Leo Strauss "On the Study of Classical Political Philosophy'", 1938, p. 134.
15 Leo Strauss, 1980 (1e druk 1952), p. 28-30.
16 Leo Strauss, "On the Study of Classical Political Philosophy'", 1938, p. 128.
17 Leo Strauss, "On the Study of Classical Political Philosophy'", 1938, p. 130.

onderwerpen en ideeën, zoals kunst, schoonheid, goed en kwaad, God, constitutie, democratie, het Zijn, de natuur, plicht, evolutie, familie, religie, geluk, idee, rechtvaardigheid, natuurrecht, taal, wetenschap, recht, vrijheid, liefde, logica, leven en dood, en meer, worden in zulke boeken op het hoogst mogelijke niveau behandeld. De canon van grote boeken is niet in beton gegoten en dus voor kritiek en revisie vatbaar, maar een bepaalde kern, waartoe de werken van Aristoteles en Hobbes zeker behoren, blijft hetzelfde. Zij hebben de tand des tijds doorstaan omdat zij gewone mensen, zoals wij zelf, blijven helpen om verder te kijken.[18]

Die boeken werpen een licht op vraagstukken die blijvend zijn voor de mens. Dat maakt het lezen en herlezen zo vruchtbaar voor de menselijke vorming. Het zijn vaak ook boeken die van grote invloed zijn geweest. De gedachte is dat de grote discussie over de grote onderwerpen hetzij teruggaat tot deze bronnen, hetzij niet goed te begrijpen is zonder kennisname van deze. De wijze waarop de grote ideeën in deze boeken worden besproken maken dus deel uit van een millennia oude discussie over de grote ideeën in de westerse civilisatie en zijn ook van belang in de discussie tussen civilisaties.

Men zal de eerste keren bij het lezen van zulke werken de letterlijke betekenis moeten proberen te begrijpen. Hoe presenteert het werk zichzelf aan ons bij een langzame en zorgvuldige lezing, terwijl we opletten dat we onze eigen aannames niet projecteren op de tekst?[19] Na deze fase kan het herlezen en herkauwen beginnen, langzaam en aandachtig. Op deze voorzichtige en tijdrovende wijze kunnen we proberen eventuele verborgen betekenislagen te ontsluiten. Dit vereist een diepgravend begrip van de tekst, de structuur, de logische lijnen, mede om de vreemde afwijkingen in inhoud en vorm waar te kunnen nemen.

Naast de betekenisvraag draait het om de waarheidsvraag. De grote boeken dienen buitengewoon serieus te worden genomen omdat ze een eigen maatstaf en waarheidsclaim naar voren brengen. Eén die ons vreemd kan zijn. We dienen ons open te stellen voor die waarheidsvraag en waarheidsclaim.[20] Het grootste gevaar is echter dat wij de tekst niet alleen verkeerd begrijpen, maar ook lezen als een hedendaagse historicus. Dus als iemand die zijn eigentijdse maatstaf klaar heeft staan om de gedachten uit het verleden de maat te nemen.

De grote denkers, zegt Strauss, zijn zeldzaam. Men mag blij zijn als er ook maar één leeft in het eigen tijdperk. Ze leven dus vooral in verschillende tijden en epochen. Zij spreken elkaar ook veelal tegen.[21] Het komt bij de waarheidsvraag daarom voor ons vooral aan op het zeer aandachtig vergelijken van de grote werken. Beslist wanneer deze elkaars grondslagen en grondaannames onderbouwd weerspreken. Wij zijn zelf weliswaar geen grote denkers, maar kunnen door op de schouders

18 Hutchins, "The Great Conversation", in *second edition of the Great Books of the Western World*, 1952, p. 46-73
19 Leo Strauss, 1952, p. 142-143.
20 Leo Strauss,"On the Study of Classical Political Philosophy'", 1938, p. 129-130.
21 Leo Strauss, "What is Liberal Education", 1959, p. 1.

van de elkander tegensprekende grote denkers te gaan staan, proberen verder te kijken dan zij hebben gedaan. Kijken is dus ook vooral vergelijken. Begrijpen is immers het zien van verschillen naast overeenkomsten. In de vergelijking van wat de groten te vertellen hebben wordt de betekenis van hun denkbeelden over de onderwerpen die ons allen aangaan duidelijker:

"But here we are confronted with the overwhelming difficulty that this conversation does not take place without our help—that in fact we must bring about that conversation. The greatest minds utter monologues. We must transform their monologues into a dialogue, their 'side by side' into a 'together.' The greatest minds utter monologues even when they write dialogues."[22]

Het is dus aan ons om de monologen der groten om te zetten in dialogen. Dit is wat we ons hebben voorgenomen in dit werk.

22 Leo Strauss, "What is Liberal Education", 1959, p. 5.

Deel I

De Mens

Hoofdstuk 2

Aristoteles over de hiërarchische ontvouwing van de ziel

Ik,
Wijsheid,
Ik woon bij Beraad,
Door overpeinzing vind ik kennis…
Wat ik geef is kostbaarder, dan het zuiverste goud
Spreuken van Salomo 8:10-13

Het levend wezen is georganiseerd als een goed bestuurde stad.
Wanneer in een stad
de inwendige rangorde eenmaal is gevestigd, dan is het niet meer nodig
dat een alleenheerser persoonlijk aanwezig is bij elk ding dat gebeurt:
elkeen kwijt zich dan uit zichzelf van de hem opgedragen taak,
en de activiteit volgt op de andere dankzij gewoonte.
Aristoteles[23]

…het lichaam kan men zich voorstellen als een koninkrijk, de ziel als koning…
De Rede kan vizier genoemd worden, of premier…
De begeertes zijn belastinginner, en het temperament is de politie…
Ze dienen ondergeschikt te blijven aan de koning…
Maar als de begeertes en het vurige zich meester maken over de Rede,
dan volgt onvermijdelijk de ondergang van de ziel.
Al-Ghazali[24]

23 Aristoteles, *Over beweging bij dieren*, vertaald, ingeleid, en van aantekeningen voorzien door Rein Ferwarda, Historische Uitgeverij, Groningen 2000, p. 176 (703a29-703b1).
24 Eigen vertaling gebaseerd op Al Ghazali, *the Alchemy of Happiness*, vertaald door Claud Field, Lightening Souce: Milton Keynes 2011.

Inleiding

Wij gaan terug in de tijd naar het jaar 384 v.Chr. toen Aristoteles werd geboren te Stageira (Noord-Griekenland.) Op achttienjarige leeftijd vertrekt hij uit dit noorden van Griekenland naar Athene. Hij wil en zal studeren bij de vermaarde Plato in diens Academie. Hiermee hebben we een significant moment te pakken in de geschiedenis, omdat twee weergaloze intellecten elkaar niet alleen hebben gekend en gekruist, maar ook in een leraar-leerling verhouding hebben gestaan. Aristoteles vertrekt uit de Academie en uit Athene als Plato komt te overlijden in 347 v.Chr. Inmiddels is hij zelf 38 jaar. Hij vestigt zich op verschillende locaties in wat we tegenwoordig de westkust van Turkije noemen. Duidelijk is dat hij op dat moment de verschillen met zijn leermeester Plato benadrukt, met name met betrekking tot diens leer van de Ideeën, zoals wij later in deel II nog zullen zien. Na enige omzwervingen besluit hij in te gaan op het verzoek om leraar van de dertienjarige Alexander (de Grote) te worden aan het Macedonische hof.[25]

Toen Alexander later door middel van veroveringen bezig was zijn rijk te vergroten en historie te schrijven, keerde Aristoteles terug naar Athene en stichtte in 335 v.Chr. zijn eigen school vlak buiten de stad, genaamd het Lyceum. Hij en zijn studenten zouden bekend komen te staan als de peripatetici, waarschijnlijk omdat zij de gewoonte hadden om wandelend (*peripatein*) langs de zuilen te doceren en te leren. In het Lyceum werden vele wetenschappen voor het eerst systematisch bestudeerd, zoals de logica, biologie, zoölogie, poëtica, retorica, politiek, natuurkunde, psychologie, ethiek en metafysica.

De werken van Aristoteles die aan ons zijn overgeleverd zijn waarschijnlijk collegedictaten vanuit deze fase. Het zijn, als gezegd, esoterische werken. Ze zijn de weerslag van zijn ideeën als uiteengezet aan zijn studenten en kring van vertrouwelingen.[26] Het zijn werken die veelal ongepolijst, gedrongen, droog, doch vol intellectuele scherpte zijn.[27] De gepolijste dialogen van zijn hand, die voor de buitenwereld bestemd waren, de zogenaamde exoterische werken, zijn als eerder aangegeven helaas niet aan ons overgeleverd. Cicero zegt over de schone stijl van die werken dat ze als een vloeiende rivier van goud waren.[28]

Gelukkig hebben wij dus wel de vele esoterische werken, ook die welke de mens en de gemeenschap aangaan. Ons is het in dit eerste deel van het proefschrift te doen om dit mensbeeld. Mijn stelling is dat de waarde van de Hiërarchie een constitutief element is van het klassieke denken, zowel kosmologisch, politiek als psychologisch. Indien dit juist is, dan zal deze waarde het klassieke mens- en zielenbeeld onderscheiden van de moderne blik op de mens en zijn *psyche*. Hetgeen

25 Ackrill, *Aristoteles,* Historische Uitgeverij, 1994, p. 41
26 Welsch, *Der Philosoph, Die Gedankenwelt des Aristoteles*, Wilhelm Fink 2012, p. 11-41
27 Jaeger, *Aristotle Fundamentals of the History of his DevelopmentFlashar*, Oxford University Press, 1967
28 Flashar, *Aristoteles Lehrer des Abendlandes*, C.H. Beck, 2013, p. 9-62.

betekent dat ook in de vraag naar hoe te leven, en hoe het karakter vorm te geven, zichtbaar zou moeten worden dat een kwalitatief verticale dimensie tussen hoog en laag, edel en gemeen, schoon en lelijk, een wezenlijke rol speelt bij de peripateticus. Er is in deze visie een duidelijke algemene maatstaf van kwaliteit, aan de hand waarvan eenieder gemeten kan worden.[29] We zullen zien dat deze waarde van de kwalitatieve hiërarchie ook in de kern zit van de aristotelische psychologie en ethiek.

Hierbij is het van belang niet te vergeten dat de mens een samengesteld wezen is. Een bezield lichaam. Het hiërarchiebeginsel maakt in zijn algemeenheid dat het kwalitatief waardigere en hogere dient te heersen. Derhalve dient in de klassieke mensopvatting de ziel over het lichaam te regeren. Het maakt ook dat in de ziel, het hogere deel de scepter dient te zwaaien over het lagere. We zullen zien dat de menselijke ziel volgens Aristoteles uit verschillende lagen bestaat, een plantaardig, dierlijk, en een rationele laag. En dat de ziel in beginsel gekenmerkt wordt door een innerlijke strijd tussen deze lagen. Tussen het intellect, onderscheidenlijk de emoties vanuit het temperament en de begeertes.

Om dit hiërarchische idee van de ziel inzichtelijk te maken zullen we het volgende plan van aanpak volgen. We beginnen door het begrip van de ziel te analyseren. Hoe keek Aristoteles hiernaar? Daarna zullen we afdalen in deze voorstelling van de ziel. We zullen daarbij, als gezegd, gadeslaan dat Aristoteles verschillende lagen meent te kunnen ontwaren, een plantaardig-biologische, dierlijk-sensitieve en een intellectuele zielslaag. In dit kader zullen wij eerst het (dierlijk) strevende zielendomein bekijken. Dit bestaat uit emoties, begeerten en driften. Daarna zullen we de intellectuele zielslaag aanschouwen. Uiteindelijk zal in onze uiteenzetting aan het licht komen dat de natuurlijke en ideale structuur van de ziel een hiërarchische integratie is van deze twee, waarin de rede regeert over de strevingen en passies. We zullen tenslotte onderzoeken hoe dit dan precies in zijn werk gaat. Wat is benodigd om de rede het koninkrijk van de ziel te verschaffen?

2.1 Het oerverschijnsel ziel

Een eerste globale blik leert dat de ziel voor de Grieken niet slechts aan de mens toekomt. De ziel is het levensbeginsel van alles dat leeft, groeit en beweegt. Dus zowel van plant, dier als mens. Aristoteles waarschuwt dan ook voor de algemeen verbreide misvatting dat alleen de mens een ziel zou hebben. Alles dat leeft heeft een ziel.[30] In die zin is het begrip van de ziel voor de antieken springlevend

29 Zie voor een uitgebreide analyse van het verschijnsel van de hiërarchie het werk van Dumont: Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus; an Essay on the Caste System,* University of Chicago Press, 1970.

30 *De Anima* 402b4; Al deze woorden over de ziel lokken bij ons vragen uit. De ziel, die hier geponeerd wordt, bestaat die überhaupt? Doet zich hier geen relict voor uit vervlogen tijden? Is het niet ongepast om haar in een wetenschappelijk discours in te brengen? Maar hoe zit het dan met de discipline van de (moderne) psychologie? Die heeft toch dezelfde *'psyche'* als voorwerp van studie? Keert het verschijnsel

en noodzakelijk. Het is een onmisbaar idee om de biologische en menselijke verschijnselen beter te begrijpen. De Grieken zagen de ziel als intern beginsel van beweging in plant, dier en mens. Als oorzaak van verandering, vorming en groei in lichaam en geest.[31] Dergelijke ervaringen en bevragingen hebben de klassieke denkers er toe gebracht een onderscheid te maken tussen het bezielde (τὸ ἔμψυχον), respectievelijk het onbezielde (το ἀψύχον).[32]

Ondanks deze ervaringen die ten grondslag hebben gelegen aan de vorming van het zielebegrip, is Aristoteles realistisch genoeg zich te realiseren dat het moeilijk blijft iets met zekerheid over de ziel te zeggen. Zoals in al zijn werken zijn er ook in *De Anima*, waarin hij de ziel onderzoekt, naast passages met een meedogenloze precisie, nogal wat eruptieve, korte, veelal impliciete, somwijlen weifelende pennenstreken te vinden. Dergelijke haastig neergeschreven en onuitgewerkte passages zullen we trachten, voor zover mogelijk, links te laten liggen. Dit is echter niet altijd mogelijk. Wanneer dit onmogelijk blijkt zullen we de betekenis van zulke passages zelf moeten vinden. Ondanks zulke moeilijkheden is het naar mijn inzicht uiteindelijk mogelijk om het zielenbeeld dat Aristoteles voor ogen heeft te destilleren uit zijn overgeleverde werken.

2.2 Een eerste globale blik op de zielshiërarchie

Onze stelling is, als gezegd, dat we vanuit het perspectief van Aristoteles een hiërarchische ordening zullen aantreffen in de ziel. Eén waarin een onderscheid tussen hoog en laag, tussen het leidinggevende en gehoorzamende, het primitieve en ontwikkelde, het betere en het slechtere, het nobele en gemene, het mooie en het lelijke erg belangrijk is. Uiteindelijk zal duidelijk worden dat het intellect volgens het ideaal de scepter dient te zwaaien over de emoties en begeerten. Om dit inzichtelijk te maken zullen we eerst een blik moeten werpen op de drie verschillende zielslagen die de klassieke denker in de mens onderscheidt. Aristoteles onderscheidt, als gezegd, sferen, of zo men wil lagen, in de bewegingen

ziel bovendien niet altijd ook in één of andere gedaante terug in ons modern taalgebruik? Al is het onder, wat heet, minder beladen noemers als 'het mentale', 'het geestelijke', 'het innerlijke', 'mindfulness' en wat dies meer zij? Zijn dit soort eigentijdse begrippen geen tekenen voor de onontbeerlijkheid van de ziel als verschijnsel en als begrip om onszelf te kunnen omschrijven en begrijpen? Ik vermoed dat indien wij het hedendaags beladen begrip 'ziel' ontdoen van de vele vernislagen die er met de eeuwen aan zijn blijven kleven, dat wij dan zullen uitkomen bij het oerverschijnsel dat ten grondslag heeft gelegen aan het vormen van het begrip.

31 *De Anima* 403b25-404b8

32 Een andere reden, eveneens gestoeld op fenomenologische observaties, om de ziel als waar verschijnsel te erkennen was voor hen het vermogen tot kennis en waarneming. Aan ons verschijnen de dingen. Wij zijn iets dat het vermogen bezit om de veelheid van andere dingen waar te nemen en deze voor ons geestesoog te plaatsen. Wij kunnen zelfs tot kennis geraken van die geobserveerde dingen en ons daarover verwonderen. Zulk een waarnemend, denkend en verwonderend zijnde is toch iets bijzonders. Het is de ziel die ons van de steen onderscheidt op deze punten. De ziel is dus iets dat in het bezit is van geestelijke vermogens en daarmee het bezielde doorweeft met een complex aan capaciteiten *De Anima* 405a6-405b1, 405b10-13, 404b9-28.

die de mens drijven. De menselijke ziel bestaat uit bewegingen die voortvloeien uit een plantaardig-biologische bron of laag. Hierop is een complexere sensitief-dierlijke bron of laag gevestigd. Doch boven deze zou zich nog een complexere laag bevinden, in het bezit van de rationele vermogens.

Wij zijn op zoek naar de natuur van de mens. Wat we hierbij constant voor ogen moeten houden is dat de natuur volgens Aristoteles doelmatig is. De (mensen)ziel is onderdeel van de natuur. De natuur doet volgens hem niets zonder reden, en laat ook niets wat noodzakelijk is voor een bepaald doel of functie achterwege.[33]

(I) Zo is de plantaardige ziel de oorzaak van het leven.[34] Ze behelst de noodzakelijke vermogens daartoe, zoals het zich kunnen voeden en kunnen groeien.[35] Alles wat leeft, zo gewaagt hij, heeft een drang tot zelfontvouwing (groei) en zelfbehoud (leven), alsmede een daarmee samenhangende gerichtheid op het voortbrengen van een eigen gelijkenis (voortplanting).[36] Al het levende dat vergankelijk is tracht zich zo in de tijd te handhaven. En dit dus mede door zich voort te planten, teneinde deelachtig te worden aan het eeuwige en goddelijke.[37]

Leven is voor Aristoteles niet alleen *over*leven. Het bestaat daarnaast, of beter gezegd bovenal, uit het verwerkelijken van de hogere vermogens van de soort waartoe het levende exemplaar behoort. Leven is in essentie dus het verwerkelijken van potenties en vermogens van de ziel(slagen).[38] Het welzijn, floreren, oftewel het geluk van levende wezens is gelegen in deze verwerkelijking.[39]

De groei (van lichaam en ziel) is echter slechts een van de vormen van beweging (κίνησις). Ruimtelijke verplaatsing (φορᾶς) is een andere. (II) Planten kunnen echter, zo moge zonneklaar zijn, geen estafettes lopen. Ruimtelijke verplaatsing is simpelweg een bewegingsvorm die voorbehouden is aan levensvormen die een trap hoger staan in kwaliteit en complexiteit. Het is voorbehouden aan dieren.[40] Het is een vorm van beweging die ontstaat door doelgerichtheid. Doelgerichtheid veronderstelt streven. Dieren, in tegenstelling tot planten, beschikken derhalve over het streefvermogen, waaronder het vermogen tot begeerte (ἐπιθυμία). En begeerte gaat volgens de klassieke denker altijd gepaard met voorstellingsvermogen (φαντασία).[41]

---

33 *De Anima* 432b21, 434a31

34 *De Anima* 406b7 De aristotelische psychologie heeft, zo blijkt, in contrast tot de moderne psychologie, dus ook het biologische vermogen tot leven en voeden tot onderwerp.

35 *De Anima* 416b14, 434a24-27

36 Ons woord 'voortplanting' draagt het inzicht dat dit een vermogen is dat we met planten delen nog in zich.

37 *De Anima* 415a30, 415b1, 416a19, 415b16-20

38 *De Anima* 412b15

39 *De Anima* 435b20

40 Een ander aspect dat niet onbelicht mag blijven is dat Aristoteles een onderscheiding aanbrengt tussen beweging in de zin van werkzaamheid dat niet-verwezenlijkt, respectievelijk werkzaamheid van iets dat al verwezenlijkt is. Hetgeen hij werkzaamheid zondermeer noemt (ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια) (431a8). Waarmee hij lijkt te willen zeggen dat bewegingen die gericht zijn op het actualiseren van een zielsmogelijkheid te onderscheiden zijn van die welke voortkomen uit een ziel die reeds vervuld is en dit in verdere activiteit manifesteert.

41 *Beweging bij dieren* 700b18-20

De aanwezigheid van streven, begeerte en voorstelling betekent overigens ook noodzakelijk dat er sprake is van het gevoel van pijn en genot. Want de aanwezigheid van begeerte en afkeer veronderstelt per definitie dat pijn en genot (of zo men wil, behagen en onbehagen, lust en onlust, vreugde of droefenis) gevoeld worden. We begeren namelijk wat genotvol is en hebben een afkeer van wat pijnlijk is. Alle dieren richten zich van nature dan ook op wat genietingen verschaft. Als we verder inzoomen op dit vermogen van de begeerte als streefvorm, dan zien we dat deze de gedaante aan kan nemen van honger, dorst en seks. De klassieke denker, zo wordt duidelijk, doelt met het vermogen van de begeerte dus op bewegingen die gericht zijn op sensuele genietingen.[42] We zullen hier later in dit hoofdstuk, wanneer we de natuurlijke relatie tussen het intellect en het streven in beeld brengen, dieper op ingaan.

Dit dierlijke streven draagt altijd, zoals Aristoteles het zelf noemt, 'een omwille van iets' karakter.[43] Dat wil zeggen dat het streven altijd gericht is op een doel. Dus op iets dat het voor goed en waardevol aanziet. Zodra we echter wat uitzoomen vanuit de begeerte, slaan we het meeromvattende streefvermogen (oreksis/ὄρεξις) als zodanig gade.[44] Begeerte, als gezegd, zo wordt dan duidelijk, is een ondersoort van de streefvormen.[45] Zichtbaar wordt dan ook dat het streefvermogen zich volgens de peripateticus kan hullen in andere gedaantes, namelijk dat van de (II) geestdrift (*thumos*/θυμὸς), respectievelijk de (III) rationele wil/*boulesis* (βούλησις). Ook bij deze streef- en zielsverschijnselen zullen we later moeten verwijlen.

Inmiddels zijn we met het aangestipte *boulesis* (βούλησις) vermogen, waarover dus dadelijk meer, doorheen het gewelf van de dierlijke zielsdimensie gebroken, om bij de rationele zielslaag uit te komen. De mens is het enige wezen waarvan vaststaat, volgens Aristoteles, dat hij alle drie de genoemde zielslagen en bijbehorende zielsvermogens bezit. Door zijn rationele zielslaag openbaart zich in de mens een eigen en weids geestelijk aspect.

Laat de mens het reflectieve dier zijn dat zich de tegengestelde strevingen en verlangens, vanuit de drie genoemde bronnen van beweging of zielslagen, gewaarwordt. Wij mensen slaan de botsingen tussen de lusten, ons temperament, onze ambities, de eer- en machtszucht, respectievelijk de rationele overwegingen in onszelf gade. Het is tegen deze horizon van het innerlijke leven dat zich een decor aftekent van een uitgestrekt ethisch landschap. Van een rijkdom[46] aan

42 Ofschoon hij bij tijd en wijle begeerte ook in de brede zin van het woord gebruikt. Zie bijvoorbeeld *Metafysica* 984b25, wanneer hij het heeft over *"ieder verlangen of begeerte tot beginselen van de zijnden"*.

43 *De Anima* 432b15-19

44 *De Anima* 414b1-15

45 Dit geschetste beeld van het binnenste van het dierlijke streven rijmt ook met de fundamentele stelling van Aristoteles dat voortbewegingen bij dieren bepaald worden door een 'omwille waarvan' karakter: *'Bij alle levende wezens heeft namelijk zowel de beweging die zij veroorzaken, als die waarmee zij bewogen worden, een bepaald doel, en het eindpunt van al hun beweging is dan ook datgene omwille waarvan zij worden bewogen.' (Over beweging bij dieren* 700b15)

46 *NE* 1104a9

voelen, wikken, wegen en beraden, aangaande wat goed, of slechts schijnbaar goed, is. We zullen aandacht moeten schenken aan de ethische vorming van de ziel, willen wij de hiërarchische implicaties voor het mensbeeld bij Aristoteles opgehelderd krijgen.

In de ethische traktaten leert Aristoteles ons dat het intellect het gezag dient te verwerven over de gehele ziel waarmee het intellect ook de vormingstaak op zich moet nemen. Pas met de manifestatie van een gezaghebbende rede in onze emoties en streven, zal het menselijk geluk ontspringen. Geluk is het ultieme doel en dat is gelegen in de algehele ontvouwing van de zielsvorm, oftewel in de vervulling van de ideale potenties en capaciteiten, waarin ook de natuurlijke hiërarchische zielenstructuur vervat is. De beschouwende ethiek heeft dus als taak na te gaan hoe deze ideale hiërarchische structuur er uitziet en hoe het intellect over de strevende en emotionele aspecten kan regeren.

In de aristotelische ethiek spelen daarom begrippen als 'goed', 'waarde' en 'doel' een voorname rol. Bij het begrip 'goed' of goeden dienen we te denken aan alles dat wij mensen waardevol, oftewel goed, achten, en ons deswege ook als doel stellen. Goeden of doelen kunnen zowel materiële goederen zijn, maar ook minder tastbare zaken (waarden) zoals relaties of de verwezenlijking van geestelijke vermogens en karaktereigenschappen (principes). Goeden zijn er dus in vele soorten en vormen. Een doel, goed of waarde is vanuit een ander perspectief beschouwd hetzelfde als het beginsel of het principe. Omdat het doel van het handelen in gedachte het begin (principe) is. Terwijl datzelfde doel in de realisatie het eindpunt (einddoel) is van de handeling. Het begin(sel) als het (uiteindelijke) doel zijn in zekere zin dus hetzelfde.

Aristoteles brengt hierbij een onderscheid aan tussen externe en interne goeden. Waarmee hij bedoelt te zeggen dat sommige dingen die wij nastreven eigen zijn aan de persoon zelf. Dat wil zeggen dat ze in potentie onderdeel zijn van lichaam of geest en bij vervulling dus een vrucht zijn van de persoon zelf.[47] Gezondheid, kracht, weerstand en schoonheid zijn bijvoorbeeld goeden (waarden) van het lichaam. Daar waar moed, vriendelijkheid, rechtvaardigheid en wijsheid goeden (waarden) betreffen van de geest. Uitwendige goeden zijn daarentegen dingen als geld, roem, macht en aanzien.

In dit kader dienen we een algemeen methodologisch aspect nader te belichten dat samenhangt met het hiërarchisch en kwalitatief gestructureerde ideaal van de mens. De klassieke denker maakt een onderscheid tussen gevallen die voldoen aan het Ideaal, waarbij de juiste potenties worden vervuld en daarmee de juiste waarden/goeden eigen worden gemaakt, en gevallen die daar minder of niet in slagen. Als de klassieke denker vanuit zijn visie op het geestelijke Ideaal dus terug de wereld *hic et nunc* inkijkt, ziet hij individuele exemplaren die in meer of mindere

47 *EE* 1218b27-35

mate voldoen of afwijken van het ideaaltype. Gevallen die meer of minder zijn gelukt. Wat we hierdoor terugvinden in het analytisch en fenomenologisch jargon van de filosoof zijn begrippen als 'natuurlijk', 'zuiver', 'zondermeer/absoluut' (ἁπλῶς), 'superieur (κύριος) en 'eersterangs' (πρώτως). Maar ook begrippen als 'in zekere zin', 'op gekwalificeerde wijze', 'op bijkomstige wijze', 'op enigerlei wijze gelijkende' (καθ' ὁμοιότητα), 'vervallen', 'pathologische', 'inferieure' (παρεκβεβηκυίας) en 'tweederangs gevallen' (δεύτερον), waarmee wordt verwezen naar de gevallen die verder van dit ideaal afstaan.[48] Aan de beide uiteinden van het spectrum tussen eersterangs en pathologische gevallen doen zich de grensgevallen voor. Dat wil zeggen die gevallen waarvan men zich door zulk een mate van voortreffelijkheid, respectievelijk gebrekkigheid kan afvragen of ze nog tot dezelfde soort gerekend dienen te worden.[49]

Nu is de stelling van de klassieke denker dat er ten aanzien van de mens ook zulk een Ideaal is. En dat in dit Ideaal een hiërarchische rangordening is vervat tussen lichaam en ziel en tussen de verscheidene zielslagen. Dienovereenkomstig ook tussen hun potenties en doelen/waarden. Om dit hiërarchische aspect duidelijker te maken zullen we eerst enkele passages aanhalen waarin Aristoteles dit hiërarchiebeginsel in zijn algemeenheid aanhaalt. Daarna zullen we ons specifieker richten op de ethisch gewenste hiërarchie in de ziel en die tussen de verschillende soorten goeden (waarden).

Zo lezen we:

"Bij alles wat uit verschillende delen bestaat, zij het gescheiden of met elkaar verbonden, en in zijn geheel een eenheid vormt, is zichtbaar wat het regerende en wat het ondergeschikte bestanddeel is..."[50]

Alsmede:

"….het mindere is er altijd omwille van het betere, dat is evengoed zo in de kunst als in de natuur, en het betere is wat rede bevat."[51]

Indien we onze blik vervolgens meer specifiek richten op de ziel, dan zijn de volgende passages van grote betekenis:

"*Zo blijkt het redeloze deel (HK: van de ziel) tweeledig te zijn: het plantaardige element heeft helemaal niets gemeen met de rede, terwijl het begerende, of in het algemeen* ***het strevende***

48 *NE* 1157a30-33; *Pol* 1275a33-76b4, *Pol* 1280a23.Zoals ook Thomas van Aquino in navolging van Aristoteles gebruik maakt van de notie *'simpliciter'* versus *'secundum quid'* gevallen van menselijke zijnstoestanden. Zie in dit verband ook Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 1980, p. 10-11; Finnis, *Aquinas*, Oxford University Press: Oxford 1998, p. 42-46.

49 *Politica* 1260a8-10

50 *Politica* 1254a30

51 *Politica* 1333a22

daar enigszins deel aan heeft, namelijk in zover het ernaar luistert en eraan gehoorzaamt... In deze zin zeggen we dat iemand 'voor rede vatbaar is'…Als men ook van dit (HK: redeloze) deel moet aannemen dat het de rede bezit, zal ook ***het rede deel*** *twee elementen hebben: één dat de rede in eigenlijke zin, en binnen zichzelf bezit, en één dat ernaar luistert, zoals iemand luistert naar zijn vader."*[52]

Een volgende passage is nog duidelijker over de hiërarchische gezagsrelatie die tot ontvouwing behoort te komen:

"…het recht dat bestaat tussen een meester en zijn slaven of tussen de heer des huizes en zijn huisgenoten. Dat is immers het soort verhouding dat bestaat tussen het redelijke en het niet-redelijke deel van de ziel."[53]

Alsmede:

"Een levend wezen bestaat in de eerste plaats uit lichaam en ziel. Van deze twee is het laatste (de ziel) van nature het regerende, het eerste (het lichaam) het ondergeschikte. Wat volgens de natuur is moeten we bij voorkeur onderzoeken bij de dingen die in hun ***natuurlijke toestand*** *verkeren, niet in hun gedegenereerde. Vandaar dat wij ook bij de mens diegene moeten bestuderen die zowel lichamelijk als qua ziel in de* ***beste toestand*** *verkeert: bij zo iemand treedt dit beginsel duidelijk aan de dag. Bij mensen van minderwaardig aanleg of conditie zou de indruk kunnen ontstaan dat ten gevolge van hun tegennatuurlijke, slechte staat, niet zelden hun lichaam hun ziel regeert...*[54]

De rede is echter niet met de geboorte gegeven.[55] Zij is als potentie vervat in de mens. De verwezenlijking hiervan is dan ook naast de natuurlijke aanleg geheel afhankelijk van een juiste *opvoeding* en ontwikkeling door de mens zelf[56]:

"Het redeneervermogen en intellect ontwikkelen zich pas gaandeweg in hem. Vandaar dat het nodig is eerst te zorgen voor zijn lichaam, eerder dan voor zijn ziel, en vervolgens voor zijn strevingen; maar die zorg voor zijn strevingen omwille van zijn intellect, en die voor zijn lichaam omwille van zijn ziel." [57]

---

52 *NE* 1102b32-1103a4; zie ook *EE* 1219b26-1220a13

53 *Politica* 1138b7; zie ook voor een dergelijke passage *EE* 1249b-7-12

54 *Politica* 1254a35-1254b9

55 *Politica* 1334b13-29 *"…zoals het lichaam eerder ontstaat dan de ziel, zo ontstaat ook het niet-redelijke zieledeel eerder dan het redelijke. Ook dit kunnen we zien: een driftleven, boulesis en ook begeerten heeft een kind meteen al van zijn geboorte af; het redeneervermogen en intellect ontwikkelen zich in hem pas gaandeweg."*

56 Aan het begin van de *Metafysica* brengt de filosoof namelijk naar voren dat: *"…levenloze dingen doen, maar weten niet dat ze doen, wat ze doen, in de zin bijvoorbeeld waarop vuur brandt. Levenloze dingen doen in onze ogen alles wat ze doen dankzij een bepaalde natuurlijke aanleg…"* (*Metafysica* 981b2-5). Anders dan het vuur dat overal op dezelfde manier brandt vanuit zijn eigen natuur als vuur, is de volledige natuur en vorm van de mens dus niet met zijn primitieve natuur gegeven. De menselijke zielsverwezenlijking behoeft doelmatige afwerking door het redelijk menselijk handelen; Zie Aristoteles, *Metafysica*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers, Klement: Utrecht, 2018.

57 *Politica* 1334b13-29

En:

"…want alle…opvoeding wil aanvullen wat de natuur onaf heeft gelaten."[58]

Alsmede:

"*Voor ons mensen zijn rede en intellect het doel van onze natuurlijke ontwikkeling."*[59]

De rede dient echter niet alleen ontvouwen te worden, maar uiteindelijk ook de leidsels van de ziel in handen te krijgen om de ontvouwing zelf aan te kunnen sturen. Maar waarom eigenlijk? Het antwoord luidt:

"Wat in staat is met zijn denken vooruit te zien is van nature leidend en meester…"[60]

Alsmede:

" *…de ziel oefent het gezag van een meester uit over het lichaam, het intellect…over het streven. Hierbij is het duidelijk voor het lichaam natuurlijk en* ***voordelig*** *door de ziel te worden geregeerd, en voor het emotionele door het intellect, het deel van de ziel dat de rede bevat; het tegendeel, of gelijkwaardigheid, is voor alle delen* ***schadelijk****."*[61]

Alsmede:

Bovendien is het zo dat iets zich in een goede conditie bevindt als het meest gezaghebbende en meest waardige deel zijn voortreffelijkheid bezit; daarom is het zo dat de natuurlijke voortreffelijkheid van iets dat beter is, van nature beter is (HK: dan dat van voortreffelijkheden van minder waardige delen)… En wat van nature meer leidend en bevelend is, is beter, zoals de mens dit meer is ten opzichte van de andere dieren; de is ziel beter dan het lichaam –want het is meer leidend-, alsook het deel van de ziel dat de rede en het denken bevat, want zulks gebiedt en verbiedt en geeft aan hoe we ons wel of niet behoren te gedragen. De voortreffelijkheid van dit deel is noodzakelijkerwijs de voortreffelijkheid die zondermeer het meest verkieslijk is van alle, in het algemeen als voor ons, ik meen zelfs dat gesteld zou kunnen worden dat wij alleen of in het bijzonder dit deel zijn.[62]

58 *Politica* 1337a1-2
59 *Politica* 1334b13-29
60 *Politica* 1252a32-33
61 *Politica* 1254a35-1254b9
62 Aristoteles, *Protrepticus*, p. 34, 41.27-42.4. Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* VII, 41.24-43.5

Het punt dat de klassieke denker wenst te maken, is dat alleen wanneer de rede de teugels in handen heeft, het de mens als geheel goed vergaat. [63] De rede kan de ideale hiërarchie en harmonie tussen lichaam en ziel, tussen de lagen van de ziel en tussen de verscheidene goeden (waarden), inzien. Zodat de ware (hiërarchische) zielenstructuur verwerkelijkt kan worden. Dit dus in tegenstelling tot al die andere (primitieve) verhoudingen en ordeningen in de ziel, waarin de rede niet leidt, doch naast, of zelfs onder het bewind van de strevingen en emoties wordt gesteld.[64]

Wat heeft het voorgaande ons in grondlijnen bijgebracht? In elk geval dat volgens Aristoteles, vanuit de ethiek en psychologie bezien, een grote tweedeling bestaat in de ziel. Een tweedeling tussen rede (*logos*), respectievelijk het redeloze (*alogos*). Dat laatste staat voor de dierlijke zielslaag die strevingen en emoties bevat.[65] Zoals we hebben gezien dient de rede te regeren over het streven. In deze klassieke visie is alles wat dit ultieme doel helpt realiseren op redelijke wijze, goed. Terwijl alles dat dit belet, belemmert, vertraagt of frustreert, slecht is. Dit beeld impliceert ook dat het goede een objectieve maatstaf is, en dus niet gelijk staat aan wat deze of gene persoon (subjectief) ziet of aanvoelt als goed. Dat laatste is daarom slechts schijnbaar goed (waardevol).

In het volgende zullen we de beide genoemde delen in de ziel van naderbij bestuderen. We zullen dus kijken naar het strevende deel alsook naar het intellectuele. Ons afvragend hoe de rede praktisch gezien de scepter in handen kan krijgen, die ze volgens de klassieke visie *behoort* te krijgen.

---

63 Eén van de argumenten waarmee Aristoteles duidelijk wil maken dat de rede dient te heersen over het streven is bekend komen te staan als het functieargument. Aristoteles stelt daarin dat alles wat bestaat een eigen specifieke functie heeft. Zoals een schoenmaker een eigen taakuitoefening kent, zo zal ook de mens een eigen functie bezitten. De taak van de mens kan niet gelegen zijn in leven, zegt hij, want dat zou die dan delen met de planten. Waarneming evenmin, want dat deelt de mens met de dieren. Wat overblijft is een actief leven volgens de rede (NE 1097b30-1098a8). Wat ook zij van dit argument op zich, als we dit betrekken op de onderscheidingen en de opbouw van de ziel, dan zien we dat het functieargument in wezen berust op de gedachte dat de natuur niets voor niets doet. Dus dat het eigene van de mens, de rede, het belangrijkste is wat de zielsvorm van de mens betreft. Het activeren van die zielslaag moet dan wel van essentieel belang zijn voor de voltooiing van het menszijn. Voor ons modernen is het wellicht vruchtbaarder om deze materie vanuit de andere kant te benaderen. Dus vanuit het voelende en denkende subject zelf. Dat subject ervaart het ontwikkelen van de rede als een intrinsiek waardevolle activiteit. Eenieder die een kind krijgt kan beamen dat men hoopt dat het kind ook intelligent is naast lief en compassievol. Eenieder prefereert ook meer dan minder intelligentie voor zichzelf. Existentieel gezien is intelligentie dus een doel en goed.

64 Elders in de *Politica* trekt Aristoteles hieruit de conclusie dat de beste gesteldheden van de ziel dus ook waardevoller zijn dan die gesteldheden van het lichaam, en wel in die mate waarin ook de ziel waardevoller en kostbaarder is dan het lichaam. De goeden van het lichaam zijn uiteindelijk ook verkieslijk met het oog op het welzijn van de ziel (*Politica* 1323b12-b20). Dit wordt voor ons inzichtelijker als we denken aan gevallen waarin een persoon geestelijk dermate is vervallen, dat we vinden dat de kwaliteit van het (geestelijke) leven niet meer voldoende is.

65 In dit laatste redeloze aspect van de ziel is ook de plantaardige zielslaag thuis. Deze blijft echter vanuit ethisch perspectief bezien buiten beschouwing. Dit omdat de rede, volgens Aristoteles, geen invloed uit kan oefenen op de met de plantaardige zielslaag samenhangende autonome processen als groei, de bloedsomloop, spijsvertering en wat dies meer zij. Men zou tegen kunnen werpen dat de deugd der matigheid terdege invloed kan uitoefenen op dergelijke lichamelijke gesteldheden en bewegingen. Dat is waar, maar die invloed is dan alsnog indirect, dus slechts gemedieerd door het streven. Bijvoorbeeld door matig te eten en goed te kauwen verloopt de spijsvertering beter.

2.3 Een blik op het strevende gedeelte in de ziel

Laten we een globale blik werpen op het *strevende* deel in de ziel. Want dat is waar de hartstochten vandaan komen die onder het gezag van de rede gesteld dienen te worden. Het streven, in het Grieks *orexis*, hebben we gezien, blijkt te behoren tot de dierlijke zielslaag. Dus tot de niet-redelijke laag die met onze primitieve dierlijke natuur gegeven is.

Dit eigenaardige woord *orexis,* dat Aristoteles zelf gemunt lijkt te hebben, is afgeleid van het werkwoord *oregein*. Dat 'uitstrekken' betekent. In de mediale vorm *oregesthai,* leidt dit tot de betekenis 'zich uitstrekken'. Bezien van binnenuit de ziel kunnen we het streven dan ook typeren als een actieve gerichtheid die ons naar dingen buiten de ziel geleidt. En ons daarnaar doet grijpen. Of ons doet reiken om een uitwendige stand van zaken naar onze hand te zetten. Of ons zelfs in een soort reflexbeweging ertoe beweegt iets aan onszelf te veranderen.[66] Deze laatste vorm van streven, zo hebben we gezien, speelt een cruciale rol in de zelfverwerkelijking van de mens. Want die bestaat uit bepaalde interne goeden/gesteldheden van lichaam, doch vooral ook van de ziel.

Volgens de leerling van Plato valt het streefvermogen, als gezegd, uiteen in drie soorten. Het gaat dan om (I) de begeerte (*epithumeia*), (II) geestdrift/ temperament (*thumos*) en (III) het rationele streven (*boulesis*). De *boulesis* vormt hierbij een bijzonder verschijnsel. Dit betreft die vorm van streven die op de een of andere wijze voortvloeit uit de beraadslagingen van de rede. De beide andere streefvormen, de begeerte en de geestdrift, horen daarentegen thuis in het dierlijke *cum* redeloze zielsgedeelte. We ontwaren dus ook in het streven zelf, de eerder geopperde dichotomie tussen de rede en het redeloze. Alleen, zo merken we dan op, gaapt er dankzij de *boulesis*, het streven dat zelf rationeel is, geen onoverbrugbare kloof meer tussen deze twee zielscontinenten.

Dit rationele streven, de *boulesis*, vormt een juiste vorm van streven, zegt Aristoteles, dan, en slechts dan, indien dit voortkomt uit een rede die voortreffelijk werkt. De klassieke denker noemt de voortreffelijkheid van zulk een praktische rede: de prudentie (*phronesis*). De prudente mens heeft inzicht in de ware en juiste doelen voor de mens met het oog op het menselijk geluk. Omdat het goede nochtans alleen in concreet handelen gerealiseerd kan worden, ziet de prudentie dus ook toe op beraad omtrent wat de juiste middelen zijn om de juiste doelen/goeden te verwerkelijken.[67] Het rationele streven, de *boulesis*, heeft derhalve zowel betrekking op de juiste algemene doelen, als op de gepaste concrete middelen daartoe.

66 Pearson 2016, p. 19-20; In het navolgende zullen we zien dat Aristoteles ook wensen schaart onder het begrip streven, zoals bijvoorbeeld de wens dat het Nederlands elftal wereldkampioen wordt. Dus een vorm van hoop onder dat begrip laat vallen ten aanzien van standen van zaken waar we zelf weinig of geen invloed op (kunnen) hebben.

67 *NE* 114215-b30; *NE* 1142b35; *NE* 1141b20-23, *NE* 1143a29

Welnu, we zagen dat er naast het rationele streven ook twee andere streefvormen bestaan. Elk van deze, de geestdrift/het temperament (het ego) en de begeerte, zijn algemene streefvermogens waarin zich uiteenlopende en zelfs tegengestelde emoties voordoen. De *boulesis* daarentegen is het streefvermogen dat, zoals we zagen, ontspringt aan de rede zelf. De rede en dus ook de *boulesis* richten zich vanuit de eigen aard idealiter op het ware en waarlijk goede. De taak van de *boulesis* is om de emoties die komen en gaan in goede banen te leiden.

Wat we in dit kader niet mogen vergeten is dat de ziel volgens Aristoteles in beginsel in de greep is van een primitieve zielsordening. De dierlijke strevingen en de daarin opwellende emoties zijn immers vanaf onze geboorte reeds actief. Zij heersen dus in beginsel over de ziel. Als de emoties van de geestdrift (het ego), zoals de woede, machtszucht, partijdigheid en eerzucht, de vrije hand krijgen volgt de verwoesting van veel goeds. Hetzelfde geldt voor de emoties vanuit de begeerte, die zich als een bezetene kunnen verlustigen op al het genotvolle. Dit niet alleen met betrekking tot eten en drinken, maar ook met name als het op erotische gemeenschap aankomt. De mens heeft vanuit zijn dierlijke aanleg dus een hang naar mateloos zinnelijk genot dat veel goeds kapot kan maken, zoals onze gezondheid en onze relaties met anderen. Dergelijke ongetemperde strevingen zijn dus destructief.[68] Zodoende belemmeren beide dezer streefvormen in ongeleide vorm het menselijk floreren.[69] De emoties uit deze beide streefvormen dienen dan ook aan banden te worden gelegd. Dat is, als gezegd, de taak van de rede. We zullen nu echter zien dat de rede deze taak via haar vizier, de rationele wil (*boulesis*), dient te realiseren.

De rest van dit hoofdstuk vormt in wezen een onderzoek naar het antwoord op de vraag hoe de rede deze kroon kan verwerven. We gaan eerst verder in op de genoemde streefvermogens. In dit kader is het van belang dat Aristoteles in de *NE* aangeeft dat er in het strevende deel drie soorten verschijnselen bestaan, (I) vermogens (δυνάμεις), (II) emoties/passies/hartstochten (πάθη) en (III) houdingen (ἕξεις).[70] Om dit algemeen strevende deel dus beter te kunnen begrijpen, zullen we in het volgende onder andere na moeten gaan wat precies het verband is tussen deze drie zielsverschijnselen, enerzijds, en de streefvormen der begeerte, geestdrift

68 *Politica* 1267b4*; NE* 1109a15; Ook het tegenovergestelde is waar, we hebben vanuit deze streefvormen en emoties ook de neiging om alles wat ongemakkelijk, onbehaaglijk, dus dat wat pijnlijk is in de breedste zin des woords, te vermijden. Terwijl persoonlijke groei in ons karakter, en vele goeden in het leven, alleen met ongemak en moeite gepaard gaan. Zoals Rumi zegt, 'als je geïrriteerd raakt door iedere wrijving, hoe wil je jouw spiegel dan gepolijst krijgen." Ook deze vermijdende neiging tegenover pijn en ongemak vormt dus een beletsel voor het verwezenlijken van het menselijk goede.

69 Emoties zijn in wezen alle zielsaandoeningen die met pijn en genot gepaard gaan (Zie boek II van de *Retorica* en bijvoorbeeld *De Anima* 403a16-17 en de *NE* 1105b20-22). Woede, medelijden, schaamte, droefheid, verveling, zijn, als we hier zelf even op vermogen te reflecteren, inderdaad emoties die onbehaaglijk aanvoelen. Dus het zijn emoties die gepaard gaan met enige vorm van pijn, onlust of ongenoegen in de breedste zin des woords (*De Anima* 431a8-16). Blijheid, durf, bevrediging en liefde, daarentegen, zijn de aangename tegenhangers. We komen overigens later in het hoofdstuk nog uitgebreid hierover te spreken.

70 *NE* 1105b20; *EE* 1220b10-20;1220b34-35 zie ook *Metafysica* 1048a8-15;

en *boulesis*, anderzijds.[71]

Om te beginnen dienen we in te zien dat de begeerte, geestdrift en *boulesis* (I) vermogens (δυνάμεις) zijn. De stichter van het Lyceum geeft aan dat vermogens de redenen zijn dat we überhaupt (II) emoties kunnen ervaren.[72] Zelfs tegengestelde emoties, als gezegd.[73] Zo kan bijvoorbeeld uit de geestdrift/het temperament, zowel de emotie liefde als haat, woede als bedaardheid, schaamte en schaamteloosheid, durf en angst, ontspringen.[74] Alleen het streefvermogen van de *boulesis* lijkt, zoals we zagen, een bijzonder geval te zijn. Daaraan ontspringen geen eigenlijke emoties, maar vloeit een redelijk streven voort dat andere bestaande emoties van een bepaalde maat en vorm kan voorzien. We zullen dus in wat volgt alle drie de door Aristoteles geopperde streefvermogens een voor een nalopen. We doen dit *top-down*, dus te beginnen met de *boulesis.*

2.3.1 De boulesis/het rationele streven

In *de Anima* zegt Aristoteles het volgende over de *boulesis*:

"*Boulesis ontspringt in het redenerende deel van de ziel, begeerte en geestdrift in het redeloze gedeelte, zodat als we deze driedeling van de ziel accepteren, er in elk deel streving zou zijn*."[75]

Alsmede:

"*Boulesis is een vorm van streving, en als iets dankzij een redenering in beweging gebracht wordt, is dat ook dankzij de boulesis*."[76]

71 *De Anima* 414b2; *De Motu Animalium* 700b22; *EE* 1223a25-27; *Retorica* 1369a1-7;
72 *EE* 1220b15
73 *NE* 1105b24, 1106a8, *NE* 1129a13-16
74 *NE* 1103b19-20
75 *De Anima* 432b2-8
76 *De Anima* 433a24; Het wordt ons aan de hand van opgemelde citaten duidelijk dat de bron van de *boulesis* veeleer in het rede gedeelte der ziel gezocht moeten worden. Aristoteles vereenzelvigt deze *boulesis* zelfs met het handelen vanuit het redenerende deel (*dia logismon*) (*Retorica* 1369a1-7). Elders lijkt de filosoof zichzelf tegen te spreken als hij zegt dat *boulesis* (enkel) een vorm van streven is, terwijl de *prohairesis* zowel een element van denken als streven zou belichamen (*Bewegingen bij Dieren* 700b22-23). Waarmee het accent bij de *boulesis* dan richting een strevenskarakter verschuift. In de *Politica* benadrukt hij dit nogmaals als hij iets opmerkelijks zegt over dat kinderen geestdrift, *boulesis* en begeerte vanaf de geboorte bezitten, terwijl het redeneervermogen en het intellect gaandeweg ontwikkeld worden (*Politica* 1334b21-27). We ontwaren weer ambivalentie in zijn denkbeelden. In de *boulesis* ontwaren wij in elk geval, zo mogen wij concluderen, het in elkaar schuiven van de twee continentale platen van de ziel, die van rede en het streven. In het verlengde van deze constateringen dienen we de woorden uit de *NE* te begrijpen, waarin Aristoteles zegt dat redeloze wezens geen *boulesis* en *prohairesis* bezitten, ofschoon zij wel vanuit drift en begeerte handelen. Het is overigens ook nuttig om op te merken dat de *boulesis,* ook hier weer, in een nauwe relatie wordt geplaatst met *prohairesis*, waarover zo dadelijk meer (*NE* 1102b29-1103a4; 1111b20).

We zouden de *bouelesis* het beste kunnen omschrijven als een zielsverschijnsel dat in de schemering van de rede en het streven ontstaat.[77] Een fenomenologisch uitstapje lijkt mij hier op zijn plaats. We kennen allen het gefluister van dat verstandig stemmetje, en het daarmee gepaard gaande streven in ons, dat ons tracht te bewegen tot de dingen die wij eigenlijk goed vinden.[78] Soms blijkt dit verstandig stemmetje ook te zwak, en dan verliest het in ons van de begeerte of de geestdrift. Andere keren kan het krachtig genoeg zijn om ons tot het verstandige aan te zetten, ondanks het verzet van de sensuele strevingen. In al die laatste gevallen vertaalt het praktische denken zich dus in een voldoende krachtig *rede*streven. Dit is de kracht van de *boulesis*. De echo van de rede die weergalmt in het streven. Om de aard en functie van de *boulesis* beter te begrijpen dienen we eigenlijk eerst een blik te werpen op de overige streefvormen. Laten we ons licht daarom achtereenvolgens over de begeerte en de geestdrift schijnen.

2.3.2 De begeerte

De term 'begeerte' heeft in het werk van Aristoteles meerdere betekenissen. Hiervan dienen wij twee helder te onderscheiden, zodat enige betekenisverschuiving ons niet in verwarring brengt. In de eerste, bredere, betekenis staat de term begeerte voor het algemene streefvermogen waar zowel de tegengestelde emoties der lusten als onlusten aan ontspringen.[79] Anderzijds heeft het woord 'begeerte' een engere betekenis, waarin het slechts verwijst naar de emotie van de lust. Dus naar het verlangen naar genot.[80] Wij zullen ons in het vervolg concentreren op het wijdere begrip.

---

77 De filosoof loopt met dit *boulesis* begrip nochtans tegen de grenzen van de platoonse zielsverdeling aan. De *boulesis* lijkt immers zowel in het *alogos* als het *logos* gedeelte van de ziel thuis te horen. Ditzelfde probleem doet zich voor ten aanzien van de het waarnemingsvermogen als het voorstellingsvermogen, zegt Aristoteles. *De Anima* 4432a30-432b1

78 De *boulesis* is niet hetzelfde als de *thumos*. In sommige gevallen voelen wij immers de woede opborrelen. Bijvoorbeeld zodra iemand die wij niet kennen, ons in de trein, (terecht) aanspreekt op minder sociaal gedrag. Op datzelfde moment probeert dat redelijke stemmetje, dat redelijke streven, de opwellende woede te bedwingen. Dit zodat degene die ons terechtwijst correct en redelijk bejegend wordt. De *thumos* kan de *thumos* zelf echter niet bedwingen. Dit moet dus wel door het rationele streven gebeuren. De *boulesis*, die in dit geval dus de beteugelaar van de woede is, moet dus wel een andere streving zijn dan de *thumos*. Dit soort voorbeelden horen bij wat Aristoteles de *enkratische* persoon noemt. Personen waarbij, ondanks het voelen van de verleidingen en emoties in de verkeerde richting, toch de koers van de *logos* en *boulesis* wordt gevaren, maar waarbij de harmonie tussen het streven en de rede delen nog niet aanwezig is.

79 *Topica* 126a9-10

80 Er valt nog een derde betekenis van begeerte te onderscheiden. Dit betreft de meest omvattende. Aristoteles definieert deze derde betekenis als *"een streven naar wat aangenaam is" (Retorica* 1370a16). Het handelt zich bij dit begrip dus nog steeds om het aangename en genotvolle dat wordt begeerd. Maar ditmaal ziet de begeerte niet louter toe op het zintuig van de tast- en smaakzin, of geuren die hiermee samenhangen. Want, zo geeft de filosoof terecht aan, we kunnen ook genieten van activiteiten van de andere waarnemingsvormen, alsmede van de verdere zielsvermogens, en eigenlijk van alles dat de negatie is van dwang en inspanning. Bijvoorbeeld van zien, horen, ruiken (*Waarneming en het waarneembare* 443b20-30), bezitten van gezondheid (*NE* 1111a31), weelde en winst (*NE* 1147b29-31, 1148a25-26) alsmede van mooie herinneringen en verwachtingen, van het gegevieren en ergens voortreffelijk in zijn, van eer en aanzien (*NE* 1117b28), verwondering, kennis (*NE* 1111a31), inzicht, vriendschap, het nobele (*NE* 1105a1), en goede in het algemeen, iedere karakterhouding (*NE* 1113a31), alsmede, zoals gezegd, ontspanning, gelach en spel. Eigenlijk van alle voorwerpen van bewuste keuzes *(NE* 1105a1). Kortom, we kunnen alles begeren wat in deze ruime zin aangenaam is (*NE* 1173b16-35; *Retorica* 1370a16-1372a3). Deze derde, zeer ruime, betekenis van begeerte, die gericht is op al het genotvolle, zullen wij in het vervolg buiten beschouwing laten. Omdat

De begeerte als streefvermogen strekt zich uit over de emotie van aantrekking en afkeer, gepaard gaande met voorwerpen van spijs, drank, seks en lichamelijke ontspanning.[81] De betreffende lichamelijke lusten en onlusten staan immers in relatie tot de lichamelijke tastzin, dus tot het proeven en de aanraking.[82]

Genot, zegt de filosoof, is een emotie, oftewel een aangename gewaarwording. Genot is mede gelegen in hoe iets ons aandoet, of in de voorstelling van hoe het ons zal aandoen.[83] Pijn is daarentegen een onlust. Zo merken we in honger, dorst en de begeerte naar mingenot eerst een onlust op. Een tekortkoming in onze natuurlijke toestand, die ons ernaar doet verlangen die onlust weg te nemen.[84] Genot, daarentegen, is een soort verkwikking en herstel vanuit die tekortkoming. In de verkwikking, de ontlasting, de ontspanning, het wegvallen van de onlust, doet zich dus het lichamelijk genot voor.[85]

deze, in elk geval in extensie, gelijk is aan het streven in het algemeen. Het kenmerkende aan het streven is immers dat deze gericht is op het goede. Wij zijn echter op zoek naar een beter begrip van de begeerte als één der drie genoemde ondersoorten van dit algemene streven. Dit teneinde beter te begrijpen hoe de heerschappij van de rede over het sensuele streven zich kan nestelen.

81 *De Anima* 434b19-25; Pearson 2012, p. 100

82 De tastzin dient volgens Aristoteles ter overleving van een wezen in de zin van zelfbehoud als enkeling of als soort.

83 *Retorica* 1370a27

84 Interessant is in dit kader tevens dat de eerdergenoemde derde betekenis van begeerte, in de voetnoot hierboven, toeziet op alle overige zintuigen en zielsvermogen en dus op het welzijn van het levend wezen (*De Anima* 434b24, *NE* 1147b25-31). Dat welzijn is dan, zoals we eerder al hebben benoemd, gelegen in de voltooiing van de natuur van het betreffende wezen. Die voltooiing en ontvouwing gaat dus ook gepaard met genot (*NE* 1169b34-35, 1153a1-5). Het goede leven is derhalve eveneens een genotvol leven. De genietingen die horen bij het vervullen van deze verdere waarnemingsvormen en voortreffelijkheden van de ziel, noemt Aristoteles dan ook het genotvolle zondermeer. Deze meer verheven zielsvervullingen gaan namelijk niet eerst gepaard met een pijn dat volgt op een tekortkoming van de natuurlijke toestand, zoals dat bij lichamelijke genietingen wel het geval is. Dorst komt bijvoorbeeld voort uit een gebrek. De aanvulling daarvan zorgt voor genot. Het genot bij het vervullen van de hogere zielsvermogens, zoals bij wiskundige kennis, kent echter niet eerst zulk een pijn en tekortkoming (*NE* 1152b35-a1-5). De genietingen die met de lichamelijke begeerten gepaard gaan zijn daarom ook slechts genietingen in bijkomstige zin, volgens de filosoof. Want genietingen in eigenlijke zin zijn die welke in zichzelf genotvol zijn, zonder dat die samengaan met het wegvallen van pijn.

85 Stel dat we het onaangename gevoel van dorst gewaarworden op een verzengende zomerse dag, en daarbij een lekker glas koud water klaar zien staan. Waarbij wij ons de voorstelling maken van hoe dit ijskoude water langs onze keel zal afglijden en onze dorst zal lessen. Het is in deze verbeelding, dit vooruitzicht van de genotsbelofte, in het weghalen van de onlust van de dorst, dat we het drinken ervan begeren. In dit begeren van het glaswater is dus eerst een gewaarwording van de onlust vervat. In de voorstelling van het glaswater, en het daaropvolgende streven het te drinken, kleeft overigens tevens een oordelend aspect. We beoordelen, en menen, dat het glaswater onze dorst zal lessen, en vanuit die overtuiging begeren wij het drinken van het glaswater als iets genotvols en lustvols. Dus vanuit de begeerte als emotie, schijnt het glaswater ons toe als iets goeds, als iets waar we jacht op moeten maken. Water fungeert louter om de natuurlijke behoefte te lessen en dus de afwijking van de natuurlijke toestand te herstellen. Water heeft vanuit zichzelf immers weinig smaak. Zodra we spijs en drank nochtans naar de oneindige menselijke en persoonlijke voorkeuren bereiden, bijvoorbeeld door het zoeter te maken, wordt de neiging om teveel tot ons te nemen des te groter. We hellen dan, zoals gezegd, vanuit onze dierlijke zielslaag al snel naar het zoete en genotvolle teveel.

Idealiter zou de begeerte zich dus dienen te richten op de gepaste verkwikking en ontspanning. De begeertes naar lust zijn echter onbepaald en daardoor potentieel oneindig. Elk van de begeerten naar spijs, drank, lichamelijke ontspanning en seks kan immers ontelbaar vele vormen aannemen.[86] Het gevaar is dat we vanuit ons sensuele streven, dat een sterke hang vertoont naar genot, te veel nemen van die oneindige en lustvolle voorwerpen der begeertes. Deze onmatigheid is slecht, zowel voor onze gezondheid alsmede met het oog op de menselijke karakter-ontvouwing. De begeerte als emotie doet ons dus neigen naar alles wat genotvol is. En houdt ons af van alles wat gepaard gaat met onlust en ongemak.[87]

Deze begeerte naar genot dient dus getemperd en omgebogen te worden, mede door de goede onlusten op te zoeken en te accepteren. De begeerte is echter niet in staat om zichzelf te temperen, zichzelf een maat op te leggen en de mens aan te sporen tot groei dat in ongemak en onlust te vinden is. Die maat moet van buiten komen en opgelegd worden. Dit is de functie van de *boulesis*, als vizier van de rede. Dit laatste is overigens niet alleen voor de begeerte zo, maar geldt ook voor het temperament.

2.3.3 De geestdrift/het temperament

Over de geestdrift/het temperament[88] lijkt Aristoteles relatief weinig te zeggen.[89] We zullen dus links en rechts zijn gedachten bijeen moeten zien te sprokkelen. Geestdrift of temperament is de vertaling van het Griekse *thumos* (θυμός). De Romeinen vertaalden het met *fortitudo,* dat zoveel betekent als sterkte, kracht en manhaftigheid. Schrijver dezes heeft, zoals blijkt, gekozen voor *geestdrift* en temperament, doch 'zielenvuur' en 'felheid' behoorden eveneens tot de mogelijkheden, ook de term 'het ego' is vaak toepasselijk.

Wat is dit temperament precies? Het vormt een categorie voor de strevingen die niet *per se* redelijk zijn maar tegelijkertijd ook niet gericht zijn op het verwezenlijken van lustvolle lichamelijke genietingen. Het vormt dus een derde categorie voor het verklaren van menselijke handelingen.

Wellicht is het verstandig om ten aanzien van de geestdrift eveneens te beginnen met een conceptuele verheldering. Ook bij het woord geestdrift/ temperament ontwaren we een gebruik dat wijst op een ruime betekenis, die staat voor (I) een algemener temperamentvol streefvermogen waaraan tegengestelde

86 *Politica* 1267b4

87 *NE* 1118b3-5 Vandaar dat Aristoteles zegt dat wij ons van nature eerder aangetrokken voelen door genot, en derhalve meer geneigd zijn tot onmatigheid *NE* 1109a15

88 *De Anima* 414b2, 432b3-7, *NE* 1111b11b25-31, *EE* 1223a26-27, *Retorica* 1369a1-4, *Motu Animalium* 700b22, *Sense and Sensibilia* 436a9. Pearson 2016, p. 111

89 Pearson 2016, p. 111

emoties ontspringen. Denk hierbij aan emoties als woede[90] en tederheid, liefde[91] en haat[92], vriendschapsgevoel[93], vreugde en verdriet, durf en angst,[94] liefde voor eer, ambitie of macht[95], drang naar vrijheid[96], en de liefde voor het zelf en anderen, alsmede de tegendelen van deze.

Ook de *thumos* heeft een tweede betekenis, een enger begrip, waarin het staat voor een specifieke (II) hartstocht, namelijk die van de woede. Aristoteles gebruikt *thumos* in deze enge zin vaak als inwisselbare term voor *orgê*. Dit woord kan immers eveneens vertaald worden met woede.[97] Aan de *thumos* in brede zin ontspringt dus ook de emotie woede (*orgê*), oftewel de *thumos* in enge zin. Aristoteles definieert de emotie van de *orgê*, als:

"…een met pijn gepaard gaand streven tot openlijke wraakneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of van een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten".[98]

In zulke gevallen van woede vlamt het zielevuur ogenblikkelijk op. Zelfs zodanig dat er soms geen houden meer aan is.

Dat deze emotie op zijn beurt verwantschap vertoont en in verband staat met de andere emoties die voortkomen uit de geestdrift, zoals liefde, haat[99], schaamte, durf, vriendschap, eerliefde, en wat dies meer zij, lijkt mij zonneklaar. De liefde voor eer, bijvoorbeeld, is niets anders dan de zoektocht naar erkenning dat men

90 *Topica* 1261a10; Als de *orgê,* evenzo als de φόβος, tot ontstaan komen in de *thumoeides*/*thumos,* dan kan de hierin gebruikte brede *thumoeides*/*thumos* betekenis nimmer vereenzelvigd worden met de betekenis van *orgê*. Want die ruime betekenis van *thumos* is omvattender dan een der emoties die daarin ontstaan. Sommige vorsers hebben dit onderscheid tussen *thumos* als algemeen streefvermogen, respectievelijk, als emotie, niet ingezien. Voor hen is geestdrift hetzelfde als woede. Zij moeten zich daardoor in allerlei bochten wringen door passages zoals die uit de *Topica,* waarin er gewag van wordt gemaakt dat ook de angst zich in de *thumoeides* bevindt. Hetzelfde gebeurt ook in het kader van de emotie der vriendschap en dat van de liefde tot heersen, die volgens passages in de *Politica*, in het vermogen van de *thumos* ontstaan.

91 In de *Politica* brengt Aristoteles te berde dat *thumoeides* nodig is in een bevolking omdat *thumos* vriendelijkheid is, daar de *thumos* de hoedanigheid en het vermogen (*dunamis*) is waardoor wij liefde voelen. Het rijmt met onze interpretatie dat hier eerst gesproken wordt van *thumoeides* en voorts van *thumos*, waarbij dit laatste wordt omschreven als een *dunamis*; *Politica* 1327b40-1328a.

92 *De Anima* 403a17-18

93 *Politica* 1327b39-1328a5

94 *Topica* 1261a11, *De Anima* 403a17-18

95 *Politica* 1328a6

96 *Politica* 1328a6

97 Zie bijvoorbeeld *EE* 1230a22-24, 1369a1-4 en 1369a7, *NE* 1135b25-29, *Retorica* 1369a1-7. Zie ook de bespreking van Pearson hieromtrent: Pearson, 2016, p. 112-115. Aristoteles gebruikt de woorden *thumos* in enge zin en *orgê,* als inwisselbare termen, zo gaf ik al aan. Geheel in lijn met deze laatste observatie zien we dat hij in de *EE* hieraan toevoegt dat *thumos* pijn impliceert, doch ook een element van genot herbergt, aangezien *thumos* de hoop van wraak in zich draagt (*EE* 1229b31-32, 1231b6, 1231b15). Deze omschrijving van de *thumos* komt haarfijn overeen met die van de woede (*orgê*) uit de *Retorica*. We hebben dus met de opgemelde definitie uit de *Retorica,* ook de definitie te pakken van (II) de *thumos* als specifieke emotie. Ergo, de *thumos* in enge zin staat voor de emotie woede (*NE* 1117a9, *EE* 1229a21).

98 *Retorica* 1378a33

99 *NE* 1327b40-1328a1

ergens voortreffelijk in is.[100] De woede daarentegen komt voort uit de ontkenning door anderen van deze nagestreefde erkenning van voornaamheid.[101]

De liefde als emotie ontstaat, als gezegd, ook in de geestdrift. Liefde en vriendschap binden mensen aan ons. Mensen worden daarmee in ons gevoel, en onze voorstelling, een onderdeel en verlenging van onszelf. Woede ontstaat echter, zo zagen we, ook daar waar men de dierbaren en geliefden van iemand geringschat of schade wil toebrengen. De woede als emotie lijkt dus te fungeren als een beschermingsdrift van wat de liefde tot het eigene en zijne heeft gemaakt.

Deze genoemde emoties die ontspringen vanuit dezelfde geestdrift liggen dus in elkaars nabijheid, en beïnvloeden elkanders komen en gaan.[102] Wellicht zouden we kunnen zeggen, alle inzichten samennemend en ietwat vrij interpreterend, dat de geestdrift de emoties van de liefde voorbrengt waarmee de belangen van het 'ik' zich verbreden tot een 'wij'. Maar dat het ook die emoties voortbrengt die noodzakelijk zijn voor het waarborgen van de erkenning en veiligheid van dit 'wij' ten opzichte van alle externe en destructieve krachten.[103]

In de geestdrift bestaat een hang naar het eigene, dus naar partijdigheid, zelfliefde, dominantie en eerzucht. De mens is vanuit de geestdrift immers op zoek naar erkenning, aanzien en prestige, voor alles dat tot het zijne behoort. Tegenwoordig spreken we dan over 'het ego'. Hier zien we dat de geestdrift/het temperament vanuit zichzelf neigingen naar onrecht en onbillijkheid vertoont. Neigingen die correcties behoeven.

Als we vanuit dit laatste punt ook nog specifiek kijken naar de emotie der woede, dan wordt duidelijk dat de ontvlambare en overhaaste aard ervan veel kapot kan maken. Eenieder hoeft maar terug te denken aan momenten waarin hij of zij dingen heeft gezegd of gedaan in een driftbui die onnodig grievend en kwetsend zijn. Dit doet zich vooral voor bij mensen die wij temperamentvol noemen.

Dit streefvermogen -en de emotie der woede daarin- heeft dus behoefte aan maat en beteugeling, zodat de destructieve neigingen ervan onder controle komen. Uiteraard kan ook de *thumos* niet zichzelf de maat nemen. Vandaar dat de *thumos* als zielsvermogen, met zijn partijdige en narcistische neigingen, onder het gezag van de *boulesis* gesteld dient te worden.

---

100 *NE* 1095b24-31

101 Hooghartige (*thumikoi*) en heetgebakerde (*oxuthumoi*) mensen, zegt Aristoteles in de *Retorica*, als het om jeugdige mensen gaat, zijn geneigd hun *orgê* en *thumos* te volgen vanwege hun liefde voor eer. Ze raken ontzet als ze menen onrecht aangedaan te zijn. *Retorica* 1389a9-11, *Politica* 1328a14-16

102 Zie voor een vergelijkebare notie *Politica* 1328a1

103 Waarbij 'het zijne' hier uit verschillende nauwere en bredere kringen kan bestaan. Te beginnen met het zelf en zijn gezin, vrienden, familie en verdere kringen, tot aan de kring van de polisgemeenschap en wellicht de mensgemeenschap (*NE* 1142a9-11).

2.3.4 Emoties

We zijn nog steeds verder af aan het dalen in het strevende gedeelte van de ziel. Reden hiervan is dat we inzichtelijk willen maken waarom de klassieke denker meent dat de zelfverwerkelijking van de mens gelegen is in de realisatie van een ideale hiërarchische structuur daarin. Die waarbij de rede heerst over het streven. We hebben in dit streefgedeelte van de ziel inmiddels drie vormen van streven ontdekt. En tevens gezien dat de redeloze vormen hiervan vragen om een redelijke maat vanuit het rationele streven (*boulesis*). Om een nog beter beeld te krijgen van de strevingen dienen we deze nog, zoals eerder aangegeven, specifieker te bekijken vanuit de emoties (*pathê*) en de houdingen (*hexeis*). Dat de emoties beteugeld dienen te worden door de *boulesis* is ons inmiddels duidelijk. Maar wat zijn emoties eigenlijk? En hoe dient de *boulesis* de emoties onder controle te brengen? Aristoteles heeft echter geen groots en geheel uitgewerkte theorie van de emoties nagelaten. Zijn inzichten zullen hier en daar moeten worden verzameld.

In het strevende aspect van de ziel bevinden zich de gevoelens (τὰ πάθη), oftewel, zoals we ze ook wel trachten te noemen, emoties, passies, hartstochten.[104] Voorbeelden hebben we gezien. De klassieke denker noemt begeerte (ἐπιθυμία)[105], woede (ὀργὴ), medelijden, schaamteloosheid, verontwaardiging, durf, angst, vreugde, verdriet, wedijver, mildheid, liefde, haat en wat dies meer zij.

We hebben hiervoor gezien dat emoties ontstaan in de twee eerder besproken streefvermogens van de begeerte en geestdrift.[106] Als het streven in het algemeen een oceaan is, zijn de streefvermogens van de begeerte en geestdrift de zeeën. De emoties op hun beurt zijn dan de deiningen in die zeeën. Zo kunnen we, als aangegeven, tegengestelde emoties, als angst en durf, boosheid en vreugde, medelijden en verontwaardiging, haat en liefde, zien als golven die komen en gaan. De *boulesis* is dan meer te beschouwen als de noordenwind die vanuit de rede waait. De wind die de deiningen kan aanwakkeren of temperen, al naargelang wat volgens de rede het juiste is op dat moment.

Wellicht is het op zijn plaats om iets langer te verwijlen bij de algemene definitie van emotie die Aristoteles geeft in de *Retorica*:

"Gevoelens zijn aandoeningen waardoor mensen een ommekeer doormaken en daardoor tot verschillende oordelen komen, die gepaard gaan met pijn en genot."[107]

---

104 Ik zal deze begrippen in het vervolg als synoniemen gebruiken.

105 De begeerte in engere zin wordt door Aristoteles onder de banier der emoties geschaard. Het gevoel van honger, dorst of de begeerte naar seks behoren derhalve tot de πάθη. *NE* 1105b20-22, 1118B8, *De Anima* 414b13

106 Aristoteles noemt het streefvermogen waarin bepaalde samenhangende emotionele aandoeningen rijzen en verdwijnen overigens ook wel 'het emotionele deel' (τῷ παθητικῷ μορίῳ).

107 *Retorica* 1378a21-23; zie ook *EE* 1220b10-15

Emoties zijn, volgens de peripateticus, in wezen alle zielsaandoeningen die met pijn en genot gepaard gaan.[108] Woede, medelijden, schaamte, droefheid, verveling zijn, als we hier zelf even reflecteren, ook inderdaad emoties die met pijn gepaard gaan. Blijheid, durf, bevrediging en liefde, daarentegen, zijn de tegenhangende genotvolle en behaaglijke emoties.[109]

Met pijn wordt door Aristoteles gedoeld op alle vormen van onlust, onbehaaglijkheid en allerhande onaangenaamheden die onze ziel kan ervaren. Dus niet alleen die welke samenhangen met spijs en voortplanting, in dat geval zouden we het alleen over de emoties van de begeerte hebben.

Via die pijnen en genietingen die kleven aan de emoties trachten de emoties onze handelingen te sturen. Emoties zijn, zo bezien, niet alleen verschijnselen die als paren uit de algemene streefvermogens voortkomen, maar ze zijn zelf specifieke verschijningsvormen van het streven (*orexis*) die onze gedragingen trachten te sturen.

Uit de genoemde definitie blijkt dat emoties *aandoeningen* zijn. Het zijn rimpelingen die ontstaan bij het werpen van een steen in de (ziele)vijver. Het emotionele deel van de ziel blijkt dus aangeraakt te kunnen worden. Aangeraakt door waarnemingen en voorstellingen van woorden, daden en dingen. Deze aanrakingen hebben, volgens de filosoof, interessant genoeg, invloed op hoe wij de werkelijkheid vervolgens zien[110] en beoordelen.

Emoties hebben invloed op onze oordelen. Dat wil zeggen, op activiteiten die worden ontplooid vanuit het intellect.[111] Als we iemand bijvoorbeeld goed of vijandig gezind zijn[112], dan hebben we de neiging om gunstig dan wel ongunstig over hem of haar te oordelen. Aristoteles legt hier dus een alledaags fenomeen bloot. Kan de rede dan echter nog kapitein van het schip van de ziel zijn, als de emoties zowel de wind in de zeilen, als het richtinggevende kompas zijn waarop

108 Zie boek II van de *Retorica* en bijvoorbeeld *De Anima* 403a16-17 en de *NE* 1105b20-22, *EE* 1221b35

109 *NE* 1175a22-288; R. Leighton, 1982, p. 155-157 Vanuit de *NE* weten we voorts dat pijn en genot in zeer verschillende activiteiten ontwaken, en ook verschillende activiteiten vergezellen. Waardoor er geen sprake kan zijn van één en hetzelfde genus pijn en genot. Pijnen en genietingen verschillen van elkaar qua soort, dus ze verschillen naargelang de soorten activiteiten die ze vergezellen. Aangename of onaangename gevoelens, die wij onder dezelfde banier scharen van 'pijn' en 'genot', verschillen dus niet slechts qua intensiteit en kwantiteit van elkander, maar vooral ook qua soort/kwaliteit. Dit wordt begrijpelijker als we ons indenken dat het genot van het eten van een appeltaart, kwalitatief van een andere aard en orde is dan het genot dat wordt ondervonden bij wiskundig of filosofisch inzicht, of tijdens extatische verrukkingen bij het aanschouwen van een Apollo Belvedère, dan wel het horen van Monteverdi's '*Vespro della Beata Vergine*'.

110 In *De Somniis* brengt Aristoteles naar voren hoe emoties niet alleen ons oordeel maar ook onze waarnemingen kunnen beïnvloeden. Hoe intenser emoties vanuit de geestdrift of begeerte zijn, hoe meer we ontvankelijk zijn voor dienovereenkomstige misconcepties. Zo laat de lafaard zich nogal beïnvloeden door angst, de minnaar door liefde. De minnaar meent bijvoorbeeld al snel in wat contouren zijn geliefde te kunnen herkennen. De lafaard meent al snel een vijand gade te slaan. De heersende emotie brengt dus een bepaalde gepreoccupeerdheid en verwachting met zich, waardoor de waarneming al te haastig navenant wordt ingekleurd. Zelfs de waarneming blijkt dus niet los te staan van de rede en de oordelen die we vanuit de emotie bezitten. *De Somniis* 460b1-16. Zie tevens Stephen R. Leighton, "Aristotle and the emotions", *Phronesis*, (Vol. 27) no. 2, 1982, p. 150

111 *Retorica* 1377b30-1378a6

112 Dit wijst wederom op de hang naar partijdigheid vanuit de emoties van de *thumos*.

het schip vaart? Kortom, is de rede niet botweg de dienstmaagd van de emoties omdat de emoties uiteindelijk ons oordeel kleuren?[113]

Aristoteles lijkt deze wijdverspreide opvattingen enigszins te ondersteunen als hij zegt dat emoties doorgaans niet worden geprezen of worden bekritiseerd door mensen.[114] Waar iemand geen grip op heeft, daar kan men hem voor loven noch laken. We zullen zien dat dit wijdverspreide beeld toch aanzienlijk bijgesteld dient te worden. Want de emoties blijken volgens de klassieke denker in zekere zin ook een afdruk van de rede te zijn. De Stageriet definieert bijvoorbeeld de emotie woede (ὀργὴ), zo hebben we gezien, als:

"*…een met pijn gepaard gaand streven tot openlijke waarneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten*."[115]

Deze definitie, zo luidt mijn stelling, maakt duidelijk dat gevoelens, indien we ze eenmaal goed begrijpen, doordrenkt zijn van (al dan niet juiste) oordelen. En oordelen zijn voorbehouden aan de rede. Een situatie waarin wij bijvoorbeeld woede in ons voelen opkomen, hoe ogenblikkelijk dit gevoel ook lijkt te ontstaan, veronderstelt bereids een beoordeling van de voorhanden zijnde situatie.[116] *Ergo*, niettegenstaande dat emoties zich in het redeloze gedeelte van de ziel bevinden, stellen we nu vast, ontspruiten zij op een of andere wijze mede vanuit oordelen van de rede.[117]

Emoties zijn derhalve niet geheel redeloos. Daarmee is echter ook niet gezegd dat ze -volledig en gereflecteerd- redelijk zijn. Een narcist zal bijvoorbeeld snel en vaak menen dat hij onterecht wordt geringgeschat. Het punt is echter dat de emoties op een of andere wijze toch stuurbaar zijn vanuit de rede, waardoor wij dus toch verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor onze handelingen vanuit onze emoties.

Hoe kan de rede dan, met behulp van de *boulesis*, zelfs geheel ongehoorde emoties, die al snel op impliciete, eigengereide en onjuiste oordelen stoelen, onder haar gezag brengen? Hoe kunnen narcistische emoties tot iets redelijks gekneed

113 *NE* 1106a5
114 *NE* 1105b31
115 *Retorica* 1378a30-34; Pearson 2012. p. 111; *Retorica* 1378b4, 1379a4; R. Leighton, 1982, p. 160;
116 Een mogelijke tegenwerping is dat het er echter ook niet op lijkt dat we in elk van die emotioneel geladen situaties een redenering voltrekken. Dit is een terechte tegenwerping, welke echter pas van repliek kan worden voorzien als we later over de karakterhoudingen komen te spreken. Want het is mogelijk dat in die houdingen oordelen zijn ingebakken.
117 Uiteraard kunnen vanuit de gevoelde emoties weer andere samenhangende oordelen ontspringen. Zoals uit woede en medeleven, de gedachte kan rijzen dat al dan niet een strenge of milde straf op zijn plaats is. Er ontstaat een dialectisch proces waarin samenhangende oordelen en gevoelens elkaar opvolgen. Vanuit het oogmerk van de *Retorica*, het leren overtuigen van anderen teneinde een gunstig oordeel te erlangen, is het dan ook erg handig om te weten welk soort sfeerbeelden en argumentaties, welk soort samenhangende gevoelens en oordelen opwekken.

worden? Met deze vragen komen we bij de kern van het laatste verschijnsel in het streefgedeelte dat wij nog dienen te bekijken. Dus bij de karakterhoudingen (*hexeis*). Het onderzoek naar de houdingen zal ons laten zien dat de heerschappij van de rede over het streven, en het gezag van de *boulesis* over de strevingen en alle daarin vervatte emoties, zich alleen door de voortreffelijke karakterhoudingen kan verwezenlijken

2.3.5 De karakterhoudingen en deugden

De eerdergenoemde algemene streefvermogens (*dunameis*) dragen niet alleen de potentie in zich tot tegengestelde emoties (*pathe*), maar ook tot tegengestelde houdingen (*hexeis*). Het zijn de (karakter)houdingen, zegt de klassieke denker, die bepalen hoe we ons gewoonlijk verhouden tot de emoties.[118] Karakterhoudingen zijn als de ontbrekende of opgeworpen dammen in de streefvermogens, welke ervoor zorgen dat de stromen emoties vrije baan krijgen of gereguleerd worden. Wat maakt bijvoorbeeld of we na een dag hardwerken, neerploffend op de bank, blijven liggen, of dat we toch ons verstand en *boulesis* volgen door te gaan sporten? Wat maakt of we in woede uitbarsten tegen een onbekende die ons (met recht) terechtwijst, of dat we ons op dat moment conform de *boulesis* bedaard en gepast opstellen? Het antwoord is in al die gevallen, ons karakter. En karakters zijn opgemaakt uit karakterhoudingen.

Deze karakterhoudingen, nogmaals, worden door Aristoteles gedefinieerd als verschijnselen in de ziel die maken dat wij ons goed of slecht tot emoties verhouden.[119] Emoties, zo weten wij inmiddels, zijn zelf specifiekere vormen van strevingen die ons trachten te sturen in ons oordelen en handelen. Als houdingen op hun beurt aansturen hoe wij -afwijzend dan wel instemmend- tegenover die neigingen van de emoties staan, dan zijn de karakterhoudingen dus op een hoger niveau werkzaam en sturend. Welke emoties opkomen, en hoe we reageren op opgewelde emoties in bepaalde situaties hangt dus af van onze karakterhoudingen. Karakterhoudingen bepalen ook of we genot dan wel pijn ondervinden van bepaalde handelingen. En zij bepalen op deze wijze of we voorwerpen en handelingen nastreven dan wel vermijden.

De streefvermogens zijn potentialiteiten. Ze dragen zowel de mogelijkheid van gierigheid als vrijgevigheid, onmatigheid als matigheid, eerzucht als gepaste zelfliefde, driftigheid als bedaardheid in zich. Doch alleen de laatste optie past telkenmale bij de finale natuur en het Ideaal van de mens, volgens de peripateticus. Alleen als hij die eigen maakt wordt zijn streven en karakter goed.[120]

---

118 *EE* 1221b35-1222a5, 1222b8-10

119 *NE* 1105b25

120 De mens met de onmatige karakterhouding (*NE* 1107b5-8) bijvoorbeeld, heeft als kenmerk dat hij zich laat leiden door datgene wat lichamelijk genot verschaft. Zo iemand zal deswege sterk geneigd zijn om op de bank te blijven hangen en zijn zakchips te verorberen. Dit terwijl de gematigde mens de begeerte naar dit lichamelijk genot vanuit zijn gewoonte en levensstijl veelal niet eens zal voelen (*NE* 1104a34-37). Als

Om een voorbeeld te geven, een gierige karakterhouding, een ondeugd, maakt dat een persoon intens geniet als hij getrakteerd wordt. De gierigaard is ook de persoon die een groot ongenoegen (pijn) ervaart wanneer hij dient te trakteren. Dat ongenoegen maakt dat hij zich hiervan onthoudt. De vrijgevige karakterhouding, een deugd, brengt daarentegen met zich, dat iemand graag deelt met zijn vrienden. En daar ook oprecht behagen in schept. Deze tegengestelde karakterhoudingen, de vrijgevigheid en de gierigheid, kunnen zich beide ontwikkelen in dezelfde persoon, in een en hetzelfde streefvermogen. Welke van beide karakterhoudingen eigen wordt gemaakt, bepaalt uiteindelijk bij welke type handelingen en voorstellingen pijn dan wel genot wordt ervaren, en tot welke handelingen en emoties een persoon vanuit zijn karakter geneigd is.[121] De karakterhoudingen bepalen dus uiteindelijk wat voor type persoon wij zijn.

We zagen al eerder dat de mens vanuit zijn primitieve natuur reeds beschikt over een bepaalde hang, zoals naar onmatigheid ten aanzien van genot, vermijden van ongemak, wraaklust, angst voor het onbekende of te veel zelfliefde en hebzucht. Onze ongevormde emoties vertonen dus vaak een teveel of een te weinig qua omvang, intensiteit, duur en wat dies meer zij als we ze afzetten tegen de redelijke maatstaf.[122] Die hang of neiging, zo begrijpen we nu, wordt gevormd door bepaalde gegeven streefhoudingen, oftewel karakterhoudingen. We herbergen in onze streefvermogens echter ook de capaciteit om de primitieve streefhoudingen om te vormen tot iets wat beter past bij de gepolijste natuur van de mens; dus bij het Ideaal en het *telos* van de mens als redelijk wezen.[123]

Terwijl de emoties zich in beginsel vanuit de sensuele streefhoudingen verzetten tegen de visie van de rede en *boulesis*, kunnen de houdingen dit verzet breken. De *boulesis* kan de emoties via de houdingen dus structureel in juiste banen leiden door keer op keer ervoor te zorgen dat de dienovereenkomstige handelingen worden verricht. Bijvoorbeeld door bij de gierig aangelegde persoon keer op keer tegen het ongemak in de vrijgevige handeling te laten verkiezen. Die structurele handelingen van de vrijgevigheid worden op den duur een gewoonte en die gewoonte verandert de karakterhouding uiteindelijk in die van de deugd van de vrijgevigheid. Dan blijken zulke vrijgevige handelingen voor dezelfde persoon genotvol te zijn geworden. Het plezier daarin is het teken van de verwezenlijking van de deugdzame houding. Zo worden de weerstrevende sensuele karakterhoudingen dus omgevormd tot het redelijke.

---

hij dat al sporadisch voelt, dan neemt hij met het matige genoegen. Een persoon met een heetgebakerde karakterhouding daarentegen zal de emotie der *woede* in zijn ziel, en dus ook in zijn gedrag, vaker de overhand geven. Daar waar getemperde woede, woede op betere wijze geuit, jegens de juiste personen, op een juist tijdstip, redelijker en menselijker zou zijn geweest. Dit leert ons dat de emoties het gedrag niet zondermeer mogen aansturen. Enkel de gepaste emoties mogen dit. Die gepaste emoties ontspringen uit de redelijke en sociale karakterhoudingen die dus moeten zijn ingesleten in ons streefvermogen (*NE* 1106a1).

121 *NE* 1104b4-12, 1106b21

122 *EE* 1221a23; 1221b10-17

123 *NE* 1103b9-23, 1109b34, 113b10-15, 1114b31-1115a4

Als meerdere voortreffelijke karakterhoudingen eigen worden gemaakt dan zal het strevende deel van de ziel als geheel voortreffelijker worden, waardoor de persoon uiteindelijk van de juiste voorwerpen pijn en genot zal ondervinden. De redelijke en voortreffelijke karakterhoudingen als de rechtvaardigheid, moed, matigheid, vrijgevigheid, vriendelijkheid, betrouwbaarheid, waarachtigheid, oprechtheid, geestigheid, de morele deugden aldus, vormen de sleutel tot de heerschappij van de rede over het streven.

Het interessante is dat in het geschetste beeld, de karakterhoudingen een eigen visie blijken te bezitten op wat goed is. Zowel de voortreffelijke houdingen als de primitieve, corresponderen met een -impliciete- visie en oordeel op wat goed en significant is.[124] De primitief natuurlijke hang naar genot weerspiegelt bijvoorbeeld een impliciet hedonistische opvatting van het goede. De beschaafdere karakterhoudingen daarentegen zijn (vaak) niet met de primitieve natuur gegeven. Dit betekent dat die beschaafde, hogere en voortreffelijke karakterhoudingen, die corresponderen met een juiste en verfijndere visie op het goede, door opvoeding en ontwikkeling verwezenlijkt dienen te worden.

Deze omvorming of verdieping van de karakterhoudingen kan echter alleen plaatshebben naar gelang de voortreffelijkheid van inzicht, dus een voortreffelijkheid van de rede. En dit inzicht dient mede vertolkt te worden door de *boulesis* in het strevensleven. In de *Politica* lezen we, geheel in lijn met deze bevindingen:

"Goed en voortreffelijk worden mensen zeker door drie factoren: natuurlijke aanleg, gewoonte en rede. Om te beginnen moet men een bepaalde natuurlijke aard hebben, die van een mens... Sommige eigenschappen…kunnen door onze gewoonten in twee richtingen veranderen, ten slechte zowel als ten goede. De andere levende wezens leven hoofdzakelijk volgens hun natuurlijke aanleg, een klein aantal ook volgens gewoonten, maar de mens ook volgens rede: hij is als enig wezen met rede begaafd. Daarom moeten bij hem deze drie factoren met elkaar in overeenstemming zijn; dankzij de rede doen mensen heel wat tegen hun gewoonte en natuurlijke aanleg in, als ze zich hebben laten overtuigen dat het zo beter is."[125]

De laatste zin in dit citaat is veelzeggend. Als de mens overtuigd raakt van een andere visie op het goede, dan die welke in zijn karakterhoudingen zijn ingebakken,

---

124 De karakterhoudingen maken dat we met opkomende emoties instemmen, of ons daartegen verzetten. Dit zouden karakterhoudingen niet kunnen als ze niet zelfstandig van de emoties zouden kunnen opereren vanuit een eigen visie op wat goed is. Maakt het dan uit welke houding de mens verwezenlijkt in zichzelf, bijvoorbeeld die van de gierigheid of vrijgevigheid? Ronduit ja, is het antwoord van Aristoteles. Bepaalde karakterhoudingen passen beter, en andere geheel niet, bij het *telos* van de mens als rationeel wezen (*NE* 1109a15). Zij die de gepaste streefhoudingen tot in het excellente verwezenlijken in de eigen ziel worden ook voortreffelijk genoemd, stelt de filosoof. En dan niet slechts voortreffelijk in deze of gene vaardigheid of specialisme, maar als mens, dus in het algemeen (*NE* 1106a11). De karaktervoortreffelijkheden brengen de mens immers tot zijn wezensconditie, dus tot een redelijke en sociale zielsgesteldheid. En maken dat zulk een mens zich op voortreffelijke en redelijke wijze kan kwijten van al zijn levenstaken (*NE* 1106a15).

125 *Politica* 1332a39-1332b9

dan is hij in staat tegen zijn heersende houdingen en emoties in te handelen en zijn karakter om te vormen tot de genoemde karakterdeugden.

We zijn nu op het punt aanbeland dat ons onderzoek naar het streven een afronding vindt. Dit omdat we thans inzien dat, en waarom, de strevingen onder het bewind van de *boulesis* en de rede gesteld dienen te worden door middel van de karakterhoudingen. Wij zullen ons pad, nu het streefgedeelte der ziel voldoende is belicht, dienen te vervolgen, als aangekondigd, met een bespreking van de rede. Zodat we ook een beter beeld krijgen van het waardigste element in de ziel, dat dus als gezegd het gezag dient te verwerven over het streven.

2.4 De Rede (*logos*) en het Intellect (*nous*)

Het denkende aspect is het belangrijkste en waardevolste aan de mens. Het intellect (*nous*) lijkt iets goddelijks, zegt de klassieke denker:

"Want ook al is dat (HK: intellect) maar gering in massa, des te meer overtreft het al het andere in kracht en waarde. Men kan zelfs zeggen dat dit hetgeen is wat elk mens eigenlijk is, gegeven dat dit het gezaghebbende en het beste deel in hem is."[126]

Alsmede:

"*Voor ons mensen zijn rede (logos) en intellect (nous) het doel van onze natuurlijke ontwikkeling. Daarop moeten wording en oefening van gewoonten dus zijn gericht. Ten tweede zien we dat…ook de ziel uit twee delen bestaat, een rede en redeloos deel, die twee geneigdheden hebben, streving en prudentie; en zoals het lichaam eerder ontstaat dan de ziel, zo ontstaat ook het redeloze zieledeel eerder dan het rededeel... Vandaar dat het nodig is eerst te zorgen voor zijn lichaam, eerder dan voor zijn ziel, en vervolgens voor zijn strevingen; maar die zorg voor zijn strevingen omwille van zijn intellect, en die voor zijn lichaam omwille van zijn ziel.*"[127]

Het denkende deel in de mens heeft twee facetten.[128] Een facet dat zich richt op hoe wij moeten handelen en een deel dat zich richt op het aanschouwen van de werkelijkheid. Kortom, een praktisch en een theoretisch aspect.

126 *NE* 1177b30-1178a3
127 *Politica* 1334b13-29
128 Eigenlijk heeft het denken drie facetten. Het denken (*dianoia*), zegt Aristoteles, kent een oriëntatie rondom praktische, productieve of beschouwelijke activiteiten (*Metafysica* 1025b26). De eerste twee hebben te maken met het doen. De concrete principes van het doen zijn namelijk veranderlijk omdat ook de omstandigheden van het doen veranderen (*NE* 1140a12-15, 1140a b1-5).

Wij zullen beide vormen, zowel de theoretische als de praktische aspecten van het denken belichten. Te beginnen met de theoretische. Daarna volgt een uiteenzetting omtrent de praktische rede, welke voor ons van bijzondere betekenis is omdat wij ook willen weten hoe de rede in de praktijk de scepter kan zwaaien over het streven.

2.4.1 De theoretische rede en de Wijsheid (*Sophia*)

Het boek dat in de traditie de naam *Metafysica* is gaan dragen, begint met de woorden:

"Het is naar weten dat alle mensen van nature streven… Niet alleen om ons handelen mogelijk te maken, maar ook wanneer we geen handeling overwegen…".[129]

De mens verlangt, aldus Aristoteles, anders dan alle andere dieren, naar weten. De mens wil de waarheid kennen omwille van de waarheid.[130] Dit potentiële aspect aan hem dient verwezenlijkt te worden, wil hij zichzelf geheel ontvouwen. Het beschouwelijke kennen is gericht op het aanschouwen van de onveranderlijke principes van de werkelijkheid en richt zich op drie terreinen, de (I) natuurwetenschap, (II) wiskunde en (III) metafysica.[131] Dit zijn volgens Aristoteles de meest wonderbaarlijke en verheven onderwerpen.[132] Zo betreft het onderwerp van de metafysica/ontologie niet een deelgebied van het zijn, maar het zijnde qua zijnde, en de eigenschappen die toekomen aan dit zijnde qua zijnde. De metafysica betreft de kennis van de hoogste oorzaken, van het eeuwigdurende, het bewegingsloze en het van materie afzonderlijke; dus ook kennis van de onbewogen beweger, God.[133] Het onderscheidende of kenmerkende aan al deze vormen van theoretisch kennen is dat het inzicht ervan wordt nagestreefd omwille van het inzicht zelf. En dus niet omwille van enig nut daaruit.[134] En zij die hierin onderlegd zijn, zegt de klassieke denker, hebben zich de intellectuele voortreffelijkheid van de theoretische rede, de filosofische Wijsheid (*Sophia*), eigen gemaakt.[135]

129 *Metafysica* 980a21-23
130 *NE* 1139a25-30
131 *Metafysica* 1026a19, *NE* 1139b19-25; Laten we ook nog iets zeggen over de drie genoemde terreinen van het beschouwelijke kennen. (I) De natuurfilosofie ziet toe op het aanschouwen van de materiële dingen -althans die dingen welke niet afzonderlijk van materie kunnen bestaan- en waarvan gezegd kan worden dat ze een beginsel van beweging in zich dragen, zoals planten, dieren en mensen. (II) Wiskundige entiteiten, zegt de klassieke denker betreffen objecten waarvan vele wiskundigen menen dat dit bewegingloze en van materie afzonderlijke entiteiten zijn (Platoonse Ideeën aldus), terwijl het maar de vraag is of dit zo is, aldus Aristoteles. (III) Dan is er de metafysica, oftewel de eerste filosofie. Dit is het streven naar de hoogste en meest respectabele vorm van beschouwelijke wijsbegeerte.
132 *NE* 1141b2-6
133 *Metafysica 1026a19-34*
134 *Metafysica* 982b1, 982b20-22
135 *NE* 1141a10-111b7

Hoe werkt dit theoretische kennen? Volgens de filosoof kan niets gekend worden als we niet eerst tot waarnemen en voorstelling in staat zijn.[136] Het denkvermogen maakt het vervolgens mogelijk stapsgewijs redenerend (διανοεῖται), tot verdere inzichten te komen van wat we gezien hebben en ons voorstellen.[137] Daar waar het waarnemen zich van nature richt op individuele dingen, heeft het beschouwelijke denken eigenlijk het algemene als object. Dus de algemene vormen in de individuele dingen.[138] In de *Analytica posteriora*, maakt Aristoteles er gewag van dat wij met ons denken de diepere/algemene oorzaken[139] en principes der dingen trachten te achterhalen die vervolgens deductief wetenschappelijk geordend worden.[140] Die algemene/diepere oorzaken zijn echter het verst verwijderd van

136 *De Anima* 432a8-10, 434b2-10; Denken kan dus niet zonder voorstellingen omdat de rede alleen vanuit de voorstelling voort kan denken (431a16-17, 432a3-14). Aristoteles vergelijkt de ziel in deze context met een hand. De hand, zo geeft hij aan, is een werktuig van werktuigen. Waarmee hij lijkt te bedoelen dat de hand alle andere werktuigen in handen kan vatten om ermee te doen wat nuttig is. Op soortgelijke wijze is het denken de vorm die alle andere (denk)vormen kan aannemen. Met dit laatste lijkt de filosoof in een analogie te willen uitdrukken dat het denken zelf, op zich, onbepaald is en dus de vormen kan aannemen van alle dingen die het wil overdenken.

137 Het denken zal dus in een nauwe betrekking moeten staan met het voorstellingsvermogen. Tegelijkertijd tracht het de algemene vorm uit deze voorstelling op te nemen, teneinde deze te kunnen overdenken (431b1-5). De vermaarde woorden uit de *Metafysica* geven aan hoe moeilijk het is voor het denken om tot deze (denk)vormen door te dringen: *"Zoals de ogen van de vleermuis zich overdag in het licht gedragen, zo gedraagt het intellect (νοῦς) van onze ziel zich ten opzichte van de dingen die van nature de evidentste van alle zijn (Metafysica 993b8-10)."* De voorstelling is immers, evenzo als de waarneming, iets individueels. Als we de individuele olijfboom -die we een ogenblik geleden waarnamen- nu als voorstelling oproepen, dan buigt het denken zich vervolgens hierover om de zuivere (algemene) denkvorm van de olijfboom zondermeer eruit te halen. Het denken tracht de innerlijke samenhang van de essentiële eigenschappen van die olijfboomvorm en structuur te ontcijferen. Het denken tracht deze pure gedachtevorm, of zoals wij het tegenwoordig zouden uitdrukken, 'het zuivere concept', van de olijfboom te bevrijden van de rafels van de bijkomstigheden die aan de voorstelling dreigen te blijven kleven (431b27). De voorstelling van de olijfboom verandert zodoende in een zuiverder concept. Die gezuiverde (denk)vorm is echter op zich nog geen (denk)oordeel (427b16-26). Met de regels van het logisch redeneren kunnen concepten en gedachten vervolgens bewerkt worden tot beweringen die door middel van syllogismen tot dwingende en samenhangende inzichten leiden. Zo kunnen verdere verbanden geëxpliciteerd en geordend worden (430a26-430b1). Het beschouwelijke denken levert op zulke deductieve wijze ware samenhangende inzichten op, mits de premissen waar zijn.

138 *De Anima* 431b20-25

139 Alle oorzaken zijn beginselen, zegt Aristoteles. Het wezen (*ousiai),* de natuur en het omwille waarvan noemt hij ook beginselen. Van veel zaken is het goede en het schone het beginsel (*Metafysica* 1013a21). In één van de betekenissen van oorzaak, is oorzaak ook gelijk aan de vorm van iets. De vorm is wat-het-waste zijn van iets (*Metafysica* 1013a27). Kortom, in zekere zin zijn, beginsel, oorzaak, doel en vorm hetzelfde. Het is kennis van deze –vanuit ons epistemologisch perspectief- dieper en verder gelegen beginselen en algemene oorzaken, die dus ware wetenschappelijke kennis opleveren.

140 Wetenschappelijke kennis is volgens Aristoteles het kennen van de algemene oorzaken der dingen. Dus wanneer we kunnen verklaren waarom de dingen zijn zoals ze zijn, dan pas zijn we in het bezit van kennis (*Analytica posteriora*, 72a4-15; 72a28-30). Er is een verschil tussen weten *dat iets* het geval is (τὸ ὅτι ἐπίστασθαι) en weten *waarom* dat zo is (τὸ διότι ἐπίστασθαι) (*Analytica Posteriora* 78a23). Aristoteles noemt deze diepere beginselen 'de beginselen die in zichzelf meer bekend zijn'. Hij geeft zelf uitleg over dat we deze frase op twee manieren kunnen begrijpen. Enerzijds spreekt men over wat aan ons mensen het meest bekend is, of beter gezegd, wat aan ons het duidelijkst verschijnt. Voor ons verschijnen de zintuiglijk waarneembare concrete dingen immers zeer duidelijk. Doch anderzijds, kan er ook gesproken worden over wat in de orde der dingen en de natuur zelf duidelijker en kenbaarder is, oftewel wat zondermeer gekend is (*Analytica posteriora* 72a1-6). In dat laatste geval spreken we van de dieperliggende beginselen, de algemene oorzaken en beginselen achter de individuele verschijnselen. De vorm, oftewel dat wat iets is (essentie), is hoe dan ook universeel van aard (τὸ δὲ τί ἐστι τῶν καθόλου ἐστίν) (*Analytica Posteriora* 79a28).

onze zintuigen. De filosoof noemt deze diepere oorzaken, de algemene Vormen[141] van de dingen.[142] Met de Vormen doelt hij dan, als gezegd, op de essentie van individuele dingen. Dus op de samenhangende eigenschappen[143] en structuren die maken dat de dingen zijn wat ze zijn.[144] Zo is er een algemene Vorm voor tafels, cirkels, vogels. Die Vorm, oftewel set aan eigenschappen, maakt dat bepaalde eigenschappen noodzakelijk toekomen aan dat soort dingen. Zo is er ook een vorm van de Mens.

Dat dit beschouwelijke aspect aan het menselijke intellect minder aandacht krijgt van ons, omdat onze leidende vraag is hoe het denken met behulp van de *boulesis* via de deugden (voortreffelijke karakterhoudingen) de scepter kan zwaaien over de strevingen en emoties, mag niet verhullen dat juist dit beschouwelijke het hoogste aspect is aan de mens:

"Beschouwelijke activiteit is…de hoogste activiteit."[145]

141 Er bestaat dus een duidelijk contrast tussen het waarnemen, dat het individuele en zintuigelijke als voorwerp heeft, respectievelijk, de ware natuurlijke ordening met haar algemene (abstracte) oorzaken en beginselen. De peripateticus onderscheidt dan ook leren vanuit inductie, respectievelijk, vanuit demonstratie (deductie). Inductie begint vanuit de individuele dingen en deductie werkt vanuit het algemene (*Analytica Posteriora* 81b1). Het is echter onmogelijk, zegt hij, om tot het algemene te komen zonder inductie. Inductie geschiedt middels de zintuigen die het individuele waarnemen. Indien we één van de zintuigen missen, dan betekent dit derhalve ook dat we het daarmee corresponderende terrein van kennis (van het algemene) zullen missen. Want alleen de zintuigen hebben toegang tot het individuele. Het individuele als zodanig kan overigens niet het onderwerp van wetenschap vormen, aangezien wetenschap betrekking heeft op het algemene (*Analytica Posteriora* 81b1-9).

142 Een voorbeeld van Aristoteles kan dit illustreren. Soms redeneren wij syllogistisch vanuit wat ons meer bekend is (het gevolg) in plaats van wat dus in zichzelf meer kenbaar is (oorzaak in de ordening der dingen). We komen bijvoorbeeld door inductie tot het inzicht dat (P1) hetgeen (M) knippert in de sterrenhemel (P) verder weg is. (P2) (S) De planeten (M) knipperen niet. (C) Dus zijn (S) de planeten (P) dichterbij. Aristoteles zegt nu dat deze conclusie een geval is waarin we weten dat iets een feit is, doch niet weten waarom het zo is. Daarom is het wel een demonstratief syllogisme maar geen die (wetenschappelijk) aantoont waarom het zo is. De planeten zijn immers in de orde van oorzakelijkheid niet dichterbij omdat ze niet knipperen. Het is andersom, ze knipperen niet omdat ze dichterbij zijn. Pas als we de natuurlijke oorzakelijkheid als *maior* premisse (predicaat) nemen in plaats van als middenterm, zien we de natuurlijke oorzakelijkheid terugkomen in het syllogisme. P1 (M) Hetgeen dichterbij is in de sterrenhemel (P) knippert niet; P2 (S) De planeten zijn (M) dichterbij; C Dus (P) knipperen (S) de planeten niet (*Analytica Posteriora* 78a37-78b4). Nu is de middenterm dus wel een *causa proxima*. In de natuurlijke orde is het dichtbijgelegen zijn een attribuut van de planeten. Het niet knipperen is op zijn beurt een attribuut (het gevolg) van het dichtbijgelegen zijn. Maar in de epistemologische orde van het ontdekken van deze zijnsorde werken we dus demonstratief. Dus vanuit (een middenterm die eigenlijk) het gevolg (is) dat ons meer bekend voorkomt.

143 In de *Analytica Posteriora* (73a35) noemt hij dergelijke essentiële eigenschappen, de eigenschappen die overeenkomstig het ding zelf toekomen aan wat het is (Καθ᾽ αὑτὰ δ᾽ ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷι τί ἐστιν). Het gaat om eigenschappen of elementen die behoren tot de essentie van iets. Zo behoort 'lijnstuk' als element tot driehoek. Want het wezen (*ousia*) van de driehoek is uit lijnstukken samengesteld. Dergelijke essentiële eigenschappen komen ook terug in de definitie van het onderwerp (73b8). Zo is de definitie van een driehoek, een figuur die bestaat uit drie punten die niet op een rechte lijn liggen, en de 'lijnstukken' die deze punten met elkaar verbinden.

144 De vormen en structuren verklaren waarom de dingen zijn als ze zijn. Het zijn de oorzaken en beginselen die we dienen te kennen.

145 *NE* 1177a20

Het beschouwende aspect scheurt de mens los van het jachtige leven en creëert zo ruimte om het hogere en eeuwige te aanschouwen.[146]

Hoewel het beschouwelijke leven het hoogste is, zal de mens als wezen van lichaam en ziel, die vele dingen behoeftig is, met andere mensen samen moeten leven en moeten handelen.[147] Zo komen we vanzelf uit bij de praktische rede.

2.4.2 De praktische rede en de Prudentie

We proberen nog steeds een beter beeld te krijgen van het klassieke ideaal, waarin de rede komt te heersen over het streven. Dit is vooral het terrein van de praktische rede, als aangegeven. We zullen hier de weg moeten vinden vanuit de rede, via de *boulesis* (rede-streven) naar de karakterdeugden en de overige strevingen.

De mens is het wezen, als gezegd, dat zich in zijn inborst tegengestelde strevingen gewaarwordt. Dus de botsingen tussen de lichamelijk lusten, de strevingen vanuit het ego, de eigenliefde, eerzucht, machtszucht en de redelijke aspiraties. De mens is het wezen dat zich vanuit dit bewustzijn van een innerlijke collisie afvraagt wat te doen. Deze bewustzijnshorizon vormt het decor van een uitgestrekt ethisch landschap waarin hij moet wikken, wegen en zich moet beraden omtrent wat het goede is om te doen.[148] De principes van deze ethische sfeer zijn vanwege deze situationele complexiteit niet op een zinvolle wijze in vluchtige pennenstreken te vatten.[149] Daarom is ervaring en ondervinding zo belangrijk voor het denken in dit praktische domein.[150] Goed zal daarom, zegt Aristoteles, uiteindelijk dat zijn wat de rechte rede[151], dat wil zeggen de praktische rede die voortreffelijk werkt, in een concreet geval inziet als zijnde goed.[152]

De voortreffelijkheid van het praktische denken, dat dus op het voortreffelijk handelen gericht is, noemt Aristoteles *phronesis*. *Phronesis* wordt vaak vertaald als 'verstandigheid', 'praktische wijsheid' en vanuit de traditie ook als 'prudentie' (*prudentia*). Wij zullen bij de traditie aansluiten. Interessant is dat zowel het universele/algemene als het concrete onder het bereik van de voortreffelijkheid van de prudentie valt. Het lijkt erop dat Aristoteles hiermee wil zeggen dat de

---

146 De filosoof zegt: "*En het argument dat de mens superieur is aan alle andere levende wezens verandert daar niets aan; want er bestaan nog andere wezens die een veel goddelijker natuur hebben dan de mens, zoals -om de meest zichtbare te noemen- de hemellichamen waaruit de kosmos is opgebouwd.*" (*NE* 1141a33-1141b2). Alsmede: "*Het zou absurd zijn te denken dat…prudentie de meest voortreffelijke kennisvorm is, als de mens niet het hoogste wezen is dat in het universum voorkomt.*" (*NE* 1141a20-22). *Ergo*: "*Beschouwelijke activiteit is…de hoogste activiteit.*" (*NE* 1177a20). Dit zou volgen uit het gegeven dat de beschouwelijke activiteit buiten zichzelf niks oplevert (*NE* 1176b1-6, 1177b1-5b, 1177b20-27). En dat de beschouwelijke activiteit de meest bestendige is. Omdat de mens hierbij het meest in staat is zich ononderbroken eraan over te geven. Daarenboven zou dit tevens de meest genotvolle activiteit zijn, althans die welke gepaard gaat met de meest wonderbare zuivere genoegens (*NE* 1177a20-30). Het beschouwelijke leven, zegt Aristoteles, is daarom ook het gelukkigste (*NE* 1178a5-7).

147 *NE* 114a1-7, 1177b25-32, 1178b5-7, 1178b29-35 *Politica* 1323b20-25

148 *NE* 1104a9

149 *NE* 1110b8, *NE* 1143b8-15

150 *NE* 1142a15

151 ὁ ὀρθὸς λόγος

152 *NE* 1103b33, *NE* 1144b23-29

phronesis in wezen bestaat uit praktisch intellectueel-intuïtief inzicht (*nous*) in de juiste doelen als het goede beraad (*boule**u**sis*) hieromtrent en de te verkiezen middelen daartoe. Want de prudente mens (*phronimos*) wordt gekenmerkt door zowel de eigenschap zich goed te kunnen beraden (*boule**u**sis*)[153] over de middelen als over wat voor hemzelf goed[154] is in het *algemeen* met het oog op een geslaagd leven.[155] Zo iemand weet het hoogste goed te treffen.[156] Het betreft dus iemand die een goed algemeen beeld heeft van wat een goed leven inhoudt, en die zich daarbij ook weet te richten op wat concreet en praktisch goed is.[157]

Het intellect (*nous*) als zodanig, in theoretische en praktische vorm, is het waardigste aspect aan de mens. Dat wat de mens in de kern mens maakt, zegt de filosoof. Het is werkzaam op theoretisch terrein als het gaat om het inzien van de eerste principes, als in beschouwelijke definities, van waaruit redenerend afleidingen kunnen volgen, maar dus ook op praktisch terrein. Het gaat hierbij om een vorm van intuïtief inzien en vatten, zonder redenering, analoog aan direct proeven of zien. Daarom dient het ook onderscheiden te worden van het beredenerend praktisch denken, het beraadslagen. Het heeft inzicht in wat edel is qua principes en doelen van het handelen, maar dit vooral door ervaring op te doen vanuit *particularia*. Het kan dat inzicht in doelen en waarden slechts verkrijgen vanuit veel concrete ervaringen. Inductief via de ervaringen met *particularia* wordt opgeklommen tot inzicht in de praktische principes (waarden). Jonge mensen, zegt Aristoteles, bezitten daarom geen praktisch intellect.[158]

Als we dit naar onszelf toe vertalen, dan lijkt het praktische intellect (*nous*) zicht te hebben op wat de karakterwaarden als rechtvaardigheid, moed, waarachtigheid, gulheid, vriendschap, impliciet en schematisch betekenen. Niet in de zin van een theoretische definitie, maar praktijk-betrokken. Het gaat vervolgens om inzicht verkrijgen in een bepaalde concrete situatie waarin intuïtief wordt ingezien wat de relevante omstandigheden zijn om daadwerkelijk rechtvaardig of moedig te kunnen handelen. Want in algemene regels kan men niet vatten wat de moed in iedere nieuwe situatie vereist, dat ziet en ontwikkelt het praktische intellect (*nous*). Het goed werkende intellect ziet of herkent dus in een concrete situatie de nog schematisch, intuïtief en impliciet gevatte karakterwaarde in concrete vorm. En door vaker in situaties te komen en tot zulk inzicht te komen groeit meer en meer concrete betekenis aan de -anders schematische en ongedetermineerde- intuïtieve conceptie van de betreffende karakterwaarde. Die waarden worden zo nader gedetermineerd en dat versterkt weer het intuïtieve inzicht vanuit het praktische intellect.[159]

---

153 Aristoteles noemt dit ook wel 'welberadenheid' (ἡ εὐβουλία).
154 Wat voor hemzelf goed is hangt onlosmakelijk samen met een goede huishouding en politieke orde. *NE* 1142a9-10, 1141a25
155 *NE* 1139b5-18
156 *NE* 1141b13
157 *NE* 1143b23
158 *NE* 1142a11-30, 1143b1-15, 1169a3, 1178a8,
159 Taylor, "Aristotle on the Practical Intellect", in *Pleasure, Mind and Soul*, Oxford University Press: Oxford 2008, p. 204-222

Het praktische intellect is dus een aspect van de verstandigheid (*phronesis*) dat bijdraagt aan de perceptie van de juiste doelen. Dan het andere aspect van de verstandigheid (*phronesis*), de welberadenheid (*boule**u**sis*). Het goede leven kan alleen in handelen gerealiseerd worden.[160] Handelingen zijn altijd concreet van aard. Men moet immers simpelweg op een concreet tijdstip, op een bepaalde plaats, in een bepaalde context iets doen. Prudentie (*phronesis*), zegt de filosoof, bestaat daarom ook uit welberadenheid.[161] En de (wel)beradenheid (*boule**u**sis*) strekt zich in de praktijk vooral uit over het meer specifieke, de middelen[162], de concrete handelingen.[163]

Welberaad hangt op zijn beurt nauw samen met *prohairesis*[164], oftewel *bewuste keuze*. Idealiter wordt een beslissing tot handelen genomen na een proces van wikken en wegen van mogelijke reeksen middelen en omstandigheden als de manier, de locatie, de houding, het volume, het tijdstip, etc., om het gewenste doel te bereiken.[165]

Het beraad zoekt tijdens dit proces naar het middel dat het dichtste bij het nagestreefde doel staat, en vervolgens naar het middel tot dat middel, en herhaalt dit proces totdat het uitkomt bij het meest concrete dat wij hier en nu kunnen verrichten.[166] Dankzij het redeneren, het beraad, kan de mens zich ook met kracht keren tegen allerhande concrete neigingen vanuit de emoties en sensuele strevingen.[167] Aristoteles noemt de bewuste keuze daarom ook wel 'strevend intellect' of een 'overdacht streven'.[168]

---

160 *NE* 1140b5-7 Waarbij hij aangeeft dat het geslaagde handelen zelf het doel is.

161 *NE* 114215-b30

162 *NE* 1142b35: "…dan zal welberadenheid de juistheid van beraad zijn die erin bestaat te vinden wat bijdraagt tot het doel, waarvan prudentie de ware perceptie is."

163 *NE* 1141b20-23, *NE* 1143a29-35; Soms legt Aristoteles bij de omschrijving van *phronesis* het accent op de situationele en veranderlijke omstandigheden waartoe de *phronesis* zich moet verhouden. Dit doet hij bijvoorbeeld als hij de *phronesis* contrasteert met de *sophia* die zich richt op het onveranderlijke. Op zulke momenten zegt hij dan dat *phronesis* ervoor zorgt dat we de juiste middelen gebruiken, terwijl de karaktervoortreffelijkheden maken dat we de juiste doelen nastreven (*NE* 1148-10, 1145b5-7). We hebben dit soort contextuele accentverschuivingen nu al vaker gezien, dit neemt dus niet weg dat de *phronesis* in ruime zin zowel het universele (doelen) als het concrete (middelen) tot zijn terrein mag rekenen.

164 Letterlijk betekent pro-hairesis: 'voor-nemen', dus dat wat je na overwegen hebt voorgenomen te doen, de intentie, de bewuste keuze.

165 *NE* 1112a15-19, 1112a30-33, 1112b4-9, 1112b18, 1142b29-35; Dit wikken en wegen tijdens het beraad, mogen we niet vergeten, is het gevolg van de ethisch-ontologische sfeer waarin het handelen is ingebed. In deze ontologische sfeer is alles situationeel en verlopen de dingen dus niet altijd op dezelfde wijze.

166 *NE* 1112b18-19, 1112b24-25, 1113a5-7, *Politica* 1334b13-29: "*In ieder geval kunnen we om te beginnen zien dat net als bij andere wezens hun wording voortkomt uit een beginsel, maar dat wat een doel is ten opzichte van een bepaald beginsel op zijn beurt weer iets anders als doel kan hebben.*"

167 *De Anima,* 434a6. Dit is de reden dat dieren geen meningen kunnen vormen. Het hebben van een mening veronderstelt volgens Aristoteles dat we voorstellingen hebben die het gevolg zijn van redeneringen (434a11). Mening is een vorm van overtuiging (πίστις). Overtuiging impliceert overtuigd worden en dat veronderstelt begrip. Overtuiging en mening zijn dus vermogens die niet bij andere dieren voorkomen. Wat we volgens de klassieke denker hieruit kunnen opmaken is dat er veel dieren zijn met voorstellingen, die echter geen begrip hebben (428a20).

168 *NE* 1139b5 διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος

De bewuste keuze, die beradenheid veronderstelt, een aspect van het denken, heeft ook een strevensaspect. De bewuste keuze is dus evenzo als de *boulesis* een deel van de brug tussen rede en streven.[169] Dit is goed te begrijpen. Dankzij bewuste keuzes om in concrete gevallen goed en voortreffelijk te handelen kunnen we immers de primitieve en slechte sensuele strevingen, die als gewoontes en karakterhoudingen actief zijn, breken en ons handelen in de door de prudentie en *boulesis* aangegeven richting van de deugdzame handeling wenden.[170]

De bewuste keuze en *boulesis*/rationele wil, lijken echter toch verschillende rollen te vervullen.[171] Het belangrijkste onderscheid is volgens Aristoteles erin gelegen dat de *boulesis* zich richt op doelen.[172] De *boulesis* is dus verwant aan het praktische intellect (*nous*) en het beraad (in ruime zin) omtrent doelen. De bewuste keuze is daarentegen gericht op de middelen tot die doelen. Dus op de concrete handelingen om de door de *boulesis* nagestreefde doelen te verwezenlijken.[173] Opmerkelijk is dat we in de beide activiteiten van deze vermogens het gehele

169 *NE* 1139a31-35

170 *NE* 1115b5-8 Aangezien de bewuste keuze een vermogen van de rede betreft kunnen alleen redelijke wezens handelen uit bewuste keuzes. Wellicht is het vruchtbaar om op dit punt te grijpen naar een onderscheid dat Aristoteles in *De Anima* naar voren brengt: "*Maar strevend zijn ze niet zonder voorstelling, en elke voorstelling is ofwel beradend (βουλευτικὴ) ofwel waarnemend (αἰσθητικὴ). Die laatste vorm van voorstelling bezitten ook alle andere dieren*." Tevens zegt hij: "*In ieder geval is het zo dat mensen zich tegen hun kennis en inzicht in door voorstellingen laten leiden, terwijl andere dieren niet denken of redeneren, maar wel in het bezit van voorstelling zijn* (433a10-12)" alsmede "*…het eerst van al het nagestreefde dat beweging veroorzaakt zonder zelf te bewegen, is namelijk doordat het gedacht of voorgesteld wordt* (433b11-13)." In de aangehaalde passage maakt Aristoteles een onderscheid tussen een waarnemend voorstellingsvermogen (αἰσθητικὴ φαντασία), onderscheidenlijk, een beradend voorstellingsvermogen (ἡ βουλευτικὴ φαντασία). Over dat laatste zou dus alleen de mens beschikken. De klassieke denker maakt echter niet duidelijk wat het precieze verschil is tussen deze twee soorten verbeeldingskrachten. Hij geeft hierbij wel het voorbeeld van een dier dat dorstig is. Het dier voelt het onaangename gevoel van de dorst, en begeert dus water om deze begeerte te blussen en het onaangename dorstgevoel met het dorstlessende gevoel weg te spoelen. Het dier zal water zien of zich water kunnen voorstellen. En vervolgens naar water toe kunnen bewegen. De mens voelt ook dorst en zal het lessen hiervan eveneens begeren. De mens kan echter, vanwege zijn redelijke zielslaag, nadere inzichten genereren omtrent hoe hij dit dient te doen. En kan die inzichten boven de onmiddellijke waarneming en begeertebevrediging plaatsen. Hij kan zich beredenerend en beraadslagend afvragen wat hij wil drinken, waar, wanneer, hoe, met wie, in welke mate en wat dies meer zij. Hij kan als hij het verstandiger en *beter* acht om niet te drinken van het verontreinigde water alhier, ervoor kiezen om zijn begeerte later te bevredigen. Hij kan vervolgens ingewikkeld beredeneren hoe hij aan water kan komen en welke mogelijke reeksen aan stappen hij het beste kan ondernemen. Hij kan naar een nabijgelegen rivier lopen, maar kan ook een put bouwen, of aquaducten realiseren. Hij kan er ondanks zijn hevige begeerte naar water zelfs voor kiezen om te vasten omwille van spirituele doelen. Het lijkt er dus op neer te komen dat het waarnemend voorstellingsvermogen, waarover dieren beschikken, afhankelijk blijft van het individueel zintuiglijke. Hierdoor blijft het dier in de ban van de sensuele strevingen, die door de waarneming en verbeelding worden getriggerd. Het beradend voorstellingsvermogen daarentegen, lijkt dankzij het vermogen van beraad, op grond van de taal, verder te kunnen abstraheren en daardoor meester te kunnen worden van de sensuele strevingen.

171 *NE* 1111b20

172 Eerder zagen we al dat de *boule**u**sis* (beraad) zich mede richt op de algemene doelen en het algemene beeld van het goede leven. Nu zien we in dat dit algemene beraad (*boule**u**sis*) over doelen dus leidt tot een rationeel streven tot zulke doelen, dus tot een rationele wil daartoe (*boulesis*). We dienen hierbij dus op te merken dat, *boule**u**sis*/βούλευσις (beraad) niet hetzelfde begrip is als *boulesis* (rationeel streven, rationele wil/wens), ofschoon er in het Grieks maar één letter verschil is tussen beide. *NE* 1139a36

173 *NE* 1111b26-30

spectrum herkennen dat de prudentie in ruime zin bestrijkt.[174] De prudentie is immers inzicht in het universele -dus het domein van de *boulesis* en het praktische intellect (*nous*)-, als ook van het concrete -het domein van de bewuste keuze-. Wij beraden ons -beraad in ruime zin- erover dat bijvoorbeeld ons werk niet ten koste van ons gezondheid mag gaan. Dat gezondheid een belangrijk en gewichtig algemeen goed is.[175] Vanuit ons rationeel streven (*boulesis*), willen we dan gezondheid (doel). Vervolgens beraden wij ons (pas) -beraad in enge zin- over hoe we gezondheid *hic et nunc* het beste kunnen realiseren. En we kiezen dan bewust (*prohairesis*) voor een specifiek middel en een reeks concrete handelingen hiertoe, zoals het eten van een salade en het gaan sporten vandaag om 19:00 uur.

Met het voorgaande is duidelijk geworden hoe we vanuit de voortreffelijkheid van de praktische rede, door het praktische intellect (*nous*), het rationele streven (*boulesis*), het beraad (*bouleusis*) en de bewuste keuze (*prohairesis*) tot handelingen kunnen komen die de juiste karakterhoudingen, de karakterdeugden, in ons kunnen doen nestelen. Zo kunnen de primitieve strevingen dus omgevormd worden tot

174 Laten we terzijde nader inzoomen op de relatie tussen de *boulesis* gericht op doelen en de bewuste keuze (*prohairesis*) gericht op middelen. Mijn stelling is dat het heldere onderscheid tussen *boulesis* -het rationeel nastreven van doelen- onderscheidenlijk, de bewuste keuze (*prohairesis*) voor concrete middelen, in werkelijkheid minder scherp te maken valt dan men op grond van sommige passages in eerste instantie zou menen. Relevant hierbij is de constatering dat het maken van bewuste keuzes voor bepaalde soorten concrete handelingen (bijvoorbeeld voor vrijgevige handelingen), bepaalt welke soort karakterhoudingen (bijvoorbeeld die van de vrijgevigheid) verwezenlijkt worden. Het kiezen van het juiste middel, de juiste (bijvoorbeeld vrijgevige) handeling, is dus niet louter een middel, maar terzelfdertijd ook altijd reeds onderdeel van een algemener doel (vrijgevig worden of blijven). Middelen tot zulke karakterdoelen blijken dus niet extern te zijn aan het doel, ze zijn veeleer de concrete verschijningsvorm ervan. Zo bezien, kan men Aristoteles tegenwerpen dat de *boulesis* en de bewuste keuze (*prohairesis*), weliswaar logisch helder te onderscheiden zijn, doch in werkelijkheid zodanig vervlochten zijn door een constituerende doel-middel relatie dat ze slechts in graad van abstractie verschillen. Reflectie hierop brengt nog een samenhangend aspect van deze doel-middelrelatie aan het licht. De verschillende doelen die we nastreven doen zich simultaan voor. En zijn daardoor van beperkende invloed op de mogelijkheid van middelen. Laten we het voorbeeld nemen van iemand die meer roem en rijkdom -dus externe goeden- wil vergaren, doch daarbij ook de karaktervoortreffelijkheid der rechtvaardigheid wil vervullen of behouden. Het nagestreefde karakterdoel van de rechtvaardigheid weegt dan zwaar, en beperkt zodoende de toegestane middelen tot dat doel; Karaktergoeden rechtvaardigen eenvoudigweg niet alle middelen tot het vergaren van externe goeden. De karaktervoortreffelijkheden perken die in aanzienlijke mate in. Iemand die dergelijke karaktervoortreffelijkheden wenst te ontvouwen zal namelijk slechts wettige, rechtvaardige alsmede eerlijke middelen kunnen verkiezen. Zo bezien blijken de meer concrete middelen en handelingen die we bewust verkiezen, nooit geheel los te kunnen staan van de gewilde algemene (karakter)doelen. En de gekozen middelen zijn zo bezien ook in zekere zin nadere concretiseringen van dergelijke karakterdoelen. Daarom zijn handelingen volgens Aristoteles nooit louter instrumenteel van karakter, doch ook altijd onderdeel van een doel in zichzelf.

175 Elders zegt de klassieke denker dat niemand zich beraadt over doelen. De arts beraadt zich bijvoorbeeld ook niet over of hij zijn patiënt zal genezen of niet. Het streven tot dat doel is hem vanuit het arts-zijn reeds ingegeven (*NE* 1112b1-15, 1112b34). Hiermee hebben we weer een typisch aristotelische ambivalentie te pakken, omdat hij eerder wel aangaf dat beraad mogelijk was ten aanzien van wat in het algemeen een goed leven inhoudt (*NE* 1139b5-18 πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως). De oplossing voor deze tegenspraak is, naar mijn inzicht, dat hij twee verschillende concepten van beraad (*bouleusis*) hanteert. Het ruimere eerste begrip ziet zowel toe op beraad ten aanzien van de nastreefwaardige goeden en doelen, terwijl het engere begrip van beraad slechts toeziet op louter de middelen tot de nagestreefde doelen. We hebben dus een beraad dat ook past bij *boulesis* en een beraad dat alleen betrokken is bij de bewuste keuze (*prohairesis*).

een heerlijkheid van de rede en het intellect.[176] En zo ontstaat langs de weg van de gewoontevorming de ideale en hiërarchische harmonie tussen rede en streven.[177]

176 De kritische lezer zal nu kunnen tegenwerpen dat in een ziel waarin de sensuele strevingen geheel heersen, er toch geen onafhankelijk licht van de *boulesis* en bewuste keuze door kan schijnen. De *boulesis* en de bewuste keuze volgen dan toch gewoonweg de richting en doelen van de emoties *(NE* 1113b6, 1140b19-21, 1144a29-36). Blijft de praktische rede in zulk een volledig primitieve toestand niet de slaaf van de primitieve strevingen? Is dat niet een scenario dat zichzelf perpetueert? Want het proces van primitief streven, en het daarop gebaseerd beraad lijkt een zichzelf verder ingravend mechanisme te zijn. Het klassieke standpunt veronderstelt echter dat de rede, en de gewoonten, deze vicieuze spiraal kunnen doorbreken. In de *Politica* lezen we dan ook: *"Rest ons te bezien of mensen moeten worden opgevoed door de rede of veeleer door gewoonten. Beide moeten op elkaar zijn afgestemd in voortreffelijke harmonie: het kan voorkomen dat de rede het beste uitgangspunt heeft gemist, maar ook dat men door zijn gewoonten evenzo is misleid."* (*Politica 1334b8-11)*. De tegenwerping lijkt dus op twee wijzen van repliek te kunnen worden bediend. Ten eerste, niet iedereen is door en door slecht of primitief in zijn strevingen. Sommigen onder ons zijn van nature scherper van geest en daarbovenop ook nog meer in het bezit van beschaafdere strevingen (*NE* 1144b3-6). Dergelijke mensen zijn in staat om met een verdere dialectisch-spiraalvormige ontwikkeling in denken, streven, beraad en bewuste keuze, zich verder te ontwikkelen op het gebied van het menselijk goede. Deze dialectische ontwikkeling bedoelt Aristoteles als hij zegt dat het welbekende oog van de ziel (het praktische intellect) zich niet zonder voortreffelijkheid van karakter ontwikkelt (*NE* 1144a30-35). Ten tweede blijkt uit opgemelde passage dat zij die van nature minder bedeeld zijn met beschaafde strevingen en inzicht, desalniettemin hiertoe opgevoed en opgeleid kunnen worden doordat hen de juiste gewoonten bijgebracht kunnen worden. Met beschavende opvoeding wordt ons streven immers vanaf de kinderjaren bewerkt en beïnvloed. Dit is ook de reden dat voor de klassieken opvoeding (*paideia*) zo belangrijk is. Aristoteles alludeert hierop als hij zegt dat kinderen geestdrift, *boulesis* en begeerte vanaf het begin bezitten, terwijl het redeneervermogen gaandeweg pas ontwikkeld wordt (*Politica* 1334b21-27). De *boulesis* is in de kinderjaren dus niet zozeer de stem van de eigen (onontwikkelde) rede, doch veeleer de echo van de opvoeding; de stem van onze ouders en omgeving in ons strevensleven.

177 *Politica* 1334b9-10

Een recapitulatie

We hebben kunnen ontwaren dat de finale natuur van de mens, zijn Ideaal, een bepaalde hiërarchische huishouding van de ziel behelst. Een ordening die een ethische -in de zin van moreel en gewoontevormende- opgave is, waarin de rede, om preciezer te zijn de prudentie, regeert over het streven.

We hebben tegen de achtergrond van dit beginsel van de hiërarchie onderzocht wat het streven is, en vervolgens, hoe de prudentie hier invloed op kan uitoefenen, om een stabiele orde van de rede te kunnen vestigen. Via het rationele streven, oftewel de *boulesis*, samen met het beraad, de bewuste keuze en ervaring, is de prudentie in staat de slechte en minder goede karakterhoudingen, en de daarmee corresponderende emoties onder zijn heerschappij te brengen. En deze zodoende om te vormen tot redelijke en voortreffelijke karakterhoudingen die de deugden worden genoemd. Deugden als de rechtvaardigheid, moed, matigheid, vrijgevigheid, vriendelijkheid, betrouwbaarheid, waarachtigheid, oprechtheid en geestigheid.

Pas als de Prudentie en de karaktervoortreffelijkheden geheel gerealiseerd zijn bereikt de mens zijn hoogste Ideaal als handelend wezen.[178] Dan pas wordt hij conform zijn finale vorm rationeel en intellectueel.[179] Wij hebben echter tevens gezien dat dit niet volstaat. De volledige zelfontvouwing vereist namelijk ook een hogere levensactiviteit, die van de beschouwing en Wijsheid (*Sophia*).

Pas als rede en streven harmoniëren, en het beschouwelijke leven hier overheen wordt gedrapeerd, wordt de mens wat hij *optima forma* is.

178 ὁ σπουδαῖος *NE* 1139a24
179 *NE* 1113a15-28, *Politica* 1331b30-31, *NE* 1144b31-34

Deel I
De Mens

Hoofdstuk 3

Hobbes over de egalitaire geest

We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness…"
Declaration of Independence/Thomas Jefferson

Whatever is my right as a man is also the right of another.
Thomas Paine

Van nature zijn alle mensen gelijk qua vrijheid, maar niet wat betreft andere begaafdheden.
Thomas van Aquino

Inleiding

We bevinden ons niet meer in de 4e eeuw v.Chr. maar in de 17e eeuw n.Chr. De eeuw die de wereldbeschouwing van ons Avondland blijvend heeft veranderd. De eeuw van onrust en verandering. Een periode waarin het oude aristotelisch-teleologische natuurbeeld in de verdrukking kwam door de natuurwetenschappelijke successen van Galilei en Newton. De natuur veranderde van iets wat door het hogere geladen was met waarden en doelen in materie in beweging, in blinde kracht. Materie en kracht die mathematisch begrepen, gemanipuleerd en gecontroleerd kunnen worden.

We zoeken in dit tijdsgewricht naar de denker uit Westport. Een denker die ter wereld kwam terwijl de Spaanse Armada Engeland dreigde binnen te vallen. Die leefde ten tijde van een, nooit eerder vertoonde, onthoofding van de koning en de Engelse burgeroorlog. Een tijd waarin religieuze onverdraagzaamheden en gevoeligheden tot een uitbarsting kwamen. Een tijd ook waarin denkers voor nieuwe ideeën vervolgd werden. Wij zoeken de denker die leefde in een tijd met verlichtingsscherpzienden als Descartes, Francis Bacon en Spinoza. Hij die vergaande conclusies uit dit veranderende 17e-eeuwse wereldbeeld heeft willen en durven trekken met betrekking tot het mens- en maatschappijbeeld. We zoeken naar Thomas Hobbes.

Zijn *magnum opus*, de *Leviathan*, draagt ook de sporen van het gewelddadige karakter van zijn tijd. Een grondige bestudering van de *Leviathan* (1651) maakt duidelijk dat Hobbes vrijwel alle zaden heeft opgekweekt voor de latere herauten van de verlichting en de romantiek. We vinden er de wending naar het subject, het moderne wantrouwen, materialistisch-monisme, het dominante belang van de Wil (voluntarisme), nominalisme en individualisme, het instrumentele denken, contractsdenken, het primaat van individuele (natuurlijke) rechten, moreel relativisme, de gelijkheidsgedachte, het primaat der hartstochten, de waarde van autonomie, en bovenal de biologische waarde van het Leven als het fundament van een baanbrekend nieuw filosofisch bouwwerk. Al deze noties hangen uiteraard op één of andere wijze met elkaar samen in de moderne constellatie.

Deze moderne waarden- en ideeënconstellatie zullen wij bestuderen om de hobbesiaanse blik op de menselijke geest in kaart te brengen. Hoe begreep deze verlichtingsdenker de menselijke geest? Wat zijn de bewegingen, gevoelens en verlangens in de mens? Wat is het intellect? Dient het intellect te heersen over de strevingen?

De 17e-eeuwse denker was bezeten van het idee van een nieuw begin, een nieuw natuur- en wereldbeeld. Een modern beeld waarmee hij het harnas aan moest gespen om zich tegenover het traditionele bouwwerk te stellen:

"Maar in deze tijd, waarin de mensen niet alleen roepen om vrede maar ook om waarheid, doe ik slechts een voorstel om nieuwe wijn in nieuwe vaten te gieten…zodra er iets nieuws is wat geen moeilijkheden of wanorde in de staat kan opwekken, zullen de mensen, naar ik veronderstel, in het algemeen niet zo sterk vasthouden aan hun bewondering voor de oudheid dat zij oude dwalingen verkiezen boven een nieuwe en goed gegronde waarheid."[180]

Het klassieke monument, opgetrokken langs de gedachten van Plato en Aristoteles, bleek volgens Hobbes op onvaste bodem te zijn gebouwd. Dat gebouw moest neer. Het denken van de ouden had de mens al vaker langs de rand van de afgrond gebracht. Over Aristoteles zegt de verlichtingsdenker meer specifiek nog:

"… woorden zijn de legpenningen van de wijzen…; maar zij zijn het geld van de dwazen, die er waarde aan toekennen op gezag van Aristoteles…of andere willekeurige geleerden die niet meer dan mensen waren."[181]

Alsmede,

"Hier verdween het geloof bij het volk, omdat…de filosofie van Aristoteles door de scholastici met het geloof werd vermengd, iets waaruit zoveel absurditeiten voortkwamen dat de geestelijkheid niet alleen de naam kreeg onwetend, maar ook te kwader trouw te zijn."[182]

Hobbes zou volgens zijn biograaf Aubrey, die hem persoonlijk kende, zelfs geproclameerd hebben dat:

"Aristoteles de slechtste leraar ooit was, de slechtste politicus en ethicus…maar zijn Retorica en verhandeling over dieren was bijzonder."[183]

De verlichtingsdenker was van zins een realistischer modern construct op ethisch en politiek terrein daarvoor in de plaats te stellen. Het nieuwe denken moest zich een weg zien te banen dwars door het traditionele landschap.[184] Het resultaat is de

180 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie, p. 394; Hij doet deze uitlating weliswaar in de context van de vernieuwingen die hij introduceert ten aanzien van de christelijke staat, doch deze grondhouding typeert de gehele *Leviathan*.

181 Hobbes, *Leviathan* IV.15

182 Hobbes, *Leviathan* XII. 59

183 Aubrey, Aubrey's Brief Lives: omnibus Edition, Langley Press, 2017, p. 154).

184 Interessant is dat we in verschillende fases van zijn denken uiteenlopende standpunten gewaarworden ten aanzien van de vruchten van de wijsgeer uit Stageira. Aristoteles stond eerder namelijk nog in een goed blaadje: *"dat Homerus in poëzie, Aristoteles in filosofie, Demosthenes in welsprekendheid, en anderen van de antieken in andere wetenschappen, nog steeds vooraanstaand zijn*. Er was dus een periode gedurende de vroege ontwikkeling van Hobbes, waarin hij wel achting betuigde aan Aristoteles; om specifiek te zijn aan het ethische en politieke gedachtegoed van de Griek. Zoveel achting zelfs dat de antieke wijsgeer voor hem de onovertroffen denker was op het gebied van de filosofie. Ergens in de ontwikkeling van Hobbes, waarin hij alsmaar sterker lijkt te zijn beïnvloed door zijn puriteinse achtergrond, door de moderne natuurwetenschappen en door de aandacht voor het concreet reële, de nut en de toepassing, is Aristoteles

Leviathan. Tot op de dag van vandaag vormt de *Leviathan* mijns inziens de spiegel van de moderne Avondlandse ziel.

Mijn overtuiging is, als aangegeven, dat dit beeld in wezen de pendant vormt van de klassieke zielsbeeltenis. Het klassieke denken, zo hebben we gezien, is in de greep van de idee dat er een hiërarchisch natuurlijk mensideaal is, waarin het redelijke en waardige heerst over de strevingen en hartstochten. Voor Hobbes is zulk een hiërarchie op grond van kwaliteit en voortreffelijkheid een culturele fabricatie. In plaats daarvan dienen we op grond van kwantitatieve krachtsoverwegingen de Gelijkheid te waarderen.

Het beeld van de mens werd in de 17e eeuw immanenter, mechanischer en dynamischer. De voorspellingskracht bleek te zitten in de *causa materialis* (materie) en *causa efficiens* (kracht), die mathematisch gevat en geformuleerd kunnen worden. Voor Hobbes geldt dat de mens geheel opgaat in deze conceptie van de werkelijkheid en natuur. De mens is het *"meesterwerk van de natuur"*.[185] Ook voor de mens geldt dat het erom gaat te achterhalen hoe hij uit materie en kracht *is* samengesteld, niet om hoe hij zou *behoren* te zijn.

Hobbes past de natuurwetenschappelijke methode toe op de mens en volgt daarbij de door Galilei bedachte resolutief-compositorische methode. Het kenmerkende aan deze methode is dat het onderzochte natuurverschijnsel eerst wordt teruggebracht tot zijn meest elementaire delen. Vervolgens wordt dit op zichzelf gestelde in afzondering bestudeerd. Het doel is om zo te achterhalen hoe de delen als radertjes en wieltjes zodanig teruggeplaatst kunnen worden dat het geheel stabiel is.[186] Een dusdanige bestudering van de vermogens van de mens maakt het volgens Hobbes mogelijk om een nieuw fundament te verschaffen voor een realistischer mens- en maatschappijbeeld.

Het resolutieve aspect van deze methode haalt het individu naar de voorgrond. De 17e-eeuwse denker rijt als het ware de maatschappij open (resolutie) en verscheurt de banden tussen individuen. Dan kijkt hij op ahistorische wijze naar wat hij de natuurtoestand noemt. De toestand van losgescheurde individuen. Hij ziet dan vooral zelfzuchtige wezens die in de greep zijn van hun ego en sensuele neigingen. En dit beeld van het individu, zoals hij van nature is op zichzelf, wordt vervolgens het fundament voor een nieuwe maatschappijvisie:

---

ontegenzeggelijk hard van zijn voetstuk gevallen. Desalniettemin heeft Hobbes de *Retorica* van Aristoteles ook in zijn latere fase altijd geprezen, en aan de hand daarvan zelfs twee korte digesten samengesteld. De invloed van de *Retorica* op sommige passages in de *Leviathan*, waarin de hartstochten worden beschreven, is duidelijk merkbaar. Doch uiteindelijk is de positionering van de moderne denker eveneens helder. Strauss signaleert conform onze observatie dat de polemische toon richting Aristoteles in zijn eerdere werk *The Elements* bij lange na niet zo heftig is als in *De Cive* en de *Leviathan*. Leo Strauss, 1965, p. 32-33.

185 Hobbes, *Leviathan,* Inleiding. 1

186 Leo Strauss, 1965, p. 2

"…ik leid…de plichten en de vrijheden…af uit de algemeen bekende natuurlijke neigingen[187] *van de mensen…".* [188]

Het is tegen de achtergrond van dit samenstel aan feiten dat wij proberen een helder beeld te verkrijgen van hoe Hobbes naar de menselijke geest kijkt. Ons plan van aanpak is hierbij als volgt. We entameren met het gedachtenexperiment van de natuurtoestand. Deze voorstelling van de natuurtoestand is essentieel in het denksysteem van Hobbes. Wij kijken eerst globaal naar zowel de lichamelijke als geestelijke aspecten van de mens. De vraag die ons zal gidsen is of mensen van nature elkaars gelijken zijn qua lichaam en geest. Zo ja, wat dit dan impliceert voor de voorstelling van de menselijke geest? Nadat wij op deze wijze een eerste globale blik hebben geworpen op lichaam en geest, zullen wij de geest van naderbij bekijken. Te beginnen met het daarin vervatte vermogen van het intellect en daarna met de strevingen. Steeds indachtig de vraag wat van nature de verhouding is, of behoort te zijn, tussen intellect en strevingen.

3.1 Het gedachtenexperiment van de natuurtoestand

De natuurtoestand is een soort gedachtenexperiment waarin de moderne denker de individuele mens, die hij los heeft gemaakt van alle gemeenschapsbanden en historiciteit, op zich bekijkt. Dit gedachtenexperiment veronderstelt een groot onderscheid tussen de natuur(toestand), respectievelijk de cultuur/politiek, oftewel de beschavingstoestand.

Voor Hobbes zijn natuur en (politieke) cultuur elkaars tegenpolen. De natuur staat voor vrijheid, blinde krachtsmanifestaties die botsen en oorlog. Cultuur staat voor afgesproken plichten en de beperking van de blinde krachtsmanifestatie omwille van de vrede. We zien hierin een grondantithese die als een rode draad door het werk van Hobbes loopt. De natuur(toestand) wordt getypeerd als chaos, anarchie, (morele) vrijheid; kortom als een botsing van natuurkrachten. Een botsing van natuurkrachten die in het geval van de mens resulteert in een botsing tussen mensen onderling en een botsing van passies in het individu zelf. Natuur betekent in de kern dus collisie. De apollinische cultureel-politieke orde is daarentegen die waarin de (civiele) wet en orde van het grootste belang zijn.

Het gedachtenexperiment van de natuurtoestand moet ons dus leren hoe de mens van nature is, door aanschouwelijk te maken welke natuurlijke krachten in hem heersen. Om vervolgens van daaruit te bezien wat wij het beste met hem kunnen aanvangen in een wereld waarin mensen toch met elkaar moeten (leren) samenleven. De natuurtoestand maakt duidelijk dat de feitelijke *status quo* van de

187 "known naturall Inclinations of Mankind"
188 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie 394.

burgerlijke toestand, eenmaal welbegrepen, het gevolg is van die natuurlijke passies. De politieke toestand zal namelijk, retrospectief, voor alle individuen de beste weg uit de misère van de natuurlijke oorlogstoestand moeten zijn. Hierbij mogen we niet vergeten dat natuurlijke verlangens, strevingen oftewel passies voor de 17e-eeuwse denker geen voorgegeven doelmatigheid (*causa finalis*) bezitten. Het zijn evenzo als alle natuurkrachten bewegingen die zich blind van nature manifesteren (*causa efficiens*). Het gevolg of het eindproduct van deze natuurkrachten -welke wij in het geval van de mens passies noemen- is dus niet te beschouwen als een of andere vervolmaking van een voorgegeven (natuurlijk) doel.

Om redenen van helderheid wens ik een eigen conceptueel onderscheid aan te brengen. Ik doel op het onderscheid tussen drie stadia in de hobbesiaanse natuurtoestand. (I) Het stadium van de oorlog van allen tegen allen. (II) Het stadium van de rede. En tenslotte (III) het stadium van het contract en de staatsgemeenschap.

Stadium I: Over wat ik het eerste stadium noem zegt de verlichtingsdenker dat mensen:

"…gedurende de tijd dat zij niet onder een gemeenschappelijke macht leven die allen ontzag afdwingt, in een toestand verkeren die we oorlog noemen, en wel een oorlog van allen tegen allen."[189]

In deze fase van de natuurtoestand zijn de pijlen dus gescherpt en de bogen gespannen:

"…de zuivere natuurtoestand[190]*, dat wil zeggen de toestand van absolute vrijheid waarin de mensen evenmin soeverein als onderdaan zijn, is een anarchie en een toestand van oorlog."*[191]

Er is in deze natuurtoestand:

"…geen bezit…geen duidelijk onderscheiden mijn en dijn…alles wat iemand krijgen kan is van hem, zo lang als hij het weet te behouden."[192]

In deze toestand van absolute vrijheid leeft de mens met:

"een voortdurende angst voor een dreiging van een gewelddadige dood; het menselijk bestaan is er solitair, armoedig, afstotelijk, beestachtig en kort."[193]

---

189 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62; Tot een oorlogssituatie behoort volgens Hobbes ook de situatie waarin het geweld er nog niet daadwerkelijk is maar de bereidheid daartoe wijd en zijd verspreid is.
190 *"condition of meer nature"*
191 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 186
192 Hobbes, *Leviathan* XIII. 63
193 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62; De god van de gelijkheid blijkt Ares te zijn. De natuurlijke gelijkheid is volgens Hobbes immers de zaaier van oorlog. De gelijkheid in vermogens en de schaarste in machtsmiddelen levert immers een oorlog van allen tegen allen op. Voor de moderne mens die de gelijkheid als één der

En hierin is eenieder in het bezit van 'het natuurrecht' (*natural right*), dat wil zeggen:

"de vrijheid…om zijn eigen macht, zoals hij dat zelf wil, te gebruiken tot behoud van zijn eigen natuur…van zijn leven, en om dientengevolge alles te doen wat hij naar eigen oordeel en rede als het meest geschikte middel daartoe beschouwt."[194]

Wat wij de eerste fase hebben genoemd wordt beheerst door de passie om te Leven, de (ethische) vrijheid om te doen wat daartoe nodig is en de (ethische) vrijheid om de eigen wil volledig uit te leven.[195] De eerste fase is er een van egoïstische anarchie. Een anarchie waarin ieder zijn zin door wil drijven en door schaarste en dominantiezucht de dood voor eenieder op de loer ligt.

Stadium II: Aangejaagd door de angst het leven te verliezen en niet van het leven te kunnen genieten[196], wordt de rede aan het werk gezet om een weg uit deze verderfelijke situatie te vinden.[197] De rede komt tot het inzicht dat er een toestand van vrede gecreëerd dient te worden en vanuit dit nieuwe verlangen komt de rede bij verdere inzichten, de natuurwetten genoemd. Dus bij principes en structuren die deze gewenste toestand van het vredige samenleven mogelijk moeten maken.[198] Wat is dan precies een natuurwet?

"Een natuurwet is een voorschrift of algemene regel, ons door de rede ingegeven, die bepaalt dat iemand niets mag doen waardoor hij zijn leven verliest of de middelen opgeeft om het te behouden, en niets mag nalaten waardoor het naar zijn mening het beste bewaard blijft."[199]

Deze definitie maakt echter niet inzichtelijk welke (morele) regels, karakterhoudingen en principes tot de natuurwetten behoren. Wat Hobbes in dit citaat duidelijk maakt is wat het motief is om natuurwettelijke regels te volgen vanuit het perspectief van het zelfzuchtige individu. Principes als dat van (1) de vredelievendheid, (2) gelijke vrijheid, (3) rechtvaardigheid, (*pacta sunt servanda*), (4) dankbaarheid, (5) inschikkelijkheid, (6) vergevingsgezindheid, (7) toekomstgerichte

twee seculiere goden aanbidt, kan dit onthutsend zijn. De natuur en de gelijkheid blijken immers geen verbinder, herbergen geen ideaal samenzijn, maar vervreemden (*dissociate*) mensen (*Leviathan* XI. 62).

194 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64; Het is interessant om tevens te beseffen dat Hobbes deze toestand van een oorlog niet louter als een hypothetische toestand beschouwt. Naast dat Hobbes het historische voorbeeld geeft van de Indianen, verhaalt hij in hoofdstuk XVII ook over dat overal waar ooit kleine gezinnen bij elkaar leefden, wederzijdse plundering en roof gewoon waren. Steden en koninkrijken die niets anders zijn dan grote gezinnen en families, doen nog steeds hetzelfde, zegt hij. Ze streven allemaal naar een grotere macht om zich veilig te stellen. Dergelijke passages zijn interessant, omdat het aantoont dat de natuurtoestand ook bij tijd en wijle een historische facticiteit is geweest volgens Hobbes. Bovendien zien we dat Hobbes ook in termen van gezinnen lijkt te denken, en dus niet alleen in termen van atomaire individuen, als hij zich de factisch-historische natuurtoestand verbeeldt.

195 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

196 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

197 Hobbes, *Leviathan* XXXVIII. 238

198 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65

199 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64; De kiemen voor een Kantiaans denken zijn aanwezig in zulke passages.

vergelding, (8) niet tonen van verachting, (9) gelijkheidlievendheid, (10) bescheidenheid, (11) billijkheid (ieder onpartijdig behandelen bij verdelingen), (12) gemeenschappelijk gebruik bij wat niet verdeeld kan worden, (13) indien niet mogelijk door lot laten toebedelen, (14) door aan eerstkomende te geven, (15) vrijgeleide geven aan vredesbemiddelaar, (16) bij geschil zich onderwerpen aan scheidsrechter, (17) geen scheidstrechter in eigen zaak zijn, (18) geen rechter zijn als men partijdig is, (19) als rechter zoeken naar (objectievere) bewijsmiddelen.[200]

Stadium IIIA: Wat wij de derde fase noemen valt uiteen in twee aspecten die zich simultaan voordoen. Enerzijds is er, wat wij de contractsfase zullen noemen. Het betreft de toestand in welke de individuen in de natuurtoestand overgaan tot het daadwerkelijk over en weer opgeven van hun (ethisch gezien) absolute natuurlijke individuele vrijheden/rechten. Waarbij zij het ethische vacuüm van de natuur(lijke passies) loslaten en de culturele sfeer van wettelijke en morele plichten creëren en betreden. Mensen kunnen daarbij niet anders dan genoegen nemen met evenveel vrijheden en rechten voor zichzelf, als men anderen toestaat.[201] Universele gelijke vrijheden vormen de enige weg naar de vrede. Gelijke vrijheden worden derhalve onderdeel van het maatschappelijk contract.[202]

"Het is een ware eenwording van hen allen, in een en dezelfde persoon, die tot stand komt door een overeenkomst van iedereen met iedereen, alsof iedereen tegen ieder ander zegt: Ik autoriseer deze man of deze vergadering, en sta mijn recht om mijzelf te besturen aan hem af…Als dat is gebeurd noemen we de menigte die nu in één persoon verenigd is, een staat, of in het Latijn Civitas. Dit is de geboorte van de grote Leviathan,"[203]

Stadium IIIB: Met dit contract treden we uit de natuurtoestand en geraken we gelijktijdig in de (kunstmatige) politieke toestand, zoals het voorgaande citaat duidelijk maakt.

De reden dat het bij het contractsmoment en het oprichtingsmoment van de staat om simultane aspecten gaat, is omdat de gemaakte gelijkheidsafspraken sterk tegen de natuurlijke harstocht (de Wil tot macht) in gaan. Alleen een ontzaglijke en geweldige macht kan de individuen aan hun afspraken houden door hun egoïstische hartstochten met een nog sterkere passie van de angst te beteugelen:

"*De banden van woorden zijn te zwak om menselijke ambitie, winzucht, toorn en verdere hartstochten in toom te houden, zonder de vrees voor een dwingende macht."*[204]

We bevinden ons nu in de door de mens zelf gecreëerde geciviliseerde wereld.

200 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64 – XV. 79, XVII. 85
201 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64, 65
202 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65, XVII. 87
203 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87
204 Hobbes, *Leviathan* XIV. 68

De natuurlijke mens is burger geworden. Allen worden vertegenwoordigd door de soeverein. Aan wie allen gehoorzaamheid verschuldigd zijn. De burgers dienen zich zodoende te houden aan de regels die het vredige samenleven mogelijk maken (de natuurwetten), welke door de soeverein in de vorm van civiele/burgerlijke wetten worden uitgevaardigd.[205] Laat dit voor nu voldoende zijn wat betreft de natuurtoestand. In deel III van deze proeve komen we hier nog uitgebreid op terug.

3.2 Een eerste globale verkenning: gelijkheid van lichaam en geest

De sleutel tot een goed begrip van de moderne mensopvatting is, als gezegd, gelegen in de waarde van de Gelijkheid. De verlichtingsdenker beweert, overeenkomstig onze overtuiging, dat mensen gelijk zijn. Gelijk qua lichaam als geest:

De natuur heeft alle mensen…gelijk gemaakt wat betreft de vermogens van lichaam en geest,…alles bij elkaar genomen is het verschil tussen mensen onderling…niet zo aanzienlijk, dat iemand op grond daarvan enig voorrecht kan opeisen…".[206]

Misschien is het niet onmiddellijk inzichtelijk hoe dit intersubjectieve gelijkheidsbeginsel -in de relatie tussen mensen- zijn weerglans in de geest van de enkeling vindt. We zullen echter zien dat het gelijkheidsbeginsel tussen mensen ook van groot belang is voor de moderne voorstelling van de geest. Daarenboven zal ons onderzoek aan het licht brengen dat de passies van nature over het intellect heersen.

3.2.1 De lichamelijke gelijkheid

Als gezegd, de mens is voor de 17e-eeuwse denker materie in beweging, oftewel lichaam doorgloeit met passies. Dit moderne hobbesiaanse concept van het menselijk lichaam is als Bernini's 17e-eeuwse David sculptuur. Dat beeld toont wereldse kracht. We zien en voelen verbetenheid, een zelfbewustheid in beweging die op het punt staat in geweld uit te barsten. Dynamiek. De klassieke rust, de weerklank van het eeuwige in de ideale contraposthouding van de verpozing, als bij een Apollo Belvedère (330 v.Chr.), is niet te bespeuren. Dit zijn veranderingen in de 17e-eeuwse tijdsgeest. Dit dynamische is een uitdrukking van een onderliggende verandering. Een geestesruptuur die wij ook in het denken van de 17e eeuw bij mensen als Hobbes manifest zien worden.

In het concept van het lichaam zien we naast dit aspect van de dynamiek, ook het accent gelegd worden op de gelijkheid:

Want als het om lichaamskracht gaat, is de zwakste altijd nog sterk genoeg om de sterkste te doden, hetzij door heimelijke listen, hetzij door samen te spannen met anderen…"[207]

205 Hobbes, *De Homine* XV. 3
206 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60
207 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

Interessant is om hier de vraag te stellen met welk oogmerk de vraag naar de gelijkheid wordt ingestoken. De neus van Socrates is immers niet identiek aan die van Plato of die van Hobbes. Toch zijn hun neuzen in vergelijking met die van everzwijnen en neushoorns terdege gelijksoortig te noemen. Gelijkheid is dus vrijwel altijd een betrekkelijk begrip. De vraag is altijd wanneer iets gelijk is aan iets anders. Het interessante is dat het criterium dat men daarbij aanlegt, prijsgeeft wat men als significant beschouwt.

De wijze waarop Hobbes de gelijkheidsvraag insteekt geeft bloot dat hij de sterke waarde van het leven en de fundamentele passie van de angst voor de dood als fundamenteel aanmerkt. Met het oog op een gewelddadige dood zijn onze lichamelijke krachten -die onderling weliswaar enigszins verschillen- dus als gelijk(elijk fragiel) aan te merken. Want eenieders leven en lichaam kan door dat van de ander worden ontnomen. Deze existentiële angst maakt een zeer diepe indruk op de mens.[208] Deze *bio*centrische grondhouding is bepalend voor de moderne constellatie die Hobbes vervolgens schetst. Al het andere wordt in de baan van deze waarde van de *bios* getrokken.

Vanuit het idee dat allen gelijke individuen zijn, zoekt Hobbes naar datgene waaraan allen noodzakelijkerwijs en onvermijdelijk onderworpen zijn. In de passie van de angst voor de dood en de waarde tot zelfbehoud vindt hij de door hem gezochte universaliteit in het spel der passies. Hij vindt de universele passie tot zelfbehoud, ingebed in de universele menselijke geesteshouding van de zelfzucht. De vervlechting van deze twee zijn voor Hobbes wat het *'cogito ergo sum'* voor zijn befaamde tijdgenoot was. Het onwrikbare fundament. Het gehele moderne menselijke construct in deze nieuwe manier van denken vindt zijn grondslag dus in deze universele passie van de angst voor de dood.

3.2.2 De gelijkheid van de geestesvermogens

Wat Hobbes geest noemt is eigenlijk niets meer dan beweging in materie, oftewel passies/aandoeningen en indrukken in het lichaam. Hij beargumenteert dat mensen qua geestelijke vermogens zelfs nog gelijker zijn dan wat betreft hun lichamen. Dit zagen we al in het voorgaande citaat:

"De natuur heeft alle mensen…gelijk gemaakt wat betreft de vermogens van lichaam en geest…".[209]

De gelijkheid doet zich dus ook voor ten aanzien van de geest. Hobbes zegt dan ook:

"Ik bedoel dat hartstochten bij iedereen hetzelfde zijn, zoals begeerte, vrees, hoop, enzovoort…"[210]

208 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64
209 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60
210 Hobbes, *Leviathan* Inleiding. 2

Ofschoon de voorwerpen die gevoelens opwekken van mens tot mens kunnen verschillen, zijn de gevoelens *an sich* hetzelfde. De interessante vraag is echter of van nature bepaalde gevoelens en strevingen waardiger zijn dan andere. Doet zich ook bij de verlichtingsdenker zulk een verticale rangordening, dus hiërarchie van hartstochten of houdingen, voor?

Hobbes is erg duidelijk. Hij is ervan overtuigd dat mensen in gelijke mate beschikken over alle natuurlijke geestelijke vermogens. En hij is zich hierbij bewust dat zijn positie een antithese vormt op de klassieke notie waarin zich van nature veel hiërarchische verschillen voordoen. De klassieken zijn er immers van overtuigd dat mensen onderling nogal verschillen in kwaliteit van rede, moraal, welsprekendheid, elegantie, noblesse en wat dies meer zij. Hobbes verwerpt dit klassieke standpunt resoluut. En daartoe brengt hij een viertal redenen naar voren. (I) Het eerste argument is principieel van aard. Hij gewaagt dat zich inderdaad tussen mensen verschillen voordoen. Hij verschilt echter in opvatting met de klassieke denkers over de oorzaak van deze verschillen:

"De ongelijkheid (inequality/distinctio) die heden ten dage bestaat is een gevolg van de wetgeving (laws of civill)…Alsof het onderscheid tussen heren en dienaars niet ontstaat door menselijke afspraken, maar door een verschil van intellect. Dit is niet alleen in strijd met de rede, maar ook met de ervaring…Als de natuur de mensen tot gelijken heeft gemaakt, moeten we die gelijkheid erkennen."[211]

Dit zijn woorden die voor onze moderne oren gewoon klinken. Wat bedoelt Hobbes hier echter mee? Heeft hij niet in de gaten dat mensen van nature/genetisch wat betreft intellect meer of minder begiftigd zijn? De verlichtingsdenker stelt dat cultuur de oorzaak is, niet natuur. Hij redeneert daarbij klaarblijkelijk als volgt. Het menselijke denken komt voort uit de capaciteit die wij rede of intellect noemen. De rede, het redenerend denken, berust op taal. Alle vermogens en activiteiten die echter op de een of andere wijze voortvloeien uit de menselijke taal zijn *niet* natuurlijk maar volstrekt kunstmatig. Want de taal zelf is volstrekt kunstmatig. En als we alle geestelijke kwaliteiten waarbij de taal een rol speelt buiten beschouwing laten, dan zien we dat mensen wat betreft alle overige (niet-talige) geestelijke vermogens gelijk zijn. *Ergo*, de mens is van nature geestelijk gezien gelijk(waardig).[212]

---

211 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61 en XV. 77; Een gedachte die in de werken van Rousseau later zou doorgalmen.

212 Wat vermelding verdient is een opvallende passage uit *De Homine*. Hobbes brengt daarin te berde dat domheid een groter kwaad is dan armoede: *"Armoede is een mindere schande dan domheid; aangezien het eerdergenoemde toegeschreven kan worden aan de oneerlijkheid van het fortuin; het laatstgenoemde is echter toe te schrijven aan de natuur alleen."* (Hobbes, *De Homine* XI.8); Ondermijnt Hobbes met deze woorden niet zijn stelling dat de natuurlijke intellectuele gelijkheid uit de *Leviathan*: *"Alsof het onderscheid tussen heren en dienaars niet ontstaat door menselijke afspraken, maar door een verschil van intellect."* Deze uitlatingen uit *de Homine* alsmede de *Leviathan* lijken onderling onverenigbaar. De ene lijkt tot uitdrukking te brengen dat het verschil in intellect volledig aan de natuur te wijten is. De andere impliceert dat maatschappelijke

(II) In aanvulling op het hiervoor genoemde principiële argument, reveleert Hobbes dat alle mensen zichzelf wat betreft wijsheid rijker begiftigd achten. Er is geen beter teken voor gelijke bedeling, aldus de 17e-eeuwse denker, dan dat mensen tevreden zijn met het aandeel dat hen is toebedeeld. In alle andere gevallen klagen mensen immers steen en been over dat hen tekort is gedaan.

Zowel het derde als het vierde argument zijn te vinden in deze passage die onmiddellijk volgt op de vorige:

"Want er zijn maar weinig mensen zo dwaas dat zij niet liever hun eigen meester zouden zijn, in plaats van door anderen geregeerd te worden. Wanneer de wijzen in hun eigendunk de strijd aangaan met anderen die niet zoveel vertrouwen in hun eigen wijsheid stellen, behalen zij lang niet altijd, ja zelfs bijna nooit de overwinning. Als de natuur de mensen tot gelijken heeft gemaakt, moeten we die gelijkheid erkennen."[213]

Laten we het derde argument die (III) van *de meesterwens* noemen, en het vierde (IV) dat van *de strijd om lijfsbehoud*. De onderlinge samenhang tussen de beide argumenten is duidelijk. De wens om meester te zijn leidt tot een strijd om leven en dood tussen degenen die zich van nature superieur achten en degenen die ontkennen inferieur te zijn. De beide argumenten zijn echter ondanks hun onderlinge samenhang bedoeld om ook op zichzelf enige bewijskracht te dragen.

(III) Het derde argument lijkt enigszins op het tweede. Beide zijn gebaseerd op wat de persoon op zichzelf meent en denkt aangaande zijn eigen vermogens. Het exacte fragment uit het voorgaande citaat is overigens:

"Want er zijn maar weinig mensen zo dwaas dat zij niet liever hun eigen meester zouden zijn, in plaats van door anderen geregeerd te worden."

Uit deze passage kunnen we opmaken dat de natuurlijke gelijkheid volgens Hobbes afgeleid kan worden uit de trots en ijdelheid van de mens.[214] Hij geeft aan dat

---

divergenties niet (overwegend) door verschillen in intellect ontstaan, maar door menselijke afspraken. Is de oorzaak nu gelegen in natuur of cultuur? Misschien is een mogelijke uitweg hieruit dat domheid volgens Hobbes gebonden is aan een bepaald terrein van kennis. Domheid is volgens Hobbes immers een traagheid van het voorstellingsvermogen. Hobbes verklaart dat de hartstochten maken dat wij met betrekking tot bepaalde activiteiten een sneller voorstellingsvermogen ontwikkelen dan op terreinen waarnaar onze interesses niet uitgaan (Hobbes, Leviathan, XIII. 32, 33). Het zijn dan vervolgens de menselijke afspraken, zou Hobbes wellicht kunnen zeggen, die bepalen welke activiteiten en terreinen als maatschappelijk significanter te gelden hebben. Zodoende maken afspraken dus bepaalde terreinen en activiteiten belangrijker. En zo maken afspraken dus bepaalde intellectuele verschillen significanter.

213 Hobbes, *Leviathan* XIII. 6; Hobbes, *Leviathan* XV. 77; Een gedachte die in de werken van Rousseau later zou doorgalmen.

214 Die trots of ijdelheid wordt ook in de volgende zin na dit fragment onder de noemer van de 'eigendunk' van de wijzen expliciet naar voren gebracht: *"Wanneer de wijzen in hun eigendunk de strijd…"*. Hobbes gebruikt deze passie van de ijdelheid voorts om de van nature beweerdelijk wijzere en superieure mensen een veeg uit de pan te geven. Die stellen naar zijn opvatting te veel vertrouwen in hun vermeende wijsheid vanwege hun immense ijdelheid. Dit ofschoon zij in werkelijkheid de strijd van de beweerdelijk inferieuren

mensen *"liever hun eigen meester"* zijn en zich dus niet aan anderen ondergeschikt maken. Het is ook een teken van dwaasheid, geeft de denker aan, om niet meester van zichzelf te willen zijn.

Voor ons modernen zijn dit ook welbekende noties. Het geeft aan hoezeer de ideeën van Hobbes *cum suis* hun historische doorwerking hebben in onze cultuur. Dit neemt niet weg dat dit moderne postulaat van het zelfmeesterschap argumentatief gezien zwak lijkt. Want met het bestaan van een (universele) wens of hartstocht meent de moderne denker aan te kunnen tonen dat een hiërarchisch verschil tussen mensen van nature *niet* gegeven is. Uit een universele wens tot gelijkheid, geboren uit de hartstocht van de trots en ijdelheid, kan men toch simpelweg niet afleiden dat mensen daadwerkelijk gelijk zijn. Ik bedoel iedereen wil wel rijk zijn, maar daarmee is niet iedereen bemiddeld.

Indien wij dit argument echter met de nodige welwillendheid betrachten, dan zou het sterker kunnen zijn dan verwacht. Dat is namelijk het geval indien we veronderstellen dat Hobbes heeft ingezien dat het waarheidsbegrip in het kunstmatige intermenselijke domein van een andere aard is dan in de natuurwetenschappen. Dit waarheidsbegrip kunnen wij bij gebrek aan een beter woord het *pragmatisch-passionele* begrip van de waarheid noemen.

Waarheid is daarin voor de mens wat intermenselijk gezien het beste functioneert met het oog op de (algemene) fundamentele passies. In het intermenselijke construct, oftewel de samenleving, zijn dus de passies bepalend. De passies vormen de reden dat het kunstmatige construct, de samenleving, überhaupt gecreëerd wordt. Hobbes is dus op zoek naar de meest werkbare en stabiele vorm die dit construct kan aannemen in het belang van elk individu. En hij meent dat de krachtigste en meest hardnekkige menselijke passies in een soort deadlock moeten komen opdat die stevige vervlechting vanuit het egoïsme van eenieder het nieuwe gebouw stabiel kan houden. Met het oog op deze doelstelling dient hij rekening te houden met de krachtige voorstellingen die (de meeste) mensen van zichzelf hebben.

Als de gelijkheid dus zowel vanuit de natuurlijke passie van het zelfbehoud, als uit de onwrikbare hartstocht van de ijdelheid, aansturen op de aanname van een universele gelijkheid, dan moeten we die gelijkheid ook simpelweg als intermenselijk

---

zouden verliezen: *"Dat deze gelijkheid misschien niet algemeen wordt erkend, komt omdat bijna iedereen een ijdele voorstelling heeft van zijn eigen wijsheid. Bijna iedereen denkt dat hij hiermee veel rijker begiftigd is dan de grote massa…Want zo is de menselijke natuur…"* (Hobbes, *Leviathan* XIII). Hobbes geeft weer dat de ijdelheid de reële zelfkennis belet. Deze hartstocht vertekent dus het zelfbeeld en maakt dat maatschappelijk ontstane ongelijkheden valselijk worden toegedicht aan de natuur. Opmerkelijk is dat dit mes voor Hobbes niet aan twee kanten lijkt te snijden. Want als het aankomt op het zelfbeeld van de massamens, die zichzelf ook wijs acht, verwijt hij de massamens geen hoogmoed. Nee, Hobbes reveleert in dat geval dat we zelfs indien mensen niet van nature intellectueel gezien gelijk zouden zijn, toch moeten doen alsof dit wel zo is. Sterker nog, we dienen dit naar zijn inzicht als een natuurwet te beschouwen. Reden hiervoor is dat Hobbes het moet doen met de kwantitatief dominante krachten en de materie zoals deze gegeven zijn. Hij moet dus met de massamens als dominante kracht en gegeven werken.

geïnstitutionaliseerde waarheid aanvaarden, willen wij vrede realiseren. Waarheid is dus wat werkt, wat vrede bolwerkt, in dit kunstmatige domein.

Ik ben mij bewust van de eigenzinnigheid, en bovendien van de ingrijpende implicaties, van deze lezing. Dat deze interpretatie geen wilde speculatie betreft, doch tekstueel is ingebed, kunnen we afleiden uit de voorgaande passages zelf; maar valt ook mede af te leiden uit een andere opmerkelijke passage, waarin Hobbes voor een ogenblik zijn masker laat vallen, in mijn visie. Hij proclameert:

"En zelfs als de natuur ze niet gelijk heeft gemaakt, moeten we daar toch van uitgaan, omdat mensen die zichzelf als elkaars gelijken beschouwen alleen op gelijke voorwaarden bereid zullen zijn om onderling vrede te sluiten. Daarom vermeld ik hier als negende natuurwet: Dat iedereen ieder ander moet erkennen als iemand die van nature zijn gelijke is. De schending van dit voorschrift is de hoogmoed."[215]

Een zeer opmerkelijke passage. Voorop zij gesteld dat de naakte bewoordingen van Hobbes een hypothetisch *"zelfs als…dan"* vorm aannemen.[216] Het argument geeft weer dat zelfs indien mensen feitelijk gezien niet elkaars gelijken zijn, we hier wel van uit dienen te gaan als zijnde een natuur(lijke vredes)wet. Want mensen die zichzelf als elkaars gelijken beschouwen, zullen alleen onder gelijke voorwaarden tot vrede kunnen komen.

Dit laatste is het belangrijkste doel van de rede. Het intellect is volgens Hobbes niet zozeer gericht op de beschouwelijke en feitelijke waarheid, doch gericht op (vredes)utiliteit. Het intellect is dus gericht op de pragmatische waarheid. Want dat gronddoel is ingegeven vanuit de strevingen, waaronder het meest fundamentele streven om (aangenaam samen) te leven. Men zou dus kunnen zeggen dat de feitelijke intermenselijke waarheid onderworpen is aan de passies en het nut. Dit zou echter niet geheel terecht zijn vanuit de optiek van Hobbes. Van (algemene) feiten kan immers niet gesproken worden daar waar van nature geen algemene ethische waarheden bestaan. En dit laatste is precies wat hij beweert.

(IV) De hartstocht van de trots die we in het kader van het derde argument hebben waargenomen maakt dat mensen niet onder willen doen voor elkaar. We zagen dat dit feit leidt tot een conflict met hen die zich van nature intellectueel superieur achten. Hetgeen de vrede in de weg staat. Indien we onze blik nogmaals wenden naar de betreffende passage in de *Leviathan*, dan lezen we:

---

215 Hobbes, *Leviathan* XV. 77

216 Dit gezegd hebbende, denk ik dat we gelet op het voorgaande mogen concluderen dat de inhoud van deze hypothetische clausule het ware gelaat laat zien van Hobbes. Deze duiding strookt ook met alle andere aanwijzingen ten aanzien van de functie van het intellect en de dominantie van de harsttochten. Mocht men evenwel op grond van het voorgaande niet reeds van deze lezing overtuigd zijn, dan is er nog het vierde argument dat ons eveneens in zijn loop naar deze conclusie meevoert.

Wanneer de wijzen in hun eigendunk de strijd aangaan met anderen die niet zoveel vertrouwen in hun eigen wijsheid stellen, behalen zij lang niet altijd, ja zelfs bijna nooit de overwinning."[217]

De boodschap in deze passage is onmiskenbaar dat wanneer de wijzen de strijd aanbinden, zij de overwinning niet behalen. De winst in de fysieke strijd wordt behaald door bekroonde eigenschappen als die van de list en lichamelijke kracht. De twee kardinale deugden van de strijd.[218] De beweerdelijke wijzen zijn echter niet *per se* de mensen die hierin het meest excelleren. Bovendien komen ze numeriek altijd te kort. En omdat "de wijzen" daardoor het onderspit delven, concludeert Hobbes dat zij in werkelijkheid bepaald niet geestelijk superieur zijn. Hij die zijn leven verliest door toedoen van een ander, kan niet beter zijn dan die ander, is hierbij de impliciete premisse. De passie van de angst voor de dood, en het streven tot zelfbehoud, blijkt dus ook hier de toetssteen.

Is dit echter geen categorie-verwarring? Uit de overwinning van de krachtige of listige kan men toch niet de waarheid of juistheid van diens opvattingen afleiden? Dat Einstein omgebracht kan worden door een ander logenstraft zijn ideeën toch niet? We zagen echter in de analyse van het derde argument dat Hobbes een bijzonder waarheidsbegrip hanteert. Ook in dit vierde argument lijkt dit waarheidsbegrip de enige verklaring te zijn die hem uit deze beweerdelijke ongerijmdheid haalt. Want als de verlichtingsdenker daadwerkelijk een pragmatisch-passioneel waarheidsbegrip hanteert, zoals mijn stelling luidt, dan verdwijnt de beweerdelijke ongerijmdheid als sneeuw voor de zon. In dat geval geldt dat hetgeen de meest fundamentele passies vervult de waarheid vormt op intermenselijk terrein. Of men van nature beter of gelijk(waardig) is dient bij deze lezing dus getoetst te worden aan het vermogen om het fundamentele verlangen (naar lijfsbehoud) te kunnen vervullen. En vanuit dat gezichtspunt zijn de mensen volgens Hobbes zowel lichamelijk als geestelijk *grosso modo* gelijk.

In het voorgaande heeft zich vanuit een globale verkenning een voorstelling afgetekend omtrent de rol van het intellect en de passies. Een beeld is gerezen waarin de hartstochten het intellect aan zich ketenen. De passies trekken de morele en maatschappelijke werkelijkheid naar zich op intermenselijk terrein omdat de natuur op ethisch-sociaal vlak een vacuüm heeft gelaten.

Wij zijn nog steeds geïnteresseerd in de vraag wat het vermogen van het intellect precies is. Wat de passies precies zijn en doen. We zullen daarom in de volgende paragrafen de intellectuele vermogens van naderbij bestuderen. Hobbes onderscheidt binnen de intellectuele vermogens -zoals Aristoteles dit in zekere zin eveneens deed en in zijn voetsporen de traditie- het vermogen van de prudentie

217 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61; Hobbes, *Leviathan* XV. 77; Een gedachte die in de werken van Rousseau later zou doorgalmen.
218 Hobbes, *Leviathan* XIII, 63

(*prudence*) en dat van de rede (*reason*). Bij Hobbes ondergaan deze begrippen evenwel een metamorfose. Zij verkrijgen een uitgesproken modern karakter. Na een analyse van deze intellectuele vermogens zullen we het licht onzer lantaarn werpen op de hartstochten. Dit alles dus indachtig de vraag wat de verhouding tussen de rede en het streven is in de moderne voorstelling.

3.3 Onderzoek naar de specifieke intellectuele vermogens

Hobbes geeft aan dat er twee soorten intellectuele vermogens bestaan, de natuurlijke (*natural wit*) en aangeleerde (*acquired wit*). Tot de eerste behoort de prudentie, tot de tweede de rede. Zo zegt hij, nadat hij in de *Leviathan* alle natuurlijke vermogens zoals het waarnemingsvermogen, het aaneenschakelen van gedachten/voorstellingen, de herinnering en de prudentie, heeft besproken:

"Verder heeft de mens bij mijn weten geen geestesvermogens ingeplant gekregen welke hij kan uitoefenen louter dankzij het feit dat hij als mens geboren is en over vijf zintuigen beschikt. De overige geestesvermogens,…die alleen bij de mens lijken te bestaan, kunnen we alleen door speciale moeite verkrijgen en vergroten. De meeste mensen moeten ze leren door ***onderricht en oefening****. Ze zijn alle het resultaat van de uitvinding van* ***woorden en taal****. Er bestaan immers geen andere bewegingen in de menselijke geest dan de waarneming, de gedachten en de aaneenschakeling van de gedachten. Met behulp van taal en methode kunnen deze vermogens echter tot zodanige hoogte worden ontwikkeld dat zij de mens van alle andere levende wezens onderscheiden."*[219]

We kunnen observeren dat het criterium voor het onderscheid tussen de natuurlijke en kunstmatige vermogens dat van de moeite, het onderricht en de methode is alsmede dat ze berusten op de uitvinding van de taal.[220]

De prudentie als natuurlijk vermogen onderscheidt zich dus van de rede als kunstmatig vermogen doordat ze niet op taal en bijzonder onderricht *hoeft* te berusten.[221] Ofschoon de prudentie door de taal wel verder uitgediept kan worden bestaat zij al voorafgaande aan de taal. Elders in de *Leviathan* vinden we nog de volgende passage, waarin Hobbes dit onderscheid tussen de intellectuele vermogens in samenhang met de prudentie bespreekt:

---

219 Hobbes, *Leviathan* III, 11

220 Zie ook Hobbes, *De Homine* X. 2, 3 Hierin geeft Hobbes aan dat spraak geen natuurlijke bron kan hebben. De wil van de mens is de bron. Hij denkt dat het spreken is begonnen met enkele namen in het begin en zo van generatie op generatie is doorgegeven en is uitgebouwd. De taal maakt de mens ook tot een gevaarlijker wezen, volgens Hobbes. Want hij wordt daardoor toekomstgerichter. Tegelijkertijd is het ook de sleutel tot een gemeenschappelijk, veilig, gelukkig en elegant leven, zegt de moderne denker. Hij concludeert dan ook dat de uitvinding van de taal de mens niet beter maakt. Het geeft hem alleen meer mogelijkheden.

221 *"Aangeleerd intellect -ik bedoel aangeleerd door methode en onderricht- is niets anders dan de rede, die berust op het juiste gebruik van de taal, en die oorsprong is van alle wetenschap."* Hobbes, *Leviathan* VIII. 35

"Er bestaan twee soorten verstandelijke vermogens, natuurlijke en aangeleerde. Met natuurlijk bedoel ik niet (alleen)[222] *hetgeen we bij geboorte meekrijgen. Dit is niets anders dan het vermogen tot zintuiglijke waarneming. Ik doel op de scherpte van geest die we louter door leeftijd en ervaring krijgen, zonder oefening, onderricht of methode."*[223]

De moderne denker lijkt hierin aan te vullen dat, ofschoon de prudentie niet onmiddellijk actueel aanwezig is van nature; het vermogen om feitelijke patronen te ontdekken in de werkelijkheid terdege van nature is gegeven. En dat dit vermogen zonder onderricht en talige kunstmatigheid vanzelf groeit met levenservaring en zonder taal.

3.3.1 Prudentie en beraad

We kunnen observeren dat Hobbes een onderscheid maakt tussen natuurlijke vermogens, zoals de vijf zintuigen en het geheugen, onderscheidenlijk de natuurlijke intellectuele vermogens (*natural wit*). Hij schaart de prudentie, als gezegd, onder deze laatste categorie. Dit natuurlijke intellect zou bestaan uit twee componenten (I) *het vlotte voorstellingsvermogen* en het vermogen om zich (II) *bestendig te richten op doelen*. De prudentie behoort strikt genomen tot het laatste.

Het eerste, het vlotte voorstellingsvermogen, is daarentegen het vermogen om voorstellingen en gedachten snel op elkaar te laten volgen.[224] In dit opvolgen van voorstellingen kunnen we overeenkomsten of verschillen zien tussen voorstellingen. Zij die goed zijn in het zien van overeenkomsten hebben het (Ia) (natuurlijke) vermogen van de *verbeeldingskracht*. Zij die scherp zijn in het zien van verschillen hebben (Ib) het *vermogensoordeel,* welke in maatschappelijke context het *onderscheidingsvermogens* wordt genoemd.[225] Iemand die dit niet goed kan, wordt dom genoemd, aldus Hobbes. Doch nogmaals, mensen zijn wat betreft de natuurlijke vermogens in beginsel gelijk. De verschillen die zich later voordoen zijn, als gezegd, te verklaren vanuit de kracht der harsttochten.

De prudentie daarentegen is het vermogen zich bestendig te kunnen richten op doelen.[226] Het is het weten wat de gevolgen zullen zijn van bepaalde manieren van handelen, om daarmee het eigenbelang zo goed mogelijk te kunnen dienen. Het prudentieel denken wordt gedreven door het streven (*desire*).[227] Dus door de doelen

222 Hobbes spreekt hier over intellectuele vermogens en wil aangeven dat naast de vermogens die vanaf het begin actief zijn, ook het vermogen van de prudentie natuurlijk genoemd kan worden, omdat deze vanzelf met de ervaring aanwast.

223 Hobbes, *Leviathan* VIII. 32

224 Wellicht dat Hobbes mede doelt op het vermogen tot beraad als hij het heeft over het vlotte voorstellingsvermogen. Waarover zo dadelijk meer.

225 Hobbes, *Leviathan* VIII. 33-34

226 Hobbes, *Leviathan* VIII. 34. Hij noemt hetzelfde vermogen ook wel vooruitzien (*praevisio*), voorzichtigheid (*providentia*) en wijsheid (*sapientia*). Hobbes, *Leviathan* III. 10

227 In het vervolg zal ik het woord *'desire'* -anders dan gebruikelijk is in de Nederlandse uitgaven- vertalen als 'streven'. Zo kunnen we ook tot een betere vergelijking komen met de gedachten van Aristoteles.

(*designe*) die met de brandende passies gegeven zijn.[228] De prudentie is namelijk het intellectuele vermogen (*wit*) om de vele mogelijke middelen tot zulke gegeven doelen langs te gaan. Of andersom, het vermogen om na te gaan welke doelen met een bepaald middel te behalen zijn.[229] De mens, gedreven door het streven, denkt immers na over het middel, en het middel tot dat middel, tot aan het laatste middel, om het begeerde doel daadwerkelijk te kunnen bereiken. Het is dan ook logisch dat ervaring nodig is om hier bijzonder bekwaam in te worden.

Eerder zagen we de stelling dat mensen van nature qua geestesvermogens gelijk zijn. Daar de prudentie een natuurlijk intellectueel vermogen is, geldt dit dus ook voor de prudentie: *"Prudentie is immers niets anders dan ervaring, en de hoeveelheid ervaring die iemand op een bepaald gebied verwerft, is bij gelijke aandacht en gelijke tijd voor iedereen even groot."*[230] Alleen doen mensen in de realiteit ervaringen op in verschillende contexten, aangezien zij gedreven worden door verschillende passies en persoonlijke levensdoelen.[231]

De prudentie is bovendien een instrument. Het is als een scherp mes.[232] Het is een instrument dat voor alle (nobele en niet nobele) doelen en middelen geschikt is. Het kan dan ook gebruikt worden omwille van oneerlijke middelen en doelen. Wat men, aldus de moderne denker, ook wel sluwheid noemt.[233] Want de prudentie is in essentie niets meer of minder dat het goed kunnen dienen van het door de passies ingegeven eigenbelang.

Ook de 17e-eeuwse denker brengt het beraad (*deliberation*) te berde. Prudentie is de noodzakelijke voorwaarde voor (wel)beraad, zegt hij dan. En beraad is volgens de verlichtingsdenker een doelgerichte gedachtegang waarin streven en afkeer elkaar afwisselen ten aanzien van bepaalde handelingen, zodat de eventuele goede en kwade gevolgen van die handelingen overdacht en afgewogen kunnen worden.[234] Iemand die door prudentie, dus de ervaring met gebeurtenissen en hun gevolgen, het beste zicht heeft op de goede en slechte afloop der dingen, kan zich dus ook het beste beraden.[235]

Het begrip van de menselijke 'wil' hangt overigens samen met deze twee begrippen. Als een bepaalde handelingswijze na het wikken en wegen in dit proces

228 Hobbes, *Leviathan* VIII. 33
229 Hobbes, *Leviathan* VIII. 34
230 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60
231 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60
232 Interessant is in deze context ook de opmerking dat de prudentie in zowel het huishouden als in het koninkrijk kwalitatief bezien hetzelfde is. Ze verschillen slechts kwantitatief, zoals het tekenen van iets kleins niet wezenlijk verschilt van het tekenen van iets groots. Sterker nog, Hobbes zegt dat de gewone man met meer prudentie te werk gaat binnen zijn eigen huishouden, teneinde zijn eigen belangen te dienen, dan een raadsheer van de koning die de belangen van alle anderen moet behartigen.
233 Hobbes, *Leviathan* VIII. 34
234 Hobbes, *Leviathan* III.8, 9,11, VI. 28 Hobbes. Hier merkt hij op dat het verschil tussen redeneren en prudentie is dat redeneren veelal met algemene termen (*general words*) gebeurt, terwijl het beraad over bijzonderheden (*particulars*) gaat.
235 Hobbes, *Leviathan* III.10, 11, V. 22

van beraad als winnaar uit de strijd komt, dan vormt deze de wil (*voluntas*).[236] Interessant is dat Hobbes zich hierbij bewust afzet tegen de scholastische (en dus ook aristotelische) notie van de wil als rationeel streven (*rational appetite/appetitum rationale*). De moderne denker maakt in dit kader duidelijk dat de scholastische definitie niet deugt omdat vrijwillige handelingen vaak genoeg in strijd zijn met de rede. En daarmee is de wil dus niet noodzakelijk hetzelfde als het rationele streven. Feitelijk blijkt de wil, aldus Hobbes, niets meer dan het sterkste streven te zijn tussen de met elkaar overhoopliggende en rivaliserende passies.

Deze samenhangende verschijnselen van het beraad, de prudentie en de wil vormen volgens de verlichtingsdenker overigens geen onderscheidende vermogens aan de mens. Dieren beschikken eveneens over beraad, prudentie en wil.[237] Zij zijn ook in de greep van zinnelijke hartstochten (*sensual passions*) als honger, dorst, wellust en woede. En zij bezitten ook het vermogen doelgericht te denken (prudentie) over hoe deze verlangens te stillen.[238] Ook zij wisselen hun strevingen af met afkeer, vrees en hoop, teneinde een goede beslissing te kunnen nemen. Ook hun sterkste passie vormt uiteindelijk hun wil.[239]

Dit prudentiële denken is dus dierlijk van origine. Alleen in het menselijke denken is het mogelijk om complexer, abstracter en daardoor ook gerichter na te denken over de huidige en toekomstige toestand, teneinde toekomstige strevingen en begeerten nog beter te kunnen vervullen. We geraken hiermee nochtans aan de grenzen van de natuurlijke vermogens. Deze subtielere, complexere en abstractere laag die aan het menselijk denken kan worden toegevoegd vereist immers de aanwezigheid van een ontwikkelde taal.

Alvorens we ons wagen aan de overgang naar het kunstmatige denken, doen we er goed aan onszelf de vraag te stellen wat wij kunnen opmaken uit het voorgaande? We bemerken dat bij Hobbes klassieke noemers gehandhaafd blijven maar conceptinhoudelijk een moderne snit verkrijgen. Zo blijkt dat de prudentie een van nature gelijkelijk bedeeld dierlijk vermogen is.[240] Een tweede hiermee samenhangend kenmerk is dat de prudentie een volstrekt instrumenteel karakter draagt. Het dient de passies.

---

236 Hobbes, *De Homine* XI. 2

237 Hobbes, *Leviathan* III.11

238 Hobbes, *Leviathan* III.8, 9

239 Hobbes, *Leviathan* VI. 28 Wat dieren volgens Hobbes echter niet bezitten, doch de mens wel, is het vermogen om andersom, dus vanuit het middel te denken over alle mogelijke doelen die ermee gerealiseerd kunnen worden.

240 Voor de prudentie is geen edele en hooggestemde opvoeding nodig. De aristotelische vorm van prudentie blijkt in termen van Hobbes dus een niet-natuurlijk doch kunstmatig vermogen te zijn. Aangezien het volgens Aristoteles een voortreffelijkheid betreft van het intellect die pas met opvoeding en de praxis van de talige zelfreflectie een steeds beter inzicht verkrijgt in het natuurlijke doel van de edele menswording en zo ook de menselijke zelfdeceptie weghaalt. Hierover meer in het volgende vergelijkende hoofdstuk.

3.3.2 De rede

3.3.2.1 De rede en de kunstmatigheid van de taal

De 17e-eeuwse denker acht, zoals we zagen, alle geestesvermogens kunstmatig die door moeite, studie, oefening, onderricht en discipline eigen zijn gemaakt. Terwijl de natuurlijke vermogens hetzij zijn aangeboren, hetzij het gevolg zijn van blote ervaring.[241] De rede is dit allebei niet: "*Hieruit blijkt dat de rede ons niet is aangeboren, zoals de waarneming en het geheugen, en ook niet uitsluitend ontstaat door ervaring, zoals de prudentie.*"[242] De rede is niets anders dan het vermogen om via een bepaalde methode met woorden te redeneren.[243] Het berust, aldus de moderne denker, op de menselijke uitvinding (*invention*) van woorden en taal (*words and speech*).

Redeneren is volgens Hobbes overigens niets anders dan rekenen met namen/woorden.[244] Om goed te kunnen redeneren dienen namen/woorden dus goed afgebakend te worden en helder te corresponderen met bepaalde gedachten/voorstellingen. Daarbij dient dan ook een ordentelijke methode gevolgd te worden voor het samenvoegen van namen/woorden tot beweringen. En beweringen tot syllogismen.[245] Dit kunstmatige vermogen van de taal en de rede is van groot belang omdat zonder taal en rede het vastleggen van gedachten en het kenbaar maken hiervan tot wederzijds voordeel onmogelijk is. Zonder taal is er geen wetenschap, geen staat (*commonwealth*), geen samenleving (*society)*, geen overeenkomst (*contract*), geen moraal, en deswege ook geen vrede.[246]

3.3.2.2 Het doel van de rede en de wijsheid (sapientia)

Nu we hebben vastgesteld dat de rede voor Hobbes een kunstmatig vermogen is dat de mens zichzelf toe-eigent, is het de vraag wat de rede doet en waarom. Het antwoord hierop hangt samen met de typisch menselijke harstocht die de rede

---

241 Zo bezien zijn waarneming en het geheugen typisch natuurlijke vermogens, daar deze vanaf het eerste begin van leven reeds actief zijn. Prudentie, zoals we eerder zagen, is het voorbeeld van een natuurlijk vermogen van het tweede soort.

242 Hobbes, *Leviathan* V.21; Elders gewaagt Hobbes: "*Aangeleerd intellect (wit) –ik bedoel aangeleerd door methode en onderricht- is niets anders dan de rede, die berust op het juiste gebruik van de taal, die de oorsprong is van alle wetenschappen.*" Hobbes, *Leviathan* VIII. 35.

243 Hobbes, *Leviathan* V.18, 20

244 Hobbes, *Leviathan* V.20, 21 Hobbes maakt niet aan de hand van voorbeelden duidelijk hoe we dit precies moeten begrijpen. Hij geeft wel aan dat goed redeneren vanuit duidelijke en vaste definities de methode is die slechts is toegepast binnen de meetkunde en dat alleen de meetkunde ook tot onweerlegbare conclusies heeft geleid. De gedachte ia dus dat zoals rekenen onmogelijk is zonder de waarde van telwoorden, het redeneren met woorden evenmin mogelijk is zonder vaste definities. Begrip (*understanding/intellectus*) is voor Hobbes dan ook niets anders dan het krijgen van de juiste afgesproken en aanvaarde gedachte/voorstelling bij het horen van een bepaald woord. Hobbes, *Leviathan* I.4 Het is interessant dat Hobbes hier dus op vergelijkbare gedachten komt als Descartes in 'Over de methode'. Hobbes zegt: "*De hoofdoorzaak van alle ongerijmde conclusies is naar mijn mening het gebrek aan methode. Men begint zijn redeneringen niet met definities, dat wil zeggen, men legt de betekenissen van zijn woorden niet vast.*" Hobbes, *Leviathan* V.20

245 Hobbes, *Leviathan* V.18, 20, 21 Alleen universele termen hebben niet één referent. Zulke termen verwijzen tegelijk naar alle individuele objecten die onder het begrip vallen. 'De mens' bestaat dus niet, maar het woord mens bestaat en verwijst in zijn functie naar alle individuele mensen tegelijk. Hobbes is dus, zo blijke maar weer, onmiskenbaar een nominalist.

246 Hobbes, *Leviathan* IV.12, 13

voortdrijft. Hobbes doelt hier in de eerste plaats op het streven het *hoe* en *waarom* te kennen van de dingen. Dus op de hartstocht der weetgierigheid (*curiosity*).

We hebben met de weetgierigheid volgens de verlichtingsdenker voor het eerst een onderscheidend menselijke passie te pakken. Deze passie maakt dat de rede op zoek gaat naar oorzakelijke verbanden tussen de dingen die gebeuren. Het geheugen en de waarneming ziet alleen de voltrekking van gebeurtenissen, van feiten, maar kan niet de verbanden leggen.[247] De rede wordt gebruikt om al dan niet complexere en abstractere blijvende verbanden, patronen en samenhangen tussen gebeurtenissen/feiten in te zien.[248] Met heldere talige begrippen kan ze tot beweringen komen omtrent die verbanden tussen (algemene) oorzaken en gevolgen. De rede kan hiermee net zolang doorgaan tot alle wetenschappelijke gevolgtrekkingen en alle samenhang helder is gemaakt ten aanzien van een bepaald wetenschapsgebied. Er kleeft zulk een genoegen aan het verwekken van nieuwe kennis, aldus de moderne denker, dat het genot ervan de korte hevigheid (*short vehemence*) van elk vleselijk genoegen (*carnall pleasure)* te boven gaat.[249]

Toch blijkt dat deze passie van de weetgierigheid bij nader inzien niet de meest fundamentele hartstocht is die de rede drijft tot inzicht en wetenschap. De verlichtingsdenker maakt duidelijk dat de ongemakken die gepaard gaan met het bedrijven van wetenschap en filosofie zwaarder wegen dan het geestelijke genoegen van een ontdekking. De prijs die we betalen voor nieuwe inzichten is in termen van moeite eigenlijk te hoog. Als we de in Oxford geschoolde denker dus op de man af vragen waarom de rede dan toch wordt gebruikt om tot zulke moeizame inzichten te komen, dan geeft hij aan dat het doel uiteindelijk gelegen is in het kunnen vergaren van kennis van oorzaken teneinde gewenste doelen te kunnen bereiken.[250] Hij zegt dan ook: "*…iedere kunst is nuttig in zoverre ze toe te passen is op materie"* en *"het doel van kennis is macht".*[251] Het doel waarvoor de rede uiteindelijk wordt gebruikt is dus om meer strevingen en begeerten te kunnen vervullen:

"*De rede is de gang, de groei der wetenschap is de weg, en het voordeel voor de mensheid het doel.*[252]

247 Hobbes, *Leviathan* V.21

248 Deze kennis van de rede, kennis van feiten, van oorzaak en gevolg, is noodzakelijkerwijs voorwaardelijk. Men kan immers alleen weten dat dit gebeurd is als dat gebeurd is, of dat dit zal gebeuren als dat zal gebeuren. Hobbes, *Leviathan* VII.30-31. Zie ook voor de passie van verwondering voor het nieuwe en het willen weten van de oorzaken ervan *De Homine* XI. 9, XII. 12.

249 Hobbes, *Leviathan* VI. 26

250 In *De Homine* lijkt hij hiervan af te wijken als hij zegt dat wijsheid een genoegen in zichzelf heeft, maar vervolgens geeft hij onmiddellijk aan dat de voorliefde voor rijkdom groter is dan die voor wijsheid. Want, zegt hij dan, in het algemeen wordt wijsheid gezocht omwille van rijkdom. Hobbes, *De Homine* XI. 8; In *De Corpore* is hij hier onmiddellijk helder over: "*The end of knowledge is power"* en "*het oogmerk van beschouwing is het uitvoeren van een handeling…". De Corpore* I.6

251 Hobbes, *De Homine* XI. 9

252 Hobbes, *Leviathan* V.22: '*the Benefit of Mankind'*. We zien hier in wezen de plant van het utilitarisme ontkiemen.

En

"Progressie is aangenaam. Want het is het benaderen van het doel, dat is, van iets genotvollers."[253]

De rede is er op de keeper beschouwd omwille van het nuttige.[254]

Het mag ook niet verbazen dat, evenzo als bij de prudentie, een wezenlijk zelfzuchtig aspect kleeft aan dit intellectueel vermogen. Het weg-idealiseren van het zelfzuchtige aspect is in dit reële, op universele toepasbaarheid en nut toegesneden, project van Hobbes uit den boze. Dus, de man die zijn eigen belangen goed dient door de mogelijke afloop van zijn handelen helder in de taal van oorzaak en gevolg te vatten is een wijs mens.[255] Redelijk en rationeel is dus de mens die zijn eigen macht vergroot, de *homo economicus*.

3.3.3 Conclusie ten aanzien van beide intellectuele vermogens

We hebben in het voorgaande zowel de prudentie als de rede nader belicht. Gedachten die voortkomen uit deze beide intellectuele vermogens zijn op zichzelf krachteloos gebleken. Alle kracht, alle doelbezetenheid, volgt uit de haarden der hartstochten. Redelijkheid en prudentie, oftewel rationaliteit in het algemeen, krijgen bij Hobbes vanuit de empirische observaties van hoe de dingen zijn een moderne betekenis van het berekenend kunnen dienen van de eigenbelangen:

"Alle vrijwillige menselijke handelingen hebben immers het eigen voordeel tot doel, en de meest redelijke handelingen[256] *zijn die, waardoor dit doel het beste wordt bereikt."*[257]

Voorts hebben we gezien dat het verschil tussen de prudentie en de rede, bij Hobbes niet bepaald wordt door de eigen aard van het onderwerp. Voor Hobbes heeft de prudentie, of de rede, dus geen eigen afzonderlijk afgebakend ontologisch terrein.[258] Ook al is het zo dat indien we de twee vermogens met elkaar vergelijken,

253 Hobbes, *De Homine* XII. 12 Dit betreft een eigen vertaling mede gebaseerd op de eerder aangehaalde Engelse vertaling van: *"Progredi, Iucundum; quia ad finem, id est, ad Iucundius appropinquatio est."*
254 Hobbes, *Leviathan* XV. 73: *"Het is dus strijdig met de rede, die iemands lijfsbehoud moet dienen."*
255 Hobbes, *Leviathan* XV. 73
256 Most reasonable/maxime rationales
257 Hobbes, *Leviathan* XV. 72
258 Een andere wijze waarop Hobbes het onderscheid tussen rede en prudentie duidelijk tracht te maken is door te kijken naar de manier waarop kennis wordt vergaard. Deze kennis kan tot het onzekere en meer intuïtieve terrein van de prudentie behoren, of tot het (meer) zekere en logisch helder uitgedachte domein van de rede. Dit wordt duidelijker wanneer we een vergelijking van Hobbes zelf ter illustratie nemen. Hobbes vergelijkt het voorbeeld van een schermer die vaardig en behendig is in het gebruik van zijn wapen. Hij contrasteert deze met een andere schermer die naast dat hij evenzo behendig is vanuit de ervaring (*knowing how*), tevens beschikt over de wetenschappelijke kennis omtrent waar hij met welke houding de ander het best kan treffen en hoe hij daarbij door die ander getroffen zou kunnen worden (propositionele kennis). De eerste is de behendigheid van de prudentie, zegt Hobbes. De laatste is echter daarbovenop de exactere kennis der wijsheid, die alleen door een talig wezen bezeten kan worden.

de rede altijd superieur is. De rede, die leidt tot wetenschappelijke inzichten, is simpelweg zekerder en beter in het verkrijgen van inzicht in hoe de gewenste dingen gerealiseerd kunnen worden. De prudentie is in vergelijking daarmee een zuiver dierlijk (lees: in beginsel voortalig) vermogen met hetzelfde oogmerk.

We hebben tevens kunnen bemerken dat beide intellectuele vermogens zich vanwege dezelfde doelstelling ook nuttig (*useful*) dienen te maken. Voor beide intellectuele vermogens, voor alle gedachten, geldt dat zij de dienstmaagden der passies zijn:

"…de gedachten zijn de verkenners en de spionnen van de strevingen. Zij zwerven rond, en zoeken de weg naar de dingen die wij willen hebben…"[259]

De intellectuele vermogens hebben dus een zuiver immanent en wereldlijk karakter. Ze zijn geketend aan de hartstochten, en daardoor ook gericht op het eigenbelang. Hier moeten we ons ook niet tegen keren of verweren vanuit dweperige idealen. Dit is simpelweg hoe de mens in elkaar steekt, aldus Hobbes.

Deze verhouding tussen het ondergeschikte intellect en de bovengeschikte passies doet zich overigens zowel voor bij de mens in de zuivere natuurtoestand, als in de verburgerlijkte mens. Ook in die toestand waarin algemene regels en plichten zijn overeengekomen en wetten gelden blijven de passies de mens de baas. De reden dat de burgerlijke toestand überhaupt wordt gecreëerd is gelegen in de inherente zwakte van de rede tegenover de hartstochten:

"De banden van woorden zijn te zwak om de menselijke ambitie, winzucht, toorn en verdere passies in toom te houden, zonder de vrees voor een dwingende macht."[260]

Kortom, ook het beeld dat uit een meer gedetailleerd onderzoek naar de twee belangrijkste specifieke intellectuele vermogens naar voren is gekomen, maakt duidelijk dat de passies de scepter zwaaien. Het moment is aangebroken om die passies zelf eens van naderbij te bekijken.

3.4 De passies

3.4.1 De werking van de passies globaal bezien

De passies zijn bewegingen. Zij zetten de mens op een bepaalde wijze aan tot beweging. Vrijwillige bewegingen worden ondernomen doordat men zich eerst het begeerde voorstelt (*fancied in our minds*). En zich dan, het waarheen, hoe, wanneer, jegens wie daartoe (redenerend) afvraagt.[261] Als we nader inzoomen op de geest,

259 Hobbes, *Leviathan* VIII. 35
260 Hobbes, *Leviathan* XIV. 68
261 Hobbes onderscheidt twee soorten dierlijke bewegingen. De vitale bewegingen (*vital motions*),

teneinde deze geestelijke mechanismen beter te begrijpen, dan rijst volgens Hobbes het volgende beeld. De ervaringen met externe objecten en de voorstellingen daarvan wekken streven (*desire*) of afkeer op.[262] Passies zijn dus strevingen of aversies, die gepaard gaan met voorstellingen van een goed of kwaad. Deze voorstelling gaat weer gepaard met een voorstelling van meer of minder genot.[263] De voorstelling of verschijning zelf, dat streven of begeerte opwekt[264], noemt de moderne denker 'een genoegen' (*delight/voluptas*) en 'een genot' (*pleasure*).[265] Het gevoel van afkeer daarentegen gaat gepaard met een gevoel van ongenoegen (*displeasure*), last (*molestum*) of onbehagen (*trouble of the mind*). Deze onbehaaglijkheden kunnen we ook onder het begrip 'pijn' (in brede zin) scharen.[266] We zien dus dat pijn en genot de meesters zijn in dit moderne geestesbeeld.

We noemen, zegt Hobbes, de passies waarin genot wordt nagestreefd of pijn wordt vermeden al naar gelang de omstandigheden anders, namelijk begeerte annex streven (*appetitus* annex *cupido*) versus afkeer/weerzin (*aversio*), liefde (*love/amor*) versus haat, en vreugde versus verdriet. Dit is de reden dat onze taal veel meer woorden voor passies en gevoelens kent dan de basispassies zelf. Als het nagestreefde bijvoorbeeld vergezeld wordt door de voorstelling dat we het doel zullen bereiken, dan wordt dat streven en die voorstelling, hoop (*spes*) genoemd. We spreken echter bij hetzelfde streven van wanhoop (*desperatio*) als het tegenoverstelde het geval is. Bij een afkeer, die samengaat met de overtuiging dat ons schade zal worden berokkend, noemen we de afkeer 'vrees' (*feare/metus*). Indien we echter

---

respectievelijk, de animale bewegingen. De laatste noemt hij ook wel de vrijwillige bewegingen (*voluntary motions*). De vitale bewegingen zijn bewegingen zoals de bloedsomloop, spijsvertering, voeding, ontlasting en wat dies meer zij. Dit zijn bewegingen, zegt Hobbes, die met onze verwekking beginnen en zonder hulp van het voorstellingsvermogen tot aan de dood blijven functioneren. Bij de dierlijke of vrijwillige bewegingen gaat het daarentegen om bewegingen die we ons eerst hebben voorgesteld in de geest (*fancied in our minds*). Vanuit de voorstelling ontstaat immers een begeerte (*appetite*), een kleinste begin van beweging, een aandrang, die als het goed is zichtbaar wordt wanneer het tot een daadwerkelijke handeling komt. Hobbes, *Leviathan* VI. 23

262 Waarneming, ervaring, moet dus in beginsel voorafgaan aan begeerte en streven. Wat we als genot aanmerken moeten we immers al eens hebben geproefd. Hobbes zegt dus ook dat er geen streven kan zijn naar het ongekende. Wel een streven om het ongekende te kennen. We kunnen ons dus een voorstelling van iets nieuws maken dat we ons verbeelden als aangenaam. De ervaring zal dan moeten uitwijzen of dit ook genotvol is. Waarbij we ook niet mogen vergeten dat gewoonte dingen die in het begin nog onaangenaam waren mettertijd aangenaam maakt. Hobbes, *De Homine* XI. 2, 3, 5.

263 We bemerken overigens dat het streven (*desire)* bij Hobbes *een* passie is, weliswaar een elementaire en zeer brede, doch desalniettemin een passie. Het begrip passie dat streven en aversie omvat is dus ruimer dan het begrip streven.

264 *"But the apparence or sense of that motion, is that we either call delight or trouble of the mind."* (Hobbes, *Leviathan* VI. 25). Hobbes lijkt hier niet te willen zeggen dat de vervulling van een begeerte aangenaam is, doch dat het verschijnen en de gewaarwording van de begeerte zelf gepaard gaat met een aangenaam gevoel en dat de gewaarwording van een afkeer in ons zelf onaangenaam aanvoelt. Het is dan nog iets anders om te zeggen dat de vervulling van een begeerte aangenaam is.

265 In *De Homine* XI. 1 uit 1658 is Hobbes genuanceerder. Hij maakt daarin een onderscheid tussen de voorstelling die de begeerte is en gepaard gaat met een genoegen, en het begrip genot (*pleasure*) dat hoort bij de daadwerkelijke vervulling van een begeerte. Hobbes, Man (*De Homine*), translated by Charles T. Wood, in (ed. Bernard Gert) Man and Citizen (*De Homine* and *De Cive*), Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge 1991, XI. 1, 4, 5.

266 Hobbes, *Leviathan* VI. 25

de overtuiging hebben, dus de hoop, dat we dit gevaar kunnen afwenden, dan heet diezelfde aversie 'moed' (*courage/fortitudo*). En als moed plotseling opwelt, wordt deze niet moed genoemd maar boosheid of woestheid (*anger/ira*).[267] Het is hierbij interessant om zijdelings op te merken dat Hobbes de moed als een emotie ziet en niet als een karakterhouding.

Bovendien is het zo dat niet iedereen dezelfde gevoelens heeft bij dezelfde dingen en gebeurtenissen.[268] Daarom is het ook onvermijdelijk, aldus de moderne denker, dat we dezelfde dingen vanuit verschillende gevoelens bekijken en benoemen. De één noemt hetzelfde verschijnsel gerechtigheid of vrijgevigheid, de ander spreekt over wreedheid of verkwisting. We hebben al meerdere malen gezien dat de menselijke passies[269] volgens Hobbes simpelweg gericht zijn op het eigenbelang:

> *"…het object van ieders vrijwillige handelingen is iets goeds voor zichzelf."*[270]

De verleidingen vanuit de zelfzuchtige passies, zoals winzucht, wellust, heerszucht, eerzucht en andere begeerten zijn dus sterk.[271] Dit zijn de observeerbare feiten. Het zijn bovendien ook de passies, zo zagen we, die ervoor zorgen dat mensen zich uiteenlopend ontwikkelen. Want terecht merkt Hobbes op over de passies dat die tussen mensen *"onderling verschillen en veranderlijk zijn."*[272] Specifieke passies verschillen van mens tot mens, en veranderen zelfs voortdurend in één en dezelfde persoon. Dit ten gevolge van de verschillen en de veranderingen in lichamelijke constitutie, alsmede de verschillen in opvoeding en gewoontes.

Sommige passies kwalificeert de verlichtingsdenker als perturbaties, oftewel als belemmeringen en verstoringen. Dit omdat ze door hun impulsieve karakter het redeneren frustreren. Zulke passies maken namelijk dat het schijnbaar goede (*bonum apparens*), oftewel het onmiddellijk genotvolle, wordt nagejaagd. Terwijl met

---

267 Hobbes, *Leviathan* VI. 25, 26, IV.17

268 Hobbes, *De Homine* XI. 4, 5

269 In de *Leviathan* staat er in het Latijn *'passiones'* en in het Engels *'passions'*. Dit begrip vertaal ik naar willekeur met zowel passies als hartstochten en somwijlen ook met emoties. In *De Homine* spreekt Hobbes vaker over *'affectus'*, dus over aandoeningen. Hetgeen eigenlijk een evenknie is van het Latijnse begrip *'passiones'* omdat dit laatste begrip is afgeleid van het Griekse πάθος, dat ook als aandoening vertaald kan worden. Hoewel het dus om andere woorden gaat betreft het steeds hetzelfde concept. Hobbes zegt over de aandoeningen/*affectus,* uitdrukkelijk dat zij vormen van begeerte en weerzin zijn, zoals we hebben gezien. Alle passies vallen eigenlijk onder de twee begrippen begeerte (*desire*) en weerzin (aversion) (*in de breedste zin*). Dit is een algemeen verschijnsel bij denkers uit de verlichting.

270 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66; We dienen dit beeld enigszins te nuanceren. Het lijkt erop dat het welzijn van de ander deels tot het eigene gemaakt kan worden, waardoor er geen waterscheiding meer bestaat tussen mijn en dijn welzijn. In *De Homine* geeft de moderne denker aan dat de liefde voor de medemens twee vormen kan aannemen en aan beide kleeft iets goeds. We kunnen de ander liefhebben doordat we onszelf het goede toewensen, of we kunnen hen liefhebben doordat we hen het goede toewensen. Een mannelijke naaste hebben we lief door omwille van hem het goede toe te wensen, zegt Hobbes, terwijl we een vrouwelijke naaste omwille van onszelf liefhebben. Hobbes, *De Homine* XII. 8

271 Hobbes, *Leviathan* XIV. 70

272 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 389; XI. 7

enige reflectie blijkt dat de toekomstige gevolgen ervan meer kwaad aanrichten. Het is de taak van de rede om het waarlijk goede (*bonum verum*), dus de optimale optie met de kwantitatief meeste toekomstige voordelen, in het vizier te krijgen. Er doet zich dus een zekere spanning voor tussen de rede en de vehemente passies:

> "*Daarom dienen de emoties in zulke gevallen bestuurd te worden door de rede.*"[273]

Op het eerste oog lijkt dit citaat een klassieke stellingname te behelzen, doch niets is minder waar. De rede is in dit moderne beeld nog steeds een knecht van de passies. Zij is evenwel een knecht die goed kan rekenen. Want de kwantiteit is leidend. Haar meester is in beginsel immers de democratische vergadering waarin de vele stemmen van de begeerten en aversies van nu en in de toekomst een inbreng hebben. Die (kwantiteits)vergadering eist dat de rede, ofschoon telkens een andere onder hen de sterkste is, of het luidste kan schreeuwen, de belangen van hun aller meeneemt in de berekeningen. Iedere stem hoopt namelijk ooit zelf de sterkste passie te kunnen worden. Dit betekent dat die ene vigerende begeerte, die zich op dit moment als sterkste manifesteert, met de tirannieke neiging om onmiddellijk te krijgen wat ze wil, soms genegeerd moet worden. Indien die ene tirannieke passie de Rubicon echter oversteekt en zo gewelddadig, krachtig en machtig wordt dat het de vergadering weet te overschaduwen op dat ene moment, dan zal de rede haar niet anders kunnen dan volgen. Want de rede zelf is in termen van kracht impotent.

3.4.2 De drie gewichtige passies

In het kader van ons onderzoek naar de passies wil ik ook verwijlen bij de drie gewichtige passies. Deze passies vormen een gemeenschappelijk belang in de vergadering van alle passies. Het zijn ook die passies welke wij in het kader van de natuurlijke toestand als de veroorzakers van de oorlog van allen tegen allen hebben gesignaleerd. Ik noemde ze de passie van (I) de angst voor de dood en het daaruit ontspruitende streven naar zelfbehoud; (II) Het oneindige streven naar genoegen (in een wereld van schaarste) alsmede (III) de trots of ijdelheid (het ego).[274]

Uiteraard is er een zekere samenhang tussen deze passies die de contouren schetsen van de natuurtoestand en vandaaruit ook de weg wijzen naar de politieke toestand. Zo wakkert de schaarste die gepaard gaat met de oneindige menselijke begeerte, het wederzijds wantrouwen aan en zorgt het voor een angst voor een gewelddadige dood.[275] De ijdelheid maakt het samenleven evenmin aangenaam.

---

273 Hobbes, *De Homine* XII. 4: *"Itaque Affectus isti ratione gubernari opus habent."*

274 Strikt genomen zou men de passie van de ijdelheid ook onder het brede begrip van het streven kunnen scharen. Hobbes onderscheidt de passies zelf echter in sleutelpassages en ik meen voor goede redenen. Uiteraard gaat het opstrijken van eer gepaard met een zeker genot, doch het streven naar eer is omwille van de erkenning en het genot is dus een accessoir gegeven. Daar waar andere verlangens en strevingen het genot zelf als primair oogmerk hebben. Impliciet lijkt Hobbes dus een Platoonse driedeling van de zielsvermogens te volgen.

275 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61

Het leidt er zelfs toe dat mensen elkaar om het geringste te gronde richten.[276] In het volgende zullen we deze drie passies één voor één bespreken. Te beginnen met die van de ijdelheid en angst.

3.4.2.1 De passie van de ijdelheid (het ego)

Hobbes gewaagt: *"Zelfverheffing zonder doel is ijdelheid, en is strijdig met de rede."*[277] De ijdelheid is het streven naar erkenning van de eigen superioriteit (of die van mensen die behoren tot de eigen kring), dat zich kan hullen in de verachting van de ander, in het moedig willen voorkomen, of in het streven naar wraak naar aanleiding van een geringschatting.[278] Wij spreken tegenwoordig over het ego als we het over dit verschijnsel hebben. Deze natuurlijke hartstocht reikt echter verder, het maakt dat de enkeling zich in wezen van nature wil verheffen boven alles en iedereen. Het is de hartstocht die in de klassieke visie wordt toegeschreven aan het thumotische zielsvermogen (temperament). Het gaat hier dus om het welbekende fenomeen van de eer, de aanmatiging en de hoogmoed. De ijdele mens heeft een verheven zelfbeeld. En wil dit zelfbeeld ook erkend zien. De anderen wensen echter op hun beurt eveneens de erkenning van hun verheven zelfbeeld. Hetgeen over en weer leidt tot percepties van geringschatting en een gepercipieerd gebrek aan respectbetuiging. Als deze hartstocht voldoende wordt aangewakkerd leidt het dus tot een strijd waarbij getracht wordt de ander te overmeesteren als bewijs van de eigen superioriteit. Zelfs als dit betekent dat men het leven hiervoor moet wagen en de ander te gronde moet richten.

De ijdelheid, het ego, is dus een natuurlijke en menselijke hartstocht die volgens Hobbes haaks staat op de fundamentele passie van de angst voor de dood. IJdelheid brengt immers het leven in gevaar. Het masker van de trotse en ijdele man maakt dat hij de natuurlijke angst voor de dood niet kan laten zien. Dat zou immers een teken van zwakte zijn.[279]

3.4.2.2 Het mechanische krachtenspel der ijdelheid en angst

Deze twee passies, de ijdelheid, onderscheidenlijk de angst, vormen dus in zekere zin elkaars antithese. IJdelheid, eer, de thumotische aristocratische deugd bij uitstek, is in de ogen van Hobbes in de kern niets anders dan een vorm van hoogmoed die het (in)zicht vertroebelt. Zo iemand kan slechts rationeel worden als eerst de versobering doordringt vanuit de angst voor de dood. De kunstmatige principes van de vrede (de natuurwetten) kunnen dus ook alleen in het kielzog van de angst verschijnen.[280] In deze rivaliteit en strijd tussen de twee passies geeft Hobbes dus onmiskenbaar de voorkeur aan de angst voor de dood. De ijdelheid

276 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62
277 Hobbes, *Leviathan* XV. 76
278 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 389; Hobbes, *Leviathan* XIII. 61, XV 76
279 Hobbes, *Leviathan* XV. 70; Leo Strauss, 1965, p. 20-21, 111-113;
280 Leo Strauss, 1965, p. 128

wordt dan ook, onder de noemer van de hoogmoed, in de negende natuurwet als verbod opgenomen vanwege de bedreiging voor de vrede.

Angst checkt de ijdelheid (het ego) alsmede de boosheid en wraakzucht die hiermee gepaard gaan.[281] De angst voor een kolossale externe macht is dus het belangrijkste instrument om de hartstochten te kunnen bedwingen en de vrede te realiseren.[282]

3.4.2.3 De passies en de onbepaaldheid van het geluk

We hebben gezien dat de mens gedreven wordt door de passie om te blijven leven. Als hij leeft, is de volgende vraag: waar leeft hij dan voor? Wat is geluk? Valt er met het hobbesiaanse concept van het goede leven wellicht alsnog een hiërarchische ordening van de zielslagen en passies te ontdekken? Een leven dat bijvoorbeeld in het teken staat van de hartstocht tot noblesse, dan wel in het teken van kennis. Een manier van leven die noodzakelijkerwijs vraagt om een geprioriteerde rangschikking van de passies en doelen. Het antwoord van Hobbes op deze vraag ligt voor een deel reeds besloten in zijn natuuropvatting. Zoals de "kosmos" voor Hobbes een oneindige ruimte is waarin de natuur zich manifesteert als blinde kracht in materie, zo is ook het natuurlijke doel van de mens niets anders dan oneindige beweging. De willekeurige passies dienen simpelweg uitgeleefd te worden.

Geluk bestaat volgens de verlichtingsdenker niet in een volkomenheid, een voleinding of geprioriteerde vervulling van hartstochten (*mind satisfied*) of in een voorgegeven idee van de mens; want er is van nature geen uiteindelijk doel (*finis ultimus),* noch een hoogste voorgegeven goed (*summum bonum*):

"Geluk is een onophoudelijk voortgaan van het streven, van het ene object naar het volgende. Het verwerven van het één is altijd slechts een middel om het ander te verkrijgen. Dit komt omdat het menselijk streven er niet naar streeft één enkele maal, en slechts voor één ogenblik, te genieten, maar om er altijd zeker van te zijn dat een toekomstig streven vervuld zal worden."[283]

Alsmede:

"Voortdurende succes bij het krijgen van de dingen die we telkens weer nastreven (desireth), dat wil zeggen onafgebroken voorspoed, is wat men geluk (felicity) noemt. Ik bedoel het geluk in dit leven. Want zolang wij hier leven, bestaat er niet zoiets als een eeuwige gemoedsrust. Het leven zelf is niets anders dan beweging, en kan nimmer bestaan zonder streven of angst,

281 Hobbes, *De Homine* XII. 4
282 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 389; Leo Strauss, 1965, p. 23, 111
283 Hobbes, *Leviathan* XI. 47; Elders sluit de Brit aan bij deze gedachtegang door te zeggen: *"Voortdurende succes bij het krijgen van de dingen die we telkens weer nastreven, dat wil zeggen onafgebroken voorspoed, is wat men geluk noemt…Het leven zelf is niets anders dan beweging, en kan nimmer bestaan zonder streven...".* (Hobbes, *Leviathan* VI. 30)

als zonder gewaarwordingen."[284]

Geluk is volgens Hobbes dus iets faustiaans. Het is een storm, een drang. Een eindeloos vervullen van streving na streving, van begeerte na begeerte. Het stillen van de ene, baant eeuwig wederkerend een weg naar de volgende. En alle vrijwillige handelingen van de mens zijn dus gericht op deze oneindigheid der bewegingen en begeerten.

Deze visie op het goede leven mist, door het oneindige karakter ervan, onvermijdelijk omlijning en bepaling. Want het dient voldoende ruimte te verschaffen om de van nature eendere en oneindig rijkgeschakeerde passies, en de daarmee corresponderende visies op het goede, te omarmen.[285] Dus ook aan de hand van het geluksconcept van Hobbes is geen hiërarchische gelaagdheid der passies af te leiden. De passies zijn van nature de baas, maar kwalitatief gezien zijn ze onderling simpelweg gelijk.

3.4.3 De Wil tot macht

Thans wordt naar ik meen ook inzichtelijker waarom voor de moderne geest het streven naar macht en utiliteit zulk een voorname en drijvende kracht is. Indien de doelen van het leven eindeloos zijn, dan is het streven en de begeerte naar de middelen om deze doelen te bevredigen evenzo grenzeloos. De scheidslijn tussen doel en middel vervaagt en vervluchtigt in het oneindige, waardoor gezegd kan worden dat het leven voor de moderne mens een *"eindeloos en rusteloos streven van macht na macht"* is *"dat pas ophoudt met de dood."* [286] Hobbes zegt dan ook dat deze passie naar macht de grootse drijvende kracht is. Onder het begrip macht schaart de verlichtingsdenker overigens ook rijkdom, kennis en eer.[287] Macht bestaat immers uit machtsmiddelen waarover de mens kan beschikken, opdat hij datgene wat hij begeert kan blijven realiseren.[288] De vraagt die opkomt is wat dit moderne beeld van het goede leven, waarin macht zo centraal staat, met zich meebrengt voor de ethiek; dus voor de leer van goed en kwaad?

3.4.4 De passies alsmede goed en kwaad

De passies, zo zagen we, domineren in de geest. Dit is in zekere zin een hiërarchie. Het is alleen geen normatieve of ideale gezagshiërarchie, doch een descriptieve krachts- en machtsschikking. Dus een zuiver feitelijke bepaling in de menselijke geest. In de moderne geest heerst -evenzo als in de primitieve mens volgens het klassieke beeld- feitelijk niet het vermogen dat in staat is inzicht te verwerven, maar het in beginsel, in kwantitatieve termen uitgedrukt, krachtige en machtige

284 Hobbes, *Leviathan* VI. 30
285 Hobbes, *Leviathan* XI. 47
286 Hobbes, *Leviathan* XI. 47
287 Hobbes, *Leviathan* VIII. 35
288 Hobbes, *Leviathan* X. 40

deel. Dus het deel van de hartstochten en strevingen. We hebben hiermee reeds voor een deel het antwoord verkregen op onze vraag naar de natuurlijke ordening in de menselijke geest. Wat zegt dit evenwel over het behoren? Dus over goede passies als onderscheiden van slechte; over een goede ordening van de geest en het karakter als onderscheiden van een slechte? Om deze vragen te kunnen beantwoorden dienen we eerst weer het onderscheid tussen (I) de natuurstaat en (II) de burgerlijke staat voor ogen te krijgen.

3.4.4.1 De natuurlijke toestand: relativiteit van goed en kwaad

Met het oog op de natuurlijke conditie van de mens, ligt het antwoord op de gestelde vraag mijns inziens besloten in de bewering dat mensen van nature gelijk zijn.[289] Die natuurlijke gelijkheid impliceert dat van nature de passies, of de karakterhoudingen (*ingenia*) van deze persoon, niet beter kunnen zijn dan van gene. Met karakterhoudingen doelt Hobbes overigens op disposities die gesterkt zijn door gewoonte. Onze handelingen komen voort uit deze disposities zonder dat de rede zich daartegen kan verzetten.[290] Deze gelijkheid van alle feitelijke passies en karakterhoudingen maken dat van nature alle passies en doelen van Hitler gelijkwaardig zijn aan die van Socrates, Boeddha of Jezus. Hobbes reveleert dan ook:

"De vraag of iemand een beter mens is dan een ander is in de zuivere natuurtoestand niet aan de orde. Daar zijn immers alle mensen gelijk, zoals ik al eerder heb aangetoond."[291]

Er bestaat immers geen eenduidig natuurlijk, en dus universeel, doel, dat boven de feitelijke passies en karakterhoudingen van de gelijke enkelingen uitstijgt om als universele maatstaf te kunnen dienen. *Ergo*, wat individuele mensen nastreven (*desire*), is voor hen goed (*good/bonum*)[292] en deugdzaam (*virtutes*)[293], waar zij een weerzin voor voelen is voor hen kwaad (*evil/malum*)[294] en ondeugdzaam (*vitia*)[295]:

"De woorden goed, kwaad…hebben altijd betrekking op de persoon die ze gebruikt. Er is niets wat dit zonder meer en in absolute zin is…"[296]

289 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61
290 Hobbes, *De Homine* XIII. 8
291 Hobbes, *Leviathan* XV. 76
292 Hobbes, *De Homine* XI. 4, 5
293 Hobbes, *De Homine* XIII. 8
294 Hobbes, *De Homine* XI. 5
295 Hobbes, *De Homine* XIII. 8
296 Hobbes, *Leviathan* VI. 24

Alsmede:

'Goed en kwaad zijn namen die onze begeerten en aversies aanduiden. Omdat mensen verschillen van temperament, gewoonten en overtuiging, zijn deze begeerten en aversies overal verschillend…zolang… individuele begeerte de maatstaf is van goed en kwaad."[297]

We zien in opgetekende passages dat het criterium van goed en kwaad de feitelijke passies zijn. Deze blinde natuurkrachten die wij in de mens passies noemen vormen in hun manifestatie hun eigen rechtvaardiging. Datgene wat men begeert of nastreeft is van nature daarom simpelweg goed. Voor velen is er echter, zoals we zagen bij de bespreking van de fundamentele passies, een zekere feitelijke ordening gegeven van deze krachts- en passiemanifestaties:

"Van alles wat hij bezit heeft ieder mens zijn eigen lijf en leden het liefst, daarna (althans de meesten) alles wat de liefde in het huwelijk betreft, en daarna rijkdommen en middelen van bestaan."[298]

En:

"Want de natuur is zo ingericht dat allen het eigen goed nastreven…het is noodzakelijk dat leven, gezondheid, en voorts in zoverre het mogelijk is, de toekomstige veiligheid…
de dood is de grootste van alle kwaden, beslist wanneer deze gepaard gaat met martelingen".[299]

Alsmede:

"De hartstocht waarop we kunnen rekenen, is de angst."[300]

We zien dat (1) het behoud van het eigen leven bij allen (of de meesten) feitelijk de krachtige en dus meest fundamentele passie is, daarna dat van de leden van het gezin en (2) daarna de rijkdommen om een aangenaam leven te kunnen leiden. Dit zijn twee van de drie eerder besproken fundamentele passies.[301] De natuurlijke mens, in de zuiverste[302] natuurtoestand, is dus als het ware ondergedompeld in een soort voor-ethisch dierlijk bewustzijn. Hij handelt zoals hij zich voelt. Er is als het ware nog niet van de boom der kennis gegeten. Dat de grote vis de kleine vis opeet, nemen we de grote vis immers ook niet kwalijk, lijkt Hobbes te willen uitdrukken als hij hieraan toevoegt:

---

297 Hobbes, *Leviathan* XV. 79
298 Hobbes, *Leviathan* XXX. 179
299 Hobbes, *De Homine* XI. 6
300 Hobbes, *Leviathan* XIV. 70
301 De meesten, zo stelt ook Hobbes, verlangen dus naar rijkdom, macht en genot. Hobbes, *Leviathan* XIV. 70
302 In tegenstelling wellicht tot een mens die vanuit de politieke burgerlijke toestand door middel van een oorlog terugvalt in de natuurtoestand.

"…menselijke hartstochten zijn op zichzelf niet zondig."[303]

Terwijl de ijdelheid, het ego, beteugeld moet worden vormen de twee andere fundamentele passies dus de onwrikbare fundamenten voor het moderne gebouw.

3.4.4.2 De burgerlijke status, de morele deugden en de (natuur)wetten

Toch komt Hobbes uiteindelijk uit bij universele morele principes en deugden als de rechtvaardigheid, dankbaarheid, bescheidenheid, billijkheid, onpartijdigheid en wat dies meer zij. Welke volgens hem samengevat zijn in de gulden regel.[304] Hij noemt deze morele principes en deugden 'de eeuwige natuurwetten'. Deze principes hebben gelding voor de mens in een geordende gemeenschap. Of in elk geval voor hen die op de drempel staan deze samenlevingsvorm te creëren. Dergelijke ethische principes en deugden zien derhalve toe op de mens die zichzelf artificieel bewerkt of op het punt staat zich door eigen toedoen en instemming daaraan te committeren:

"Behalve in het burgerlijke leven, doet zich geen universele maatstaf voor deugden en ondeugden voor."[305]

Wat we in dit kader door dienen te laten dringen is dat de burgerlijke mens door moeite, opvoeding, cultuur en beschaving gevormd wordt. De burger is de mens in het rijk van de hypothetische-waarden onder de banier van de (v)rede. Deze burgerlijke morele principes en deugden zijn niet van nature geldend.[306] Ze zijn ook niet absoluut (categorisch) waardevol. Nee, het zijn zuiver hypothetische principes in de Kantiaanse zin, die als middel tot het voorwaardelijk begeerde doel van het vreedzaam samenleven waarde hebben.

De realiteit is dat de natuurlijke gelijkheid (met het oog op de angst voor de dood) de vervulling van de onversneden narcistische wil van het individu belet. Dus dient elk individu voor zich rationeel te gaan voor de *second best option* van de vrede, zoals we hebben gezien. In dit raamwerk zegt Hobbes dat 'goede dispositie's' (*ingenia bona*) die houdingen zijn welke passen bij het toetreden tot een burgerlijke samenleving. Uiteraard denkt hij hierbij aan de genoemde natuurwettelijke karakterhoudingen. Deze morele deugden (*virtutes morales*) zijn in elk geval die karakterhoudingen, specificeert de moderne denker, welke maken dat de

303 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62

304 Hobbes, *Leviathan* XV. 79; Om de natuurwetten te doorgronden moet men de handelswijze van anderen in de eigen schaal leggen, en dat van zichzelf in de andere schaal. Zodat de eigen passies en eigenliefde niets aan gewicht toevoegen aan de eigen handelingen. Dan wordt zichtbaar volgens Hobbes dat de natuurwetten niet onredelijk voorkomen. Hobbes, *Leviathan* XXVI. 140. Iets soortgelijks voltrekt zich in het gedachtenexperiment van de *original position* dat John Rawls hanteert.

305 Hobbes, *De Homine* XIII. 8

306 In *De Homine* maakt Hobbes zelfs duidelijk dat de wetenschap van recht en onrecht geheel *a priori* gedemonstreerd kan worden omdat wij zelf de principes ervan maken. Hobbes, *De Homine* X. 5

burgerlijke gemeenschap het beste behouden blijft.[307] Die natuurwetten en morele deugden kunnen in zekere zin, aldus de moderne denker, als samengevat worden beschouwd in de twee moederdeugden, die van de rechtvaardigheid en naastenliefde (*charitas*).[308]

Hobbes weet dat men traditioneel echter altijd spreekt over de vier kardinale deugden -waarvan de rechtvaardigheid er slechts één is-, en de drie theologische deugden -waarvan de naastenliefde er slechts één is-. Hij merkt uitdrukkelijk op dat de overige kardinale deugden -de moed, prudentie en matigheid- helemaal geen morele deugden zijn. Want ze zijn voor de politieke gemeenschap van generlei waarde. Hun voordelen raken wellicht het individu, doch zij waarborgen geenszins de vrede, geeft hij te kennen. De prudentie, en evenzo, de moed, zijn krachten van de geest (lees: intellect). Het zijn dus helemaal geen *karakter*houdingen. De matigheid evenmin omdat het een privatie is. Het is slechts een ontbreken van de ondeugdzame mateloze houdingen van het begerende vermogen.[309] Duidelijk is dat Hobbes de drie kardinale deugden, uitgezonderd de rechtvaardigheid, dus niet hoog acht.[310]

De interessante vraag die kan rijzen is of personen als gelijken gezien kunnen worden als sommigen van nature meer van de goede burgerlijke karakterhoudingen bezitten. In dit kader zijn de volgende woorden van Hobbes relevant:

"…mensen door de verscheidenheid van hun gevoelens van nature…verschillen in geschiktheid voor de samenleving…"[311]

Voorts constateert hij dat een dwingende staatsmacht daarom niet voor eenieder nodig is, want over de angst zegt hij:

"*Zij is de enige reden waarom de meeste mensen -met uitzondering van enkele nobele karakters- bereid zijn zich aan de wet te houden…."*[312]

Over deze nobele karakters zegt hij voorts:

---

307 Hobbes, *De Homine* XIII. 9, XV. 79, 80
308 Hobbes, *De Homine* XIII. 9
309 Hobbes, *De Homine* XIII. 9, Hobbes, *Leviathan* XV. 80
310 Men kan de moderne denker tegenwerpen dat de klassieke karaktereigenschappen van de moed de staat toch helpt om zich te handhaven in tijden van oorlog. En dat de prudentie toch altijd nodig is om de boel goed te leiden. Hobbes repliceert echter dat de moed en prudentie ook de eigenschappen zijn die in eerste instantie maken dat staten in een oorlog terechtkomen. Bovendien dienen de moed en prudentie beide kanten van de oorlog, waardoor, beschouwelijk gezien, het voordelige effect hiervan voor de vrede van een politieke gemeenschap geneutraliseerd is. Buitendien worden deze eigenschappen van de moed en prudentie voor de gemeenschap pas van belang als er reeds onenigheid en oorlog is. Dus pas in een situatie buiten de vrede.
311 Hobbes, *Leviathan* XV. 76
312 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 155

"Menselijke handelingen krijgen een smaak van rechtvaardigheid door een zekere grootheid van hart of edelmoedigheid (iets zeldzaams), die maakt dat iemand het beneden zich acht om zijn eigen levensgenot te vermeerderen door bedrog of woordbreuk."[313]

Wat deze laatste passages duidelijk maken is dat, zodra er eenduidige burgerlijke principes van goed en kwaad zijn afgesproken, de natuurlijke passies en karakterhoudingen van mensen helemaal niet meer als gelijk(waardig) gekwalificeerd worden. Er blijken dan mensen te zijn die zich omwille van hun eer, noblesse en edelmoedigheid onthouden van onrecht.

Ondanks de constatering van dit zeldzame aristocratische verschijnsel wijkt de moderne denker verder niet af van zijn (moderne) op universele passies gefundeerde staats- en samenlevingsconstruct. Want vanwege het uitzonderingskarakter is dit aristocratische verschijnsel van de nobele mens niet krachtig en betrouwbaar genoeg om de samenleving op te kunnen bouwen:

"Het…is een grootmoedigheid (generosity) die te zelden voorkomt om erop te vertrouwen, vooral bij mensen die rijkdom, macht en zinnelijk genot najagen, en dat doen nu eenmaal de meesten. De passie waar we op kunnen rekenen, is de angst."[314]

313 Hobbes, *Leviathan* XIV. 7
314 Hobbes, *Leviathan* XIV. 70, 74

Nabetrachtingen

Wij zagen dat Hobbes bevangen is door de 17e-eeuwse natuuropvatting, waarin alles wat is, concreet uit materie in beweging bestaat. Alles wat is, kan gekend worden door simpelweg de feiten omtrent materie in beweging te beschrijven. In zijn algemeenheid kunnen we stellen dat in de hobbesiaanse blik het normatieve en ideale, respectievelijk het natuurlijke en werkelijke, geheel van elkaar zijn losgekoppeld. Er is geen voorgeschreven ideaal voor de verhoudingen in de geest, tussen de passies en het intellect. Hobbes beargumenteert van hieruit, gegeven het natuurlijke ethische vacuüm en gegeven de krachtigste passie van de angst voor de dood, dat mensen zowel lichamelijk als geestelijk gelijk(waardig) zijn.

Langs deze weg van de gelijkheid hebben we ook gade kunnen slaan dat van nature iedere feitelijke ordening van de geest gelijk(waardig) is aan iedere andere ordening. Omdat de ene persoon deze hartstochten voelt en de ander gene, is er van nature geen betere rangschikking te maken tussen passies en tussen de verschillende vermogens in de geest. Alle feitelijke ordeningen zijn eender. De feitelijke ordeningen laten echter wel een gemeenschappelijke universele structuur zien. In die structuur zwaaien de passies, het streven naar genot en de afkeer voor pijn, de scepter over het intellect. En één passie is kwantitatief bezien onweerstaanbaar.[315] De angst voor de dood, en in het kielzog daarvan het streven naar zelfbehoud.[316] Hobbes ziet deze fundamentele dierlijke passie als de kern van het rationele eigenbelang van de mens. Voor de rationele mens geldt daarom dat hij koste wat kost het licht van het leven dient te bewaken en bewaren. In de verstikkende duisternis van de dood kunnen immers geen strevingen, begeertes, passies worden vervuld.[317]

315 Hobbes, *De Homine* XI. 6
316 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61
317 Hobbes laatste woorden op zijn sterfbed waren dan ook: *"Een grote sprong in het duister"*. Norman Davies, Europe, a history, New York: Oxford University Press, 1996, p. 687. *"A great leap in the dark"*.

Deel I
De Mens

Hoofdstuk 4

De vergelijking van de zielsbeeltenissen: aporie

orandum est ut sit mens sana in corpore sano.
fortem posce animum mortis terrore carentem,
qui spatium vitae extremum inter munera ponat
naturae, qui ferre queat quoscumque labores,
nesciat irasci, cupiat nihil et potiores
Herculis aerumnas credat saevosque labores
et venere et cenis et pluma Sardanapalli.
monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe
tranquillae per virtutem patet unica vitae.[318]
Satire X Juvenalis

318 We moeten bidden voor een gezonde geest in een gezond lichaam. Vragen om een dapper hart dat de angst voor de dood niet kent, en de lengte van het leven als minste der natuurgaven acht, elke inspanning verdraagt en toorn noch verlangen kent, het zwoegen van Hercules hoger acht dan de lusten, banketten en zachte kussens van Sardanapalus. Wat ik u aanbeveel kunt u uzelf bieden; de enige weg naar een vredig leven is deugdzaamheid.
Vertaling door Paul L. Jansen

Inleiding

Met de voorgaande twee hoofdstukken zijn twee onverenigbare beeltenissen van de menselijke geest naar voren gekomen. Eén daarvan wijst op een hiërarchisch ideaal, waarin het intellect koninklijk ten troon zit. De ander wijst naar de mens zoals hij empirisch is, waarbij de passies het intellect aansturen. Onze hypothese, dat het klassieke mensbeeld doortrokken is van een hiërarchisch beginsel is juist gebleken. Tevens is de overtuiging dat we bij de moderne denker de omgemunte waarde zouden aantreffen, die van de gelijkheid en algemeenheid, eveneens juist gebleken.

In dit hoofdstuk zullen we de beide beeltenissen van de ziel met elkaar vergelijken om de verschillen naar de voorgrond te halen. De bedoeling is om vergelijkenderwijs een kritisch perspectief in te nemen en daarbij de beide posities tegenover elkaar te plaatsen. Waar liggen de druk- en pijnpunten? Zijn beide even consistent? Zijn er toereikende gronden om de ene beeltenis te prefereren boven de andere?

We zullen zien dat deze eerste globale vergelijking op het niveau van de psychologie niet kan volstaan om tot een rationeel gedragen keuze te komen tussen de twee mensbeelden. Desalniettemin is er een notie op grond waarvan wij alsnog tot een beslissend antwoord zouden kunnen komen. Ik doel op de notie van de gelijkheid tussen mensen. Als dit standpunt omtrent de gelijkheid blijkt te kloppen, dan is daarmee de onwaarheid van de klassieke mensbeeltenis een gegeven. En is daarmee de keuze tussen de twee mensbeelden voor ons een uitgemaakte zaak. We zullen echter zien dat ook langs deze weg geen uitsluitsel volgt. Daarmee eindigt deel I van deze proeve aangaande de Mens in een aporie. We hebben geen doorgang en komen dus niet tot een beantwoording van de vraag welk beeld te prefereren is.

4.1 Kwalitatieve hiërarchie versus kwantitatieve kracht en macht

We hebben gezien dat volgens Aristoteles het lichaam en de plantaardige zielslaag alsmede de dierlijke sensuele zielslaag eerder ontstaan dan het rationele element. De mens bezit naast deze sensueel-primitieve natuur, ook een finale, geestelijk-ideale en gepolijste rationele natuur. Eén waarin, zoals gezegd, de ziel zich uitspant en gelijk wordt aan zijn *eidos.* Dus aan zijn Vorm en Ideaal qua Mens. Een Vorm met een hiërarchische structuur waarin de rede heerst over het streven. Het verlangen naar het hogere zelf kan overstemd blijven door de heersende dierlijke passies. Het is uiteindelijk aan de mens en zijn gemeenschappen om ervoor te zorgen dat het Ideaal tot ontluiking komt.

Hobbes gaat tegen deze intellectueel-hiërarchische beeltenis van de mens in. Hij wil realistischer zijn. Voor hem geen geïdealiseerde renaissance fresco, maar

een getrouwe foto van hoe de mens is. In deze feitelijke en empirische afbeelding heersen, als gezegd, de zelfzuchtige strevingen, de emoties en passies over het intellect. Aristoteles is het wat betreft de feitelijkheid van deze (primitieve) ordening niet oneens met de moderne denker.

Hobbes' claim reikt echter verder. Er is naar zijn inzicht geen alternatief mogelijk. Wat Aristoteles de beginnatuur of primitieve ordening in de ziel noemt, is in de optiek van de verlichtingsdenker de enige mogelijkheid. Niet alleen bevat de natuur namelijk geen ideale en finale Vorm van de mens, de fundamentele passies zijn bovendien gewoonweg te krachtig. Het kwantitatief machtige en krachtige regeert in de natuur. Daarom moeten we ook vanuit die natuurkrachten, oftewel passies, de mens en de politieke gemeenschap begrijpen.

4.2 Een omwenteling van de ziel? Het waardige of het democratische?

Eerst wanneer de juiste hiërarchische gezagsverhouding in de ziel verwezenlijkt, en de oneindige begeertes beteugeld zijn door het kwalitatief hogere deel, kan de mens floreren volgens Aristoteles. Van nature is er in de moderne visie echter geen onderscheid tussen kwalitatief hogere en lagere passies en corresponderende manieren van leven. Het goede leven is in beginsel het leven waarin de enkeling veel, zeer veel, van zijn willekeurige strevingen, begeertes, passies en uitspattingen kan uitleven. Eenieder wil van nature alles, alleen niemand kan door de schaarste en zijn gelijke tegenstrevers alles krijgen. Het gedroomde goede leven van een Sardanapalus, waarin de mens zich teugelloos kan uitleveren aan zijn oneindige lusten en de grootste gemakken blijkt onmogelijk. Hij is na enige reflectie gedwongen zich in te binden. Hij dient het op een burgerlijk akkoordje te gooien. Gelijke vrijheid is onder egalitaire condities de sleutel. Alleen in deze burgerlijke zin, zal Hobbes zeggen, heeft Aristoteles gelijk omtrent dat wij onze ziel dienen in te binden. Hier is echter niets natuurlijks aan. Dit kunstmatige beknotten impliceert geenszins een omwenteling in de ziel. De zelfzuchtige hartstochten blijven -wellicht in ietwat beschaafdere en getemperde vorm naar de buitenwereld toe- heersen in ons.

Voor de moderne denker geldt dat de oplossing niet gezocht moet worden in een omwenteling van de ziel maar in het gemene. In wat allen delen. Want in het gelijke, krachtige en massale is de betrouwbare, voorspelbare en te controleren natuurlijke kracht te vinden. Juist vanwege het universele karakter van de fundamentele passies kan er staatskundig op gebouwd en vertrouwd worden. Het is dus zo dat, ofschoon de willekeurige passies vanuit de blinde natuur bezien kwalitatief als gelijk(waardig) aangemerkt dienen te worden, de angst voor een gewelddadige dood universeel en kwantitatief sterker is dan alle overige hartstochten.

4.3 Een aristotelische repliek aangaande de natuurlijke zielsorde

Vanuit klassieke zijde kan geopperd worden dat de Britse denker de mens en zijn bestemming geheel probeert uit te denken van binnenuit het raamwerk van de dierlijke en plantaardige zielslagen. Hobbes onderkent alleen vegetatieve bewegingen en de sensitief-animale passies in de mens.

De keuze voor de natuurwetenschappelijke methode van Galilei, de resolutief-compositorische, is hiervoor illustratief. Die keuze impliceert immers dat er gezocht wordt naar het in beginsel algemene en krachtige. Oftewel naar de plantaardige doelen en de dierlijk sensuele strevingen en passies. Een typisch moderne drang naar algemeenheid is hierin te bespeuren. Aristoteles kan tegenwerpen dat deze methodekeuze weliswaar de schijn wekt wetenschappelijk te zijn, maar dat is slechts schijn. Want als de mens naast de plantaardige en dierlijke laag nog een eigenlijk rationele laag heeft, dan kan dit met deze methode nimmer gezien of bekrachtigd worden.

Vanuit de klassieke denker kan bovendien te berde gebracht worden dat we bij de mens- en maatschappijwetenschappen een open vizier dienen te behouden. Eerst dienen we te beginnen met nadenken over wat het menselijk goede inhoudt. In een wetenschap aangaande de mens dient dit eerste beginsel, dit ultieme menselijke doel beargumenteerd en uitgewerkt te worden. Het mag niet zomaar zonder uitleg worden geponeerd. En dan ook beslist niet geheel impliciet met een keuze voor een bepaalde methodologie. De methodologie dient zich aan te passen aan de ervaring. Wellicht is het menselijk goede hoger, edel, uitzonderlijk en vergt dit een zekere ontwikkeling, zelfkennis en herschikking van het zelf.[319] Indien dit het geval is dan mist Hobbes de kern van wat het betekent om mens te zijn door van meet af aan een te beperkte natuurwetenschappelijke methode toe te passen.

4.4 Een hobbesiaanse dupliek aangaande de natuurlijke zielsorde

Enig wantrouwen is hier op zijn plaats, zo kan zijdens de verlichtingsdenker gewaagd worden. De gedachten van de klassieke denker komen uit niets anders voort dan de passie der ijdelheid en de Wil tot macht, zal hij kunnen tegenwerpen. Men projecteert vanuit deze hartstochten een voortreffelijker en hoogstaander mensbeeld, en zegt dan, kijk, ik voldoe van nature meer aan deze ongeschreven maatstaf dan de grote massa. Een fundamentele passie is hier dus aan het werk. Al die verschillende visies op het goede leven ontspringen aan de passies. En die hartstochten zijn van nature principieel gelijk(waardig). Zodra wij Aristoteles hebben ontmaskerd, kan vanuit hobbesiaanse zijde worden gezegd, verandert zijn repliek dus niets aan ons descriptief wetenschappelijk verhaal omtrent de mens.

319 Leo Strauss, 1965, p. 152

Sterker nog, het onderstreept onze analyse omtrent de passies. Een ontnuchterend besef doet ons dus inzien dat wij mensen gewoon onderdeel uitmaken van de natuur. De natuur waarin krachten zich manifesteren. Dezelfde natuur waarin 'niets zichzelf kan veranderen'.[320]

4.5 Is een eindconclusie mogelijk?

Een eerste globale vergelijking leert dat de klassieke denker de ziel van de mens meent op te richten naar het natuurlijke Ideaal. Dus naar een algemene, schone en rationele wezensvorm die vervat is in de mens. Die de empirische mens uitnodigt om *optima forma* te worden. De 17e-eeuwse denker meent daarentegen dat we wakker dienen te worden uit deze geïdealiseerde droomvlucht. Aristoteles verwijt de denker uit Oxford op zijn beurt de mens mensonterend af te schilderen.

Het besef dringt door dat wij vergelijkenderwijs niet tot een gedegen keuze kunnen komen tussen deze twee mensparadigma's. Aristoteles lijkt wellicht een lichte voorsprong te genieten vanwege het terechte argument dat de hobbesiaanse visie op het goede leven niet beargumenteerd is. Dit vormt nochtans geen afdoende reden om daarmee de klassieke mensopvatting te omarmen. Niet uitgesloten is immers dat het door Hobbes geponeerde als winnaar uit een vergelijking zal komen. Beslist daar de verlichtingsdenker de wind in de zeilen heeft vanuit de successen van deze methodologie in de natuurwetenschappen en het feit dat de mens onderdeel is van de natuur.

Ons verdere onderzoek zal duidelijkheid moeten verschaffen. We kunnen als eerste kijken naar het moderne gelijkheidsargument. Dit argument valt de klassieke hiërarchiethese rechtstreeks en fundamenteel aan. Indien dit egalitaire standpunt overtuigend is, dan is daarmee het klassieke hiërarchische zielenbeeld ontkracht. Als alle mensen van nature immers gelijkwaardig zijn, maar zij verschillende ordeningen in de ziel vertonen, dan kan niet langer gezegd worden met Aristoteles, dat van nature één bepaalde hiërarchische zielenstructuur de beste is.

4.6 Gelijkheid of Hiërarchie psychologisch en intersubjectief

Als mensen, die qua zielsordeningen feitelijk verschillen van nature, als gelijkwaardig worden aangemerkt, dan is willekeurig wat iemand ook maar nastreeft als goed aan te merken. Indien dit het geval is dan kan van nature dus ook niet één ziels- of waardenhiërarchie de beste zijn.

De klassieke hiërarchische zielenstructuur stoelt daarentegen op de gedachte dat er van nature één beste hiërarchische verhouding is. Dus één natuurlijk ideaal voor de verhoudingen tussen rede en streven en voor de vormen van de karakter-

320 Hobbes, *Leviathan* I.2

houdingen. Dit veronderstelt een natuurlijke doelen-en waardenhiërarchie. En in het spoor van deze waardenhiërarchie een natuurlijke strevenshiërarchie. Want hetgeen nagestreefd wordt is altijd een doel/waarde.

Wanneer dus zou blijken dat mensen van nature elkanders gelijken zijn, zoals de verlichtingsdenker meent, dan is daarmee het fundament van de klassieke mensopvatting weggeslagen. Indien Hobbes ons hiervan kan overtuigen dan is daarmee in één klap de discussie beslecht.

Onmiddellijk voelen velen van ons bij de vraagstelling of sommige mensen van nature beter zijn dan anderen een ongemak opwellen. En dit al bij de gedachte dat we deze mogelijkheid serieus openhouden. Wat ligt ten grondslag aan dit typisch modern ongemak? Het antwoord is, de moderne en democratische beginselen die wij geïnternaliseerd hebben. Wij zijn de druiven van de wijnrank van de moderniteit. Wij zijn opgegroeid met het beginsel van de Vrijheid en de Gelijkheid. Dit koninklijk echtpaar zit daarom ook zeer stevig ten troon in ons.

Van binnenuit verzet de waarde van de Gelijkheid zich zodra de natuurlijke ongelijkheid überhaupt als optie verschijnt. Wij 21e-eeuwers nemen daarbij mede als bagage dat totalitaire regimes vanuit de ongelijkheidsgedachte het geweten van de mensheid hebben geschokt. Hierbij vergeten wij vaak al te gemakkelijk dat hetzelfde is gebeurd vanuit totalitaire gelijkheidsidealen. Onze gevoelens en intuïties zijn derhalve gekleurd vanuit onze moderne cultuur en de historische misbruiken. Ofschoon onze eerste ingevingen dus verklaarbaar en begrijpelijk zijn, mogen ze ons rationele onderzoek naar eventuele waardevolle hiërarchieën niet belemmeren.

4.6.1 De inhoud van de klassieke inegalitaire visie

Cato de oudere zou ooit hebben gezegd dat *sermo datur cunctis, animi sapientia paucis*.[321] Dit is de klassieke zienswijze die wij bij Aristoteles eveneens op het spoor zijn gekomen.[322] Zij houdt in dat sommige mensen van nature een grotere geestelijke aanleg bezitten qua intelligentie en verstandigheid, maar ook qua voortreffelijke karakterhoudingen.

Nu is intelligentie niet gelijk te stellen aan verstandigheid. Er is echter wel een duidelijk verband. De verstandige mens, zo hebben we gezien, is hij die de juiste doelen binnen de menselijke aangelegenheden goed inziet, zijn karakter naar die doelen kan vormen en in staat is de juiste middelen te vinden hiertoe. Iemand die intelligent is heeft het vermogen tot snellere en betere inzichten. De intelligente mens is dus in beginsel beter in staat om ook in de menselijke aangelegenheden tot betere inzichten te komen, doch culturele en karakterologische vervormingen kunnen dit beletten. En in dat geval is de intelligente mens dus niet gelijk aan de verstandige. Een zekere mate van intelligentie is dus een noodzakelijke voorwaarde,

321 *"Het woord is aan allen gegeven, de verstandigheid van geest aan weinigen."*
322 *EE* 1247a35-40

maar geen voldoende voorwaarde voor de verstandigheid. Een minder intelligent persoon qua aanleg kan door zijn culturele en karakterologisch vorming dus veel verstandiger worden dan een meer intelligente persoon. De meest verstandige zal echter de persoon zijn die zowel een groot vermogen van intelligentie heeft alsmede karakterologisch zodanig gevormd is dat hij de juiste doelen en middelen inziet.

Het is dus zo dat indien wordt aangetoond dat het vermogen van de intelligentie van nature gelijkelijk bedeeld is onder de mensen, daarmee ook aangetoond is dat de klassieke inegalitaire visie op intellect en verstand onjuist blijkt te zijn. Om te bezien of de klassieke dan wel de egalitaire visie juist is, dienen wij beide tegengestelde standpunten te analyseren. We zullen hiervoor eerst het complexe vermogen van het intellect en de algemene intelligentie omschrijven.

Tegenwoordig wordt onder het begrip intelligentie onder meer verstaan het vermogen om (moeilijke) verbanden als overeenkomsten en verschillen te kunnen duiden. Maar ook worden vermogens als het logisch kunnen redeneren, het rekenen, het probleemoplossend denken, het maken van plannen, het abstract denken, het op kunnen slaan en weer op kunnen halen van gedachten bij nieuwe problemen, het leren uit ervaring, het zich ruimtelijk kunnen oriënteren, alsmede de snelheid waarmee dit alles kan, geschaard onder de banier van de intelligentie. Onderzoeken hiernaar hebben uitgewezen dat mensen die goed scoren op één dezer onderdelen vaak ook beter scoren op de overige onderdelen. Zodat algemeen aangenomen wordt dat er een onderliggend algemeen intelligentievermogen bestaat waarvan al deze vormen van intelligentie een facet zijn.[323]

Nogmaals, minstens zo belangrijk in het verhaal van de klassieke denkwijze is, als gezegd, de karakterzijde. Want zij die van nature vernuftiger zijn, dienen om het *telos* te verwezenlijken ook te neigen naar de voortreffelijke karakterhoudingen dan wel door inzicht en een goede opvoeding daartoe gebracht te worden.[324] Het inzicht in dit karakteraspect van de mens lijkt men tegenwoordig overigens min of meer te willen vangen onder de noemer van de emotionele of sociale intelligentie.[325]

---

323 Deary, "Intelligence", *Current Biology*, (Vol. 23) No. 16 (2013), p. 674

324 De prudentie is bij Aristoteles, mede door de taligheid waarmee het verbonden is, een vermogen dat van nature niet gelijkelijk bedeeld is over mensen. Sommige mensen zijn beter bedeeld in het met ervaring verwerven van inzicht in wat goed is voor de mens. Bovendien hangt de prudentie niet louter samen met de intellectuele vermogens. De prudentie groeit mee in een dialectisch proces met de juiste transformatie van de strevingen. Het behoeft dus ook een praktische karakteropvoeding om de volle potentie ervan te kunnen realiseren. Hobbes stelt daarentegen dat de prudentie als vermogen (kwalitatief) gelijk toebedeeld is, en met de ervaring vanzelf groeit zonder dat een bijzondere opvoeding hiervoor benodigd is. Kwantitatief zou de prudentie volgens de verlichtingsdenker ook ongeveer hetzelfde zijn tussen mensen, ofschoon het wel zo is dat verschillende mensen ervaringen opdoen op verschillende terreinen.

325 Zulke, in aanleg meer intelligente, prudente alsmede wijze personen zijn in staat zowel qua rede- als streefgedeelte van de ziel in de buurt van de volledige ontvouwing van het *telos* te komen. En zij zullen daardoor, aldus de klassieke visie, vanzelf de plicht ervaren om sociaalgedienstig de minderbegaafden op gepaste wijze bij te staan en hen te helpen tot hun recht te komen. De gedachte is dat alleen zulke mensen met zulk een aanleg en zulk een voortreffelijke opvoeding in staat zullen zijn tot de diepste inzichten te geraken omtrent de mens en diens hiërarchische zielenstructuur. Zulk een veronderstelde natuurlijke hiërarchie in de ziel onderstelt, als eerder aangegeven, dat er van nature een waardenhiërarchie bestaat. En in het spoor daarvan een natuurlijke strevenshiërarchie. Deze voorgegeven hiërarchische structuur

Ook deze karakterzijde zullen we moeten betrekken in ons onderzoek.

4.6.2 De empirische steun voor de klassieke hiërarchische visie

De klassieke stellingname omtrent de hiërarchische ongelijkheid qua intellect en karakterhoudingen, dus van een natuurlijk verschil tussen een kwalitatief hoger en lager wat betreft deze waardevolle vermogens, lijkt steun te vinden in onze alledaagse ervaringen. Er lijken zich van nature zowel qua intelligentie als wat betreft karakter- en streefhoudingen nogal wat verschillen voor te doen tussen mensen. De vraag is echter of dit niet het gevolg is van opvoeding en culturele achtergrond, dus van *nurture* in plaats van *nature*.

Deze alledaagse schijn in het voordeel van de klassieke visie krijgt echter bijval vanuit de hedendaagse empirische wetenschappen. In de empirische wetenschappen wordt vanaf de 19e eeuw al uitgebreid onderzoek gedaan naar intelligentie en de meetbaarheid daarvan. Dergelijke onderzoeken drukken het algemene intelligentievermogen doorgaans uit in het intelligentiequotiënt (IQ).[326] Met het IQ wordt getracht het complex aan samenhangende verbale en non-verbale facetten van de algemene intelligentie te meten. Wat deze onderzoeken uitwijzen is dat zich van nature (genetisch-erfelijk)[327] nogal grote verschillen voordoen tussen mensen. Aangenomen wordt dankzij deze onderzoeken dat 50 procent van de intelligentie door aanleg (*nature*) wordt bepaald, terwijl de opvoeding (*nurture*) samen met de overige omgevingsfactoren de resterende verschillen voor hun rekening nemen.

Het IQ wordt hierbij uitgedrukt als een genormaliseerd getal. Dat wil zeggen dat na de metingen van de bevolking het gemiddelde wordt gesteld op 100, met een standaardafwijking boven en onder dat gemiddelde van ongeveer 16 procent. De helft van de bevolking heeft daardoor dus een IQ onder, en de andere helft boven dit gemiddelde. Dit betekent echter ook, en dat zijn de feiten, dat ongeveer 16 procent van de bevolking volgens dit schema van nature verstandelijk beperkt is. Wat de spreiding betreft geldt dat hoe verder we naar de extremen gaan, hoe minder mensen onder het bereik vallen.[328] Er zijn dus maar weinig mensen met een diep verstandelijke beperking, alsmede zeer weinigen die extreem hoogbegaafd zijn.

Wat wij in elk geval kunnen opmaken hieruit is dat het empirisch onderzoek het klassieke standpunt omtrent de natuurlijke ongelijkheid ondersteunt. Overigens blijkt ook de aanleg tot bepaalde karaktereigenschappen voor een significant deel, namelijk 50 procent, van nature (erfelijk) te zijn bepaald. En lijkt de andere helft desgelijks voor rekening van de *nurture* te komen.[329]

---

van de strevingen is op zijn beurt weer de grondslag voor de stelling dat de rede, die hier immers inzicht in vermag te hebben, de scepter dient te zwaaien. Want alleen zo kan deze ideale objectieve hiërarchische waardenordening weerspiegelt worden in het eigen strevensleven.

326 Sinds 1939 wordt de Wechsler Adult Intelligence Scale gehanteerd (WAIS) met de nodige revisies en aanpassingen die in de loop der tijd daaraan zijn verricht en de Wechsler Intelligence Scale for Children (WISC).

327 Deary, "Intelligence", *Current Biology*, (Vol. 23) No. 16 (2013), p. 674-675

328 Resing en Drenth, *Intelligentie: weten en meten*, Uitgeverij Nieuwezijds; Amsterdam 2001

329 Polderman, Benyamin en anderen, "Meta-analysis of the heritability of human traits based on fifty

Dat er empirisch gezien voor een significant deel vanuit de aanleg verschil is te observeren tussen intelligentievermogens en karakterhoudingen hoeft dus nog niet te betekenen dat die verschillen in zichzelf waardevol zijn. En dus ook niet dat deze verschillen van nature hiërarchisch van aard zijn. Dat kan pas indien iets van nature van waarde is waardoor het van nature dus beter is meer dan minder daarvan te bezitten. De klassieke argumentatielijn kan dus alleen overtuigend zijn als de vooronderstelling dat het intellect en de karakterdeugden van nature waardevol zijn, eveneens is aangetoond.

4.7 De vier hobbesiaanse argumenten voor de Gelijkheid

Volgens de verlichtingsdenker zijn er van nature geen betere of slechtere waarden/eigenschappen. Alle karaktereigenschappen en passies zijn kwalitatief gelijk(waardig). Wat betreft het intellect is het verhaal iets gecompliceerder. Maar ook dienaangaande geldt uiteindelijk dat mensen van nature gelijk(waardig) zijn.[330] Als Hobbes ons, als gezegd, in weerwil van de bovenstaande empirische en fenomenologische bevindingen weet te overtuigen van zijn egalitair standpunt, dan heeft hij de strijd om de mensbeeltenis gewonnen.

In hoofdstuk 3 zijn de vier argumenten waarmee de verlichtingsdenker de egalitaire stellingname aanschouwelijk tracht te maken voor het voetlicht gebracht. Ik doel op het argument dat (I) veel intellectuele vermogens kunstmatig zijn. (II) Het argument van de zelfkennis. En (III) het argument van de wens gelijk te zijn alsmede (IV) dat van de gelijkheid in de doodstrijd. We zullen deze argumenten nu voor het eerst kritisch evalueren.

4.7.1 Het eerste argument vanwege de kunstmatigheid

We hebben eerder gezien dat naar het inzicht van de 17e-eeuwse denker de meeste intellectuele vermogens kunstmatig (*artificial*) zijn, omdat ze op taal en taligheid berusten. Indien wij deze kunstmatige vermogens buiten beschouwing laten, dan blijven er weinig natuurlijke intellectuele vermogens over om bij de vraagstelling naar de gelijkheid te betrekken. Argumentatief gezien is het zodoende

years of twin studies", *Nature Genetics*, 2015, p. 1, 7 https://www.gwern.net/docs/genetics/heritable/2015-polderman.pdf

330 Rumi (Mevlana) zou ooit hebben geuit dat gedurende het gebed alle mensen gelijk zijn. Het is deze gedachte van een gelijkheid in het aanschijn Gods die de kiem lijkt te hebben gevormd voor de alsmaar gewassen moderne gedachte van de gelijkheid. Wat voor ons interessant is om op te merken is dat meer genuanceerde verknopingen van de draden van het hiërarchiebeginsel en dat van de gelijkheid mogelijk zijn. Inzien dat sommige mensen van nature meer van de waardevolle eigenschappen hebben impliceert immers niet dat mensen die dit in mindere mate bezitten niet rechtvaardig en respectvol behandeld dienen te worden qua mens. Het menszijn, de horizontale gelijkenis, vormt een soort ondergrens van achting waar we ethisch gezien niet onder mogen komen. Het kan ook deze horizontale dimensie zijn die de juiste motivatie vormt om de verticale verschillen tussen mensen vruchtbaar te maken met het oog op het algemeen belang. De klassieke positie behelst ook de notie dat de meer begaafde de verantwoordelijkheid en verplichting draagt zijn giften aan te wenden ten behoeve van het algemeen goede.

gemakkelijker te bewijzen dat mensen van nature intellectueel gelijk(waardig) zijn. Deze hobbesiaanse assumptie dat de talige geestesvermogens geheel kunstmatig zijn zal later, wanneer wij de waarde van het intellect uitdrukkelijker nagaan, geëvalueerd worden. Wij kunnen de moderne denker thans echter niet blind volgen in deze stellingname.[331]

Voordat we aan dit eerste argument voor de gelijkheid voorbij kunnen gaan, dienen we op zijn minst aandacht te schenken aan de overige intellectuele vermogens die Hobbes wel *als* natuurlijk aanmerkt. Het vermogen van (I) de prudentie en (II) dat van het (in)zicht in verschil en gelijkenis. De prudentie is voor Hobbes, zoals we hebben gezien, het vermogen om te leren uit ervaring. Kunnen wij Hobbes volgen in het standpunt dat mensen gelijkelijk bedeeld zijn in het opdoen van nuttige ervaring?

De ervaring levert ook hier weer een *prima facie* indruk dat verschillende mensen die eenzelfde hoeveelheid ervaring opdoen op eenzelfde terrein, niet evenveel inzicht vergaren. Hetgeen blijkt in nieuwe situaties, met nieuwe problemen waarin toepassing is geboden van eerdere kennis en ervaring. De een lijkt dit sneller te kunnen dan de ander. Ditzelfde geldt overigens ook met betrekking tot het analytisch vermogen tot het zien van verschillen en overeenkomsten. Deze alledaagse indruk wordt bevestigd door empirisch onderzoek.

De eerder aangehaalde IQ testen peilen ook deze intellectuele vermogens. Dergelijke empirische onderzoeken ondersteunen de *common sense* observatie dat de verschillende facetten van intelligentie met elkaar samenhangen. Iemand die bijvoorbeeld goed scoort op abstract denken doet het, als gezegd, beter over de gehele linie van intellectuele vermogens. Dus ook met betrekking tot de hobbesiaanse conceptie van prudentie om te leren uit ervaring alsmede het (in) zicht op verschillen en overeenkomsten.

---

331 Zelfs indien wij Hobbes reeds in zijn betoog over de kunstmatigheid, de zuivere *nurture*, van de meeste vormen van intelligentie hadden kunnen volgen, dan nog zou dit onvoldoende zijn om bij zijn gewenste conclusie van de natuurlijke gelijkheid uit te komen. Want, zoals we nog zullen zien, zal een verfijnde hobbesiaanse benadering ten aanzien van de kunstmatige vermogens gebruik moeten maken van de notie van het neutrale vermogen die wordt ontwikkeld door de *nurture*. Indien Hobbes niet aan deze notie van een neutraal vermogen wil, dan betekent dit dat zijn zienswijze schipbreuk lijdt tegen de klippen van de conceptuele armlastigheid. Want alleen met de notie van het door ons nog te introduceren concept van de 'neutrale vermogens' zal het ontbreken van conceptuele souplesse in het hobbesiaanse mensparadigma verholpen kunnen worden. Om het hobbesiaanse paradigma sterk te houden dienen we dus voor elk facet van het kunstmatige denken een neutrale potentie te veronderstellen. Met deze noodzakelijke ingreep ter verrijking van het hobbesiaanse paradigma dient evenwel een andere vooronderstelling van Hobbes aangepast te worden. De verlichtingsdenker meent immers dat (I) kunstmatige vermogens op geen enkele wijze van nature gegeven zijn en dus ook (II) geen natuurlijke capaciteitsomtrekken kennen. Deze onderstelling is vanuit de door ons nog toe te voegen conceptuele verfijning van de hobbesiaanse positie niet langer houdbaar. Die neutrale vermogens zijn immers in een bepaalde zin terdege van nature gegeven –zonder dat daarmee een teleologie is geïmpliceerd-. Want alleen via deze natuurlijke gegevenheid kan worden verklaard waarom de mens talig en redelijk is vergeleken met alle andere dieren die dit evident niet zijn. De vraag die in het kielzog hiervan rijst is waarom het dan niet mogelijk zou zijn dat deze neutrale vermogens van nature een groter of kleiner capaciteitsomtrek hebben als we individuen met elkaar vergelijken. De bewijslast ligt bij Hobbes.

Dit alles vormt een bijzonder sterke contra-indicatie voor het hobbesiaanse standpunt dat de moderne prudentie, alsmede het vermogen tot inzicht in verschillen en overeenkomsten, als natuurlijke vermogens afgezonderd dienen te worden van de overige "kunstmatige" intelligentievermogens.[332]

Derhalve dienen we aan te nemen dat de prudentie, evenzo als de overige aspecten van de intelligentie voor zover we thans na kunnen gaan, niet gelijkelijk bedeeld is. Terwijl juist de prudentie de meest evidente illustratie had moeten zijn van de natuurlijke intellectuele gelijkheid. Ook langs deze weg weet Hobbes ons niet te overtuigen.

De verlichtingsdenker zou uiteraard nog tegen kunnen werpen dat al die verschillen in prudentie uiteindelijk verklaard kunnen worden vanuit de verschillen in kracht der passies. Dus niet vanuit eventuele natuurlijke verschillen in intellectuele capaciteit. Dit argument is evenmin overtuigend. De empirische onderzoeken wijzen het tegendeel uit.

Ergo, het eerste hobbesiaanse argument tot intellectueel egalitarisme blijkt ons, voor zover wij dit hier na hebben kunnen gaan, niet te overtuigen. Sterker nog, het klassieke standpunt blijkt *prima facie* uit onze eigen ervaringen, maar belangrijker nog, wordt bevestigd door empirisch onderzoek. De vraag die thans resteert is of de drie overige hobbesiaanse argumenten voor de natuurlijke gelijkheid ons alsnog kunnen overtuigen van het egalitaire standpunt.

4.7.2 Het tweede argument vanuit de zelfkennis

Het tweede argument voor de gelijkheid neemt als uitgangspunt dat mensen zichzelf goed bedeeld achten qua intellect. Het moge duidelijk zijn dat dit geen sterk argument is. Een argument dat waarschijnlijk ook vooral retorisch bedoeld is. We hebben in het voorgaande al gezien dat empirisch onderzoek het tegendeel uitwijst. Het valt bovendien te betwijfelen of alle mensen -dat is namelijk een universele stelling- zich evengoed bedeeld achten. En al was deze universele claim aannemelijk en verifieerbaar geweest, *quod non*, dan nog zou overeind blijven dat deze vergelijking mank gaat vanwege de asymmetrie.

Het is waar dat mensen zich al snel tekort gedaan voelen als zij minder dan anderen toebedeeld krijgen wanneer het om geld, lof en aanzien gaat. De toebedeling van dit soort goeden is echter niet te vergelijken met dat van de waardering van het eigen intellect. De vergelijking gaat mank omdat de geesteskracht een zeer bijzonder goed betreft. Want het intellect is zelf de beoordelaar van de toebedeling. Deze partijdigheid maakt dat het intellect zichzelf niet of nauwelijks evenwichtig kan beoordelen. Het eigen intellect valt bij uitstek ook onder onze zelfliefde. Men

332 Het voorgaande maakt duidelijk dat we ten eerste al deze samenhangende intelligentievermogens op zijn minst onder eenzelfde noemer dienen te scharen. Als Hobbes sommige van die vermogens als natuurlijk heeft gekwalificeerd dan zouden wij gelet op de voorgaande bevindingen ook al die overige samenhangende intelligentievermogens als natuurlijk dienen aan te merken. Wij stellen deze discussie echter, als gezegd, nog even uit.

kan bovendien niet uit het eigen intellect stappen om dit van buitenaf tegen een algemene maatstaf aan te houden. Noch kan men in andermans geest kruipen om te zien hoe krachtig deze van binnenuit werkt. Neem buitendien in ogenschouw dat het intellect sociaal gezien in hoog aanzien staat en inzichtelijk wordt dat onze ijdelheid een goede beoordeling belemmert. De kans is dus groot dat onze zelfwaardering berust op zelfdeceptie.

De subjectieve beoordeling van het eigen intellect kan derhalve voor ons bij de waarheidsvraag niet leidend zijn. Hobbes heeft ons ook met dit tweede argument niet kunnen overtuigen van de gelijke toebedeling van de intellectuele vermogens.

4.7.3 Het derde en vierde argument, de gelijkheidswens en de noodzaak tot lijfsbehoud

Het derde en het vierde argument hangen met elkaar samen. Ze delen namelijk dezelfde vooronderstelling. Dat van het pragmatische waarheidsbegrip, zoals besproken in hoofdstuk 3. Wij zullen deze derhalve samen evalueren.

Het derde argument houdt in dat mensen van nature in de greep zijn van de wens en passie om meester te zijn van zichzelf. Mensen zullen zich, zo luidt de hobbesiaanse gedachte, vanuit de natuurtoestand derhalve ook nimmer onderwerpen aan anderen. Interessant is dat deze observatie gezien zou kunnen worden als een eerste begin voor de Nietzscheaanse gedachte dat de moderne gelijkheid geboren is uit de afgunst en het ressentiment van de velen jegens de weinigen. Hobbes lijkt een glimp hiervan te hebben opgevangen. Maar anders dan de Duitser, die met dedain neerkeek op de macht en cultuur van de massa, waardeert en propageert de verlichtingsdenker dit juist vanuit utilistisch oogmerk.[333] Voor Hobbes is, zoals we zagen, de kwantiteit -die schuilt in universaliteit- die werkt en betrouwbaar is van eminent belang. Zelfs als mensen niet gelijk zouden zijn, zo zagen wij, dan zouden we gelet op het waarheidscriterium op menselijk terrein moeten doen alsof dit wel zo is. Want dat werkt en biedt stabiliteit.

333 De boosheid van Hobbes richt zich, anders dan bij Nietzsche, tegen de oude aristocratische principes. Hobbes had op dit punt immers ook kunnen redeneren dat het de hartstocht van de ijdelheid is die de massamens misleidt om te denken dat deze wijzer is dan hij werkelijk is. De verlichtingsdenker gebruikt deze passie van de ijdelheid daarentegen om mensen met een aristocratische hang een veeg uit de pan te geven. Die stellen naar zijn opvatting te veel vertrouwen in hun vermeende wijsheid vanwege hun immense ijdelheid, ofschoon zij in werkelijkheid de strijd van de beweerdelijk inferieuren fysiek zouden verliezen: *"Dat deze gelijkheid misschien niet algemeen wordt erkend, komt omdat bijna iedereen een ijdele voorstelling heeft van zijn eigen wijsheid. Bijna iedereen denkt dat hij hiermee veel rijker begiftigd is dan de grote massa…Want zo is de menselijke natuur…"* (Hobbes, *Leviathan* XIII). De moderne denker geeft in zijn aanval op het aristocratische ethos dus weer dat de ijdelheid de reële zelfkennis belet. En daarmee maakt dat maatschappelijk ontstane ongelijkheden valselijk worden toegedicht aan de natuur. Hobbes laat dit mes echter niet aan twee kanten snijden. Want hij past dit als gezegd niet toe op het zelfbedrog van de massamens. In dit kader verdient het aandacht dat hij wel inziet dat sommige mensen aristocratisch zijn omdat hun natuurlijke (en kunstmatige) karaktertrekken beter passen in een vredige en geciviliseerde wereld. Dit fenomeen van de nobele ziel stemt tot nadenken. Zou dit gegeven van de burgerlijke noblesse geen gevolgen dienen te hebben voor het staatsbestel en de politieke ordening, nadat deze eenmaal is geconstitueerd? Zouden de individuen die met elkaar in moeten stemmen bij het oprichten van de staat dit niet ook in redelijkheid (moeten) willen in het algemeen belang? Of zou de gelijkheidsovertuiging of ijdelheid van de massamens dit beletten?

Is dit niet problematisch? Het onderscheid tussen de werkelijke *W*aarheid van een natuurlijke ongelijkheid, enerzijds, en dat van de pragmatisch-passioneel-utilistische *w*aarheid van een aan te nemen werkbare gelijkheid, anderzijds, ondermijnt toch het pragmatisch-utilistische waarheidsbegrip? Het betekent toch immers dat er een menselijke Waarheid bestaat onafhankelijk van het criterium van de utiliteit? Dit gegeven op zich haalt de bodem onder het pragmatisch-utilistische waarheidsbegrip vandaan. Het maakt daarenboven zichtbaar dat dit pragmatische-waarheidsbegrip dan slechts een uitdrukking is van machts- en krachtsverhoudingen die dwingen tot een ideologisch standpunt dat haaks kan staan op de feitelijke Waarheid.

In het vierde argument verlegt Hobbes de aandacht naar de passie van de angst voor de dood en het daarmee corresponderende streven naar zelfbehoud. Vanuit dit licht geldt dat wat werkt bij het vermijden van de angst voor de dood, en het vervullen van het streven naar vrede, waar is, zo hebben we gezien.

Beide argumenten voor de gelijkheid veronderstellen, als gezegd, dezelfde pragmatisch-passionele waarheidsopvatting. Dit is naar het ons voorkomt ook gelijk de achilleshiel van beide. Deze gedeelde vooronderstelling maakt namelijk dat de beide argumenten alleen mensen kunnen overtuigen die de moderne aannames al delen. Dat wil zeggen dat ze alleen overtuigingskracht lijken te bezitten in een gesternte waarin is aangenomen dat de mens uit een groter kosmisch zingevend geheel is gevallen waardoor van nature geen objectieve (sociaal morele) Waarheid gegeven is op het terrein van de menselijke aangelegenheden. Het is echter nog maar de vraag of dit relativistische standpunt juist is.

Het draait in deze vergelijking dus uit op de vraag of van nature een Ideaal, een *telos* van de Mens een werkelijk gegeven is. Dit betekent dat om te kunnen bepalen of de laatste twee argumenten voor het egalitaire standpunt overtuigend zijn, wij, zoals eerder aangekondigd, eerst tot helderheid moeten komen ten aanzien van diepere ontologische vraagstukken. Hierdoor kunnen wij het derde en vierde argument vooralsnog omarmen noch verwerpen.

Conclusie

In het voorgaande is gebleken dat vanuit onze eigen *common sense* ervaring alsmede vanuit de hedendaagse empirische onderzoekingen, het klassieke standpunt dat sommigen van nature qua intellect als karakter meer begiftigd zijn, aan overtuigingskracht heeft gewonnen. En daarmee heeft dus de klassieke positie aan kracht gewonnen.

Hobbes heeft vier argumenten aangevoerd om het tegendeel hiervan te bepleiten. Het eerste en het tweede hobbesiaanse argument voor het egalitaire standpunt is -voor zover we deze thans na hebben kunnen gaan- niet overtuigend. Een deel van het eerste, maar ook het derde en het vierde argument hebben we in dit stadium van ons onderzoek nochtans onvoldoende kunnen beoordelen. Reden is dat zij berusten op ontologische vooraannames waarover wij (nog) niet kunnen oordelen. Daarvoor is vanuit de psychologie bezien, als gezegd, een uitstap nodig naar het meer fundamentele terrein van de ontologie.

Dat ontologisch uitstapje zal de vraag moeten beantwoorden of de werkelijkheid en de natuur alleen uit concrete materie en blinde kracht bestaat, of dat zij tevens algemene waarden en Idealen herbergt. Wij zullen ons vergelijkend onderzoek dus op ontologisch vlak moeten voortzetten. Pas wanneer wij ten aanzien van de ontologische denkbeelden tot een overtuiging zijn gekomen, kunnen wij ten aanzien van de beide mensbeelden tot een rationeel gedragen eindbeslissing komen.[334]

334 Een interessante observatie is dat wij onopzettelijk dezelfde lijn volgen als in Plato's *Politeia*. We beginnen bij de psychologie die ons leidt tot axiologische vragen die pas beantwoord blijken te kunnen worden na ontologische verkenningen.

Deel II
De Wereld

Inleiding tot de Wereld

Het voorgaande vergelijkende hoofdstuk heeft niet tot uitsluitsel geleid. Ook niet na een nadere bestudering van de hobbesiaanse argumenten voor het egalitaire standpunt. Deswege zullen wij in deel II moeten graven naar de diepste principes van de beide mensbeelden. Dus naar de assumpties wat betreft het werkelijkheids- en natuurbeeld. Op dit ontologische niveau zullen wij ontdekken waaraan de divergenties ten diepste ontspringen. Wat 'is'? Wat is 'reëel'? Wat is de 'werkelijkheid'? Waaruit bestaat de Wereld?

Wat betreft de moderne denker klinkt het antwoord ons vertrouwd. Wat bestaat is materie en bewegingskracht. Wat bestaat is concreet, zichtbaar en meetbaar. Alles buiten deze categorieën is onwerkelijk. De klassieke denker veronderstelt daarentegen dat waarden en idealen eveneens tot het meubilair van de werkelijkheid behoren. Idealen en waarden zijn echter anders dan materiële dingen en krachten niet concreet, zichtbaar noch lokaliseerbaar in tijd en ruimte. Beide realiteitsopvattingen kunnen echter niet tegelijk waar zijn.

Omdat de moderne ontologieopvatting eigentijds en vertrouwd is, zullen wij in het volgende hoofdstuk de focus vooral leggen op de ontologische uitgangspunten van de klassieke positie. Die ontologie staat het verst van ons af. En vanuit ons eigentijds perspectief is deze op het eerste oog ook ontologisch vergaand, zelfs exorbitant te noemen.

Deel II vormt een drieluik. Reden hiervan is dat het klassieke standpunt drie belangrijke uitgangspunten bevat. (Ia) Ten eerste dat algemene idealen bestaan. Algemene idealen zijn reëel doch niet zintuiglijk waarneembaar, concreet, beweeglijk of materieel van aard. En dus evenmin meetbaar. (Ib) Buitendien behelst het klassieke standpunt meer specifiek nog dat er van nature een Ideaal van de Mens is. Dus een algemene menselijke *telos* (II) die de Rede herbergt als doel en waarde in zichzelf. Hiermee wordt tevens verondersteld dat de taligheid onderdeel is van dit Ideaal. Want zonder taal is het hogere en complexere denken en het diepere inzicht niet ten volste mogelijk, zo luidt de stelling. (III) Ten slotte onderstelt de klassieke zienswijze dat voortreffelijke karakterhoudingen als de Rechtvaardigheid, Moed, Vrijgevigheid en wat dies meer zij, onderdeel uitmaken van dit geestelijke Ideaal en dat zij dus eveneens intrinsiek waardevol zijn.

De moderne visie bestrijdt elk dezer stellingnamen. Elk van deze drie te bewijzen stappen zullen wij daarom in onze vergelijking moeten nalopen. Wij zullen de visies van beide denkers in een dialoog plaatsen en hun argumenten met

open vizier bezien en wegen. Logisch-argumentatief bezien geldt, als de verlichtingsdenker ook maar één van de drie klassieke uitgangspunten weerlegt, de klassieke visie ondermijnd is. We zullen echter zien dat de klassieke zijns-, natuur- en werkelijkheidsopvatting als de meest overtuigende uit de vergelijking komt.

Omwille van de overzichtelijkheid zullen wij in deel II van de proeve elk van de klassieke aannames in een afzonderlijk hoofdstuk behandelen. In hoofdstuk 5 richten wij ons op de eerste klassieke aanname dat Idealen tot de realia behoren. In hoofdstuk 6 staat de vraag centraal of het Intellect hiërarchisch van aard is, en of deze intrinsiek waardevol is. In hoofdstuk 7 gaan we na of de karakterwaarden als de Moed, Matigheid en Rechtvaardigheid etc. tot het menselijke *telos* behoren. Dit alles dus nog steeds indachtig de vraag of het hiërarchische zielenbeeld van de klassieken dan wel het egalitaire geestesbeeld van de modernen ons kan overtuigen.

Deel II
De Wereld

Hoofdstuk 5

Een ontologisch intermezzo: bestaan Idealen?

Keer tot uzelf in en kijk; en als u ziet dat u zelf nog niet schoon bent,
handel dan als de maker van een beeld dat schoon moet worden;
hij hakt hier een stuk af en daar schaaft hij bij,
hij maakt het ene stuk glad en het andere rein,
totdat hij aan het beeld een schoon uiterlijk heeft gegeven.
Plotinus[335]

De leer van Plato en Aristoteles spreken elkaar alleen maar tegen
op het rationele vlak; als men de gelijkenissen van Plato begrijpt,
omvatten ze dat aspect van de werkelijkheid waartoe
Aristoteles zijn aandacht beperkt. De mensen van de hoge middeleeuwen
hadden dus gelijk om het aristotelische gezichtspunt
ondergeschikt te maken aan dat van Plato.
Titus Burckhardt[336]

335 Plotinus, *Enneaden*, vertaald en ingeleid door Rein Ferwerda, Uitgeverij Ambo, Amsterdam 1984, I.6,9, p. 125
336 Titus Burckhardt, *Sacrale Kunst Wereldwijd*, vertaald door Paul Boersma, Milinda Uitgevers 2016, p. 83

Inleiding

De klassieke denker gewaagt dat we de natuur dienen te volgen omdat er zich geestelijke Idealen van Goed en Kwaad, Schoonheid en Hiërarchie in voordoen. En dat zich tussen het meubilair van de werkelijkheid een algemeen en abstract Idee, een *telos*, van de Mens bevindt. Terwijl de moderne denker gewaagt dat de natuur blinde kracht, natuurlijke anarchie oftewel Vrijheid, en tevens Gelijkheid in haar boezem draagt. Beide denkers hebben bij het gebruik van het woord 'natuur' en 'werkelijkheid' dus uiteenlopende voorstellingen. Achter deze natuur- en realiteitsbegrippen verbergen zich de diepste scheuringen.

We zullen beginnen met een korte uiteenzetting van de hobbesiaanse ideeën. Hobbes is een nominalist. Iets dat wij modernen over het algemeen ook zijn. Daarom zal onze aandacht daarna vooral uitgaan naar de aristotelische denkbeelden. Aristoteles meent immers, zoals gezegd, dat er algemene Vormen, Idealen, *telê* bestaan. Daar deze visie, die men die van de *universalia* is gaan noemen, ons vreemd is, zullen we hier uitgebreid bij stilstaan. Als we beide visies uiteengezet hebben zullen we ze in een dialectiek plaatsen en de argumenten over en weer wegen. Hierbij zullen we zien dat we bij de vraag naar de werkelijkheidsopvatting van Aristoteles op enig moment moeten uitwijken naar de gedachten van zijn leermeester, Plato. Want om de klassieke ontologieopvatting zo sterk mogelijk te maken dienen we op bepaalde punten eerder Plato te volgens dan Aristoteles, zo zullen we zien.

De conclusie zal zijn dat de klassieke (platoonse) Vormenontologie, ofschoon in beginsel vreemd en extravagant aandoend, rationeel gezien het meest overtuigend is. Het bestaan van Vormen in het algemeen biedt echter nog geen garantie dat er een (objectief) menselijke Vorm en Ideaal is, terwijl de klassieke positie dit veronderstelt. We zullen daarom aan het einde van het onderhavige hoofdstuk nog twee bezwaren vanuit het moderne kamp aanvoeren die de klassieke mensopvatting op dit punt de doodsteek zouden kunnen toebrengen. Ik doel dan op de *is/ought* problematiek en het argument van *queerness*, doch ook deze tegenwerpingen, zo zal blijken, slagen niet.

5.1 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Hobbes

In een interessant gedachtenexperiment in *De Corpore* stelt Hobbes zich voor dat de wereld van vandaag compleet wordt opgeheven en er alleen nog een mens overblijft. Er is dan volgens hem niets meer in het universum, behalve de voorstellingen en de gedachten die deze ene mens nog heeft van de dingen in de materiële wereld van weleer.[337] Bovendien stelt hij in de *Leviathan*:

337 Hobbes, *De Corpore*, II.1-3

"Er bestaat op de wereld niets wat universeel is behalve namen, want de benoemde dingen zijn ieder voor zich individueel en afzonderlijk."[338]

Dit citaat en het genoemde gedachtenexperiment maken voor ons inzichtelijk dat zonder concreet materiële dingen niets reëels overblijft tussen het meubilair van de werkelijkheid. Voorbij materie en de bewegingskrachten (natuurwetten) is er in de wereld niets.

Met Hobbes noemen wij, modernen, de empirische krachten *natuurlijk*. We noemen ze natuurwetten. Deze natuurkrachten, oftewel natuurwetten, zijn universeel werkzaam. Ze gelden ten aanzien van al het corporale waar dan ook. Ze zijn vanuit een mathematisch descriptief standpunt geheel op te tekenen en experimenteel te beproeven.[339] Filosofie en wetenschap zijn voor Hobbes dan ook niets anders dan het achterhalen van de eigenschappen van lichamelijke, spatio-temporele, dingen. Dit door te kijken naar hoe die lichamen worden bewogen in een bepaalde tijdseenheid.[340] De werkelijkheid, de natuur, die door de rede nagegaan kan worden is volgens de moderne denker dus volledig spatio-temporeel van aard.[341]

Hobbes is hiermede, als gezegd, erfgenaam van de middeleeuwse nominalisten. Het nominalisme behelst de overtuiging dat alles wat bestaat individueel is.[342]

---

338 Hobbes, *Leviathan* I.4

339 Denk aan de natuurkundige wet van Newton, dat kracht gelijk is aan massa maal versnelling. Voor elk fysiek voorwerp dat in de lucht wordt gegooid geldt deze natuurwet. Deze is dus universeel van toepassing. We kunnen de uitwerking van deze natuurwet zien, meten en vaststellen. Het boek van de natuur is mathematisch geschreven en samen met empirisch onderzoek daarnaar is zij mathematisch te doorgronden.

340 Hobbes, *De Corpore,* I.8

341 Hierbij dient ook gewezen te worden op de vertekenende manier waarop wij mensen volgens de Britse denker de werkelijkheid ervaren. Alles dat wij waarnemen is het gevolg van bewegingen die inwerken op onze lichamelijke zintuigen. Bijgevolg zijn de verbeeldingen en ideeën van de dingen die zo ontstaan in ons ook het gevolg van die bewegingen. Waakzaamheid is dus geboden, want niets garandeert dat hetgeen wij via de zintuigen vernemen ook rechtstreeks correspondeert met de werkelijkheid zoals die op zich is. Hobbes komt daardoor tot de conclusie dat -anders dan de primaire (mathematische) eigenschappen als de ruimtelijkheid en omvang- de zogenaamd secundaire eigenschappen als kleur, smaak en het geluid helemaal geen deel uitmaken van de dingen zelf. Het zijn slechts weerspiegelingen van hoe onze zintuigen worden aangedaan door de dingen (Hobbes, *Leviathan* I, XXIV, *Elements of Law,* II.5). De aan ons bekende modern-kritisch epistemologische benadering die een wending naar het subject tot gevolg had en in het denken van Kant tot het uiterste zou worden gedreven, tekent zich hier bij Hobbes dus bereids af. Hobbes voegt overigens nog een andere kritische kanttekeningen hieraan toe, namelijk dat binnen de natuurwetenschappen men de oorzaken van dingen tracht te achterhalen langs de weg van de gevolgen. Weten *dat* iets empirisch het geval is, dus dat een gevolg is ingetreden, is echter niet voldoende voor wetenschap. Het gaat in de wetenschap om weten *waarom dat* gevolg is ingetreden. Het gaat er om de ene juiste oorzaak in mathematische termen eenduidig te vatten (Hobbes, *De Corpore,* I.6). Gevolgen blijken echter dikwerf meerdere bewegingsoorzaken te kunnen hebben, waardoor in de natuurwetenschappen nooit met absolute zekerheid een eenduidige bewegingsoorzaak is aan te wijzen (Hobbes, *De Corpore,* IV.25). Telkenmale blijft de oorzakelijkheidsrelatie dus multi-interpretabel en spreken we in termen van meer of minder waarschijnlijkheid en niet van een feilloze zekerheid (Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematiques*, VII, p. 184).

342 Zie voor een algemene bespreking alsmede achtergrond van, en de argumenten over en weer tussen, het realisme en nominalisme: Loux, Michael J., *Metaphysics a contemporary introduction*, Routledge: New York & London 2006; Zie ook Miller, Alexander, "Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/realism/; Rodriguez-Pereyra, "Nominalism in

Dit geldt, als gezegd, voor ons modernen in het algemeen. Soorten, abstracta zijn voor ons niet reëel. Niets algemeens is werkelijk. Het zijn louter namen die wij gebruiken in ons denken en spreken ter efficiëntie en gemak. Ze verwijzen naar individuele lichamen die kennelijk vanuit een bepaald perspectief, belang en gelijkenis onder een gemeenschappelijke noemer of predicaat worden geschaard. Maar *gelijkenis* is nog niet hetzelfde als identitaire gemeenschappelijkheid of eenheid in een abstracte eigenschap. Universele termen hebben niet één abstract geestelijk referent ook al wekt het gebruik van zulke termen die indruk. In die zin zijn het slechts 'namen', in het Latijn 'nomen', vandaar de term 'nominalisme'.

Gelet op deze nominalistische uitgangspunten kan dus ook onmogelijk een algemene Vorm/*telos* van de Mens bestaan. Er is van nature niets algemeens, laat staan dat er een objectief ideaal in de werkelijkheid is waaraan de mens moet voldoen.[343] Daarom zijn volgens Hobbes ook enkel die krachten en vermogens natuurlijk die vanaf de geboorte zichtbaar actief zijn in de mens. Het zoveel mogelijk uitleven van die willekeurige krachten, die passies en hartstochten die zich manifesteren in ons lichaam, in een zo lang mogelijk leven, dat is het goede leven in deze mensopvatting. Zonder zulke algemene idealen is het dus ook aan de mens zelf om op sociaal vlak iets te verzinnen wat werkt. Hij moet er zelf maar wat van maken.

Wij zien dat de 17e-eeuwse denker in elk geval een onderscheid maakt tussen twee ontologische sferen. De sfeer van (1) de amorele natuur van blinde krachten, onderscheidenlijk (2) het menselijke domein van de kunstmatige menselijke maaksels. De sfeer van de natuurlijke krachten en passies is en blijft echter primair en bepalend voor hoe de dingen (noodzakelijk) zijn.

In onze lezing maakt de verlichtingsdenker echter onderscheid tussen niet twee maar drie ontologische sferen. Naast de sfeer van (1) de amorele natuur, en (2) het sociale menselijke domein, is er de zijnssfeer van (3) god en de goddelijke bevelen. Deze drielagen ontologie is naar mijn opvatting niet oprecht bedoeld door

---

Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/; Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/. Wij zullen bepaalde standaardargumenten in de oude discussie tussen deze visies -die onder andere ook in deze bronnen staan- herhalen en inlassen in het debat tussen de onderhavige twee denkers.

343 Een andere moderne variant van dit nominalistische natuurbeeld is die van de romantiek. Deze moderne denktrant valt, zoals aangegeven in hoofdstuk 1, buiten ons bestek. De romantiek voert een strijd tegen zowel de eigen moderne broer, de verlichting, door zich te verzetten tegen de koele berekenende analyse van de natuur als blinde materie. Het stelt de verbeeldingskracht boven dit berekenende aspect aan de mens, en probeert langs de weg van de verbeelding de natuur weer te her-betoveren. Of het zoekt achter dit causaal gedetermineerde natuurbeeld naar een *noumenale* diepere zelf, die de persoon dient te doen manifesteren in weerwil van de conformistische druk van de maatschappelijke consensus of dat van de primitieve begeerten. De romantiek verkeert echter ook in een strijd met het klassieke denken, doordat het een nazaat is van het nominalisme. Alles wat in de natuur bestaat is volstrekt singulier en individueel in deze romantische ordening. Alles is dus uniek en daarom waardevol voor de romanticus. Soort (*eidos*), een algemeen idee/ideaal van de mens, bestaat voor de romantiek dus evenmin als voor de Verlichting. Ik verwijs, nogmaals, voor een diepgaande analyse hiervan naar Kinneging, *De Onzichtbare Maat*, Prometheus 2020.

de moderne denker. Wij zullen daarom in deel II van deze proeve niet langer verwijlen hierbij. Later in deel III, in de hoofdstukken 12 en 14 komen we hier uitgebreider over te spreken. Daar zal uiteen worden gezet waarom Hobbes hierin niet oprecht kan zijn geweest.

5.2 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Aristoteles

5.2.1 De algemene Vorm

Wat van nature volgens Aristoteles bestaat zijn dieren, planten en de meest elementaire anorganische ondermaanse deeltjes als water, vuur, aarde en lucht. Want al deze dingen hebben hun eigen beginsel van beweging in zich. Ze ontstaan, groeien, ondervinden kwalitatieve verandering of verplaatsen zich uit zichzelf.[344] Natuurlijke bewegingen, veranderingen en groei vertonen echter regelmaat, een patroon. Met het concept 'natuur' verklaren we dus die algemene patronen in de individuele natuurlijke dingen.

De roos bloeit van nature altijd als een Roos en de spin spint nu eenmaal altijd zijn web als een Spin.[345] Deze concrete zichtbare natuurlijke dingen (*ousiai*), zoals Socrates, deze spin of deze roos, zijn volgens de klassieke denker samengesteld uit materie en vorm.[346] In werkelijkheid zijn vorm en materie niet te scheiden van elkaar, doch in gedachte blijken ze onderscheidbaar als componenten van een concrete samenstelling.[347]

De term 'natuur' verwijst niet alleen naar de materie of de vorm van iets. Het begrip herbergt volgens de klassieke denker op zijn minst nog twee andere aspecten. In de (Latijnse) traditie is men dit aristotelische denkbeeld de vier oorzakenleer gaan noemen.[348] Het betreft de genoemde materiële oorzaak (*causa materialis*) en vormoorzaak (*causa formalis*) en daarnaast de bewegingsoorzaak (*causa efficiens*) als de doeloorzaak (*causa finalis*). Het zijn eigenlijk niet zozeer oorzaken (als in ons modern causaal begrip daarvan) maar meer bijdragen aan de toestand van iets, of verklaringen voor waarom die toestand is zoals die is.

De vier oorzaken zijn overigens analoog ook van toepassing op kunstmatige dingen, zoals we zullen zien. Het verschil met natuurlijke dingen blijft evenwel dat de bewegingsoorzaak, waarover zo meer, in kunstmatige objecten niet in het ding zelf is en in natuurlijke dingen wel.

Welnu, indien wij kijken naar het anorganisch-materiële aspect waaruit iets bestaat, dan kijken we vanuit het natuurbegrip naar het lichamelijke waaruit iets

344 *Fysica* 192b1-23
345 Dit is dus anders dan in het geval van iets dat door een externe kracht gedwongen wordt bewogen, zoals wanneer we een steen verplaatsen door deze weg te gooien.
346 *Metafysica* 1015a10-15
347 *Fysica* 194b10-15
348 *Fysica* 194b1-195a10; 194b16-195a2; 198a17198b-9

voortkomt en waaruit het verder groeit (*causa materialis*).[349] Voor de mens is dat zijn lichaam van vlees, bloed en botten. Analoog is dit, als gezegd, ook toe te passen op het kunstmatige. Michelangelo's David bestaat uit het marmer waaruit het is gebeiteld. Dit materiaal van iets dient aan bepaalde eigenschappen (potentialiteiten en actualiteiten) te voldoen. De David had bijvoorbeeld niet van los zand gemaakt kunnen worden. Zo dienen ook de botten van de mens hard en stevig genoeg te zijn om de spieren te kunnen dragen. En dienen zijn vlees en spieren krachtig te zijn zodat deze de botten kunnen voortbewegen.

Daarmee raken we ook aan de structuur en vorm van iets natuurlijks. Deze vorm (*eidos*) brengt een set wezenlijke eigenschappen en vermogens met zich. Die wezenlijke eigenschappen maken dat natuurlijke ding tot wat het is. Verschillende termen bij Aristoteles, zoals Vorm (*eidos*), structuur (*morphe*), Idee of Ideaal (*idea*), en natuur (*phusis*) wijzen op ditzelfde wezenlijke aspect.

Deze wezenlijke of algemene Vorm maakt, als gezegd, dat de dingen van eenzelfde (levende) soort doorheen de tijd dezelfde patronen en regelmaat vertonen. Al het natuurlijke in het ondermaanse ontstaat, groeit en vergaat namelijk op eigensoortige wijze. Doorheen die wording schemert een gelijke natuurlijke soort, oftewel Vorm en structuur. Want als gezegd, de natuur, de Vorm, behept soortgelijke dingen met soortgelijke vermogens en potenties en een soortgelijke wordingsstructuur. De algemene vorm van de Roos geeft de rozenknop de potentie om uit te ontluiken en uit te bloeien tot een volwaardige roos. De Mensvorm maakt dat een persoon uit kan groeien tot een volwassen (lichamelijk) en volwaardig (geestelijk) mens.

Daarom zijn voor Aristoteles begrippen als potentie oftewel vermogen (*dunamis*), onderscheidenlijk actualisering, verwerkelijking oftewel verwezenlijking (*energeia*) van groot belang. Want de geboren mens is actueel nog geen volwassen en volwaardig Mens, ofschoon hij dit in potentie is. Het concrete ding dient deze groei en wording echter vanuit een eigen interne beweging te voltrekken. Denk aan de inwendige krachten in de rozenknop die uiteindelijk maken dat hij vanuit een knop ontluikt en tot bloei komt.

Nu geraken we vanzelf bij het vierde natuuraspect, dat van de bewegingsoorzaak. De natuur en Vorm behept een natuurlijk ding met de interne bewegingskracht, of een intern streven (*causa efficiens*) om die algemene structuur en die wezenlijke interne vermogens te verwezenlijken.[350] Analoog is dit ook van toepassing op kunstmatige dingen. Denk aan Michelangelo's bewuste spierbewegingen waarmee hij met kracht de beitel in het marmer slaat om er een stuk af te halen. In de roos werken die krachten naar een innerlijk ultiem doel toe. Het doel is het volledige roos-zijn. Dus het ontvouwen van het wezen/de Vorm. Bij de David is dit doel de realisatie in het marmer van de (externe) vorm die bestaat in de voorstelling van Michelangelo.

---

349 *Metafysica* 1014b16-19; *Fysica* 193a17-27
350 *Fysica* 200b26-201b15

Het doel bij natuurlijke dingen is dus het innerlijke wezen geheel te laten ontluiken.[351] De manifesterende regelmaat en Vorm in de natuurlijke dingen maakt dus zichtbaar, aldus de klassieke denker, dat natuurlijke dingen 'een omwille van iets' karakter (*causa finalis*) hebben.[352] De natuur blijkt, wanneer we dus naar de algemene Vorm (*eidos*) in de concrete dingen zoeken, doelmatigheid (teleologie) te bevatten.[353] Zo blijken de bewuste (dierlijke) en onbewuste (plantaardige) levende dingen in de greep te zijn van onder andere het doel om leven mogelijk te maken en het leven te behouden, teneinde ook hier weer het gehele wezen te kunnen ontvouwen.[354] De (ziele)Vorm, is dus tevens het doel (*telos*).[355]

In natuurlijke substanties[356] is de (ziele)Vorm dus zowel de *causa efficiens*, *formalis* als *finalis*.[357] Dit maakt dus dat de natuur van iets vooral gelegen is in zijn

351 *Fysica* 199a1-32

352 *Fysica* 193a17-27194a27.

353 *Fysica* 198b10.

354 Hier zien we het klassieke spel tussen het ene tegenover het vele (τῷ ἑνὶ ἀντίκειται πλῆθος) opdoemen. De dingen zijn samengesteld uit materie/lichaam en vorm/ziel. Aristoteles lijkt te willen zeggen dat het materiële aspect van een ding er het 'dit-iets-hier' karakter aan verleent. Een 'dit-iets-hier' karakter in de zin van concreetheid en individualiteit. Vorm daarentegen, op zichzelf, is één en algemeen. Denk hierbij aan de Vorm van een hamer. Er is een hamervorm en die Vorm kan in verschillende variaties (lange steel, korte steel, hard kopstuk, verschillende kleuren etc.) in materie verwezenlijkt worden. Maar ondanks de verschillende variaties blijft de algemene Vorm van de hamer één. Als de algemene vorm één is, dan moet iets toch verklaren waarom er een veelvoud aan hamers in de wereld bestaan. Die verklaring kan niet in de algemene en ene vorm gelegen zijn. Blijft voor Aristoteles dus de materie over als verklaring. Materie is dan het beginsel van individualisering en veelvoud. In de veelheid van materie kan immers -in verschillende variaties- de algemene hamervorm gegoten worden. Alle zijnden die dus in veelvoud bestaan moeten derhalve Vorm -het ene- vervat in materie –veelvoud- zijn (*Metafysica* 1074a31-35). Daarom is ook de mens, belichaamde (materie) ziel (Vorm). Door de Vorm van iets zijn we in staat om dat iets te identificeren en te herkennen als een individueel geval van een bepaalde soort (*Metafysica* 1070a13-15).

355 *Metafysica* 1015a3-10; *Fysica* 199a30-33. Deze formele oorzaak noemt Aristoteles ook weleens het-wat-het-was-te-zijn van iets (τὸ τί ἦν εἶναι). De vier oorzaken worden dus zowel elk afzonderlijk, als tezamen, de natuur (*phusis*) van iets genoemd. De natuur is dus ook het beginsel van beweging in de natuurlijke dingen. Zo bezien zit de natuur (beweging/vorm/doel) vervat in de uit (materie en vorm samengestelde) dingen (*Metafysica* 1015a10-15).

356 Ofschoon Plato meende dat eigenschappen zoals kleuren, deugden, grootten, hoeveelheden, locaties en dergelijke, ook zulke natuurlijke Vormen zijn, is Aristoteles van mening dat eigenschappen ontologisch gezien uit een ander register komen dan de dingen/substanties (*ousiai*). De dingen bestaan altijd concreet in tijd en ruimte en zijn samengesteld uit vorm (algemeen) en materie (individueel), en zijn dus als concrete zijnden de dragers van de genoemde eigenschappen. Dingen/substanties (*ousiai*) hebben dus een *ding* karakter, of zoals Aristoteles het zelf noemt, iets met zelfstandigheid (τὸ χωριστὸν) en een 'dit-iets-hier' (τόδε τι) (*De Anima* 412a5-10, *Metafysica* 1003a7-11, 1029a28). Een tafel is niet zomaar een stuk hout, maar een bepaald ding, namelijk een tafel, vanwege de Vorm en samenstelling van het hout. Als we die tafel in stukken hakken voor de kachel, dan is datzelfde hout niet meer hetzelfde ding als de tafel. Op een bepaald punt verliest het materiaal dus de Vorm die het maakt tot wat het is en wordt het een ander ding of iets zonder vorm. Dit maakt inzichtelijk dat dingen door hun Vorm bepaald worden, en dat Vormen ontologisch gezien belangrijk zijn in de categorisering van dingen. Een ding/substantie kan dus heel goed een kunstmatig voorwerp betreffen, zoals een tafel of een hamer, maar dus ook iets natuurlijks zijn, als een mens, een paard, roos of olijfboom (*Metafysica* 1070b6-10). Zo is dus ook een concreet mens een ding/substantie (*ousia*), dus een 'dit-iets-hier'. De natuur in de meest eigenlijke zin ziet echter toe op de dingen die een beginsel van beweging in zichzelf hebben. En dat zijn dus de natuurlijke dingen als een roos, hond, mens en wat dies meer zij. Ackrill, *Aristoteles,* Historische Uitgeverij, 1994, p. 41

357 *De Anima* 198a25, 415b10; (I) Vorm en (II) materie corresponderen bij levende wezens dus met (I) zielsstructuur en (II) lichaam. De ziel brengt een complex van (actuele en potentiële) vermogens en functies in de materie. De ziel schenkt vorm aan het lichaam -het vormt ledematen, organen etc.-, maar schenkt van binnenuit ook het vermogen tot leven, groei, en in sommige gevallen nog veel meer samenhangende en complexe zielsvermogens (*De Anima* 412a20, 415b10-15). Op zulke wijze grijpen lichaam en ziel dus zeer innig en onontwarbaar in elkaar. Het lichaam wordt eigenlijk pas lichaam van iets, en groeit pas uit tot het

Vorm, en in mindere mate in het materiële aspect.[358] Wat de mens derhalve vooral mens maakt is zijn complexe en hiërarchisch gelaagde en rijk uitgestrekte geestelijke (ziele)Vorm, niet zijn lichaam. Daarom wordt volgens de klassieke visie de mens pas waarlijk Mens als zijn ziel heerst over het lichaam.

5.2.2 De zijns- en zielslagen alsmede zijnssprongen

De natuurlijke dingen bestaan volgens de peripateticus, als gezegd, uit anorganische materie, als uit een bepaalde structuur en Vorm. Nadere reflectie op deze gedachten van de klassieke denker kan interessante, impliciete noties verder aan het licht brengen.[359] Hierbij dienen wij in eerste instantie terug te denken aan de in hoofdstuk 2 besproken drie zielslagen in de mens. Dit zijn drie op elkaar voortbouwende lagen in de structuur en (ziele)Vorm. Dingen in de (organische) natuur, en dus ook in de menselijke natuur, bestaan volgens de klassieke denker immers uit verschillende hiërarchische zijns- en zielslagen. Iedere laag bouwt voort op de lagen die eraan voorafgaan. Die latere/bovenste lagen zijn in die zin afhankelijk van de eerdere/onderste lagen. Ze zijn echter niet tot die onderste lagen te reduceren omdat ze een nieuwe en hogere kwalitatieve orde en eigenheid ontsluiten.

De materiële laag in de mens is de anorganische zijnslaag. De laag waarvan de universele en causaal-determineerde wetmatigheden, vermogens en krachten door onze moderne natuurwetenschappen zijn blootgelegd tot in de subatomaire quantumdeeltjes. Vanuit deze materiële laag behoort de mens dus tot het klokwerk van materie in blinde beweging. De meeste dingen in het universum zijn levenloos en behoren dus tot deze anorganische materiële zijnslaag.

De mens bezit naast zijn lichamelijkheid echter ook de algemene (ziele)Vorm, zo zagen we. Deze (ziele)Vorm kent drie getrapte zielslagen. Ten eerste de vegetatief-organische, die de Mens tot een levend wezen maakt. Het is die Vormlaag die hij deelt met al het levende, zoals de planten. Wij zouden deze zijnslaag ook de biologische kunnen noemen. Deze laag geeft immers zodanig vorm en structuur aan de anorganisch-materiële zijnslaag dat organen en ledematen doelmatig gevormd worden en in hun onderlinge samenhang en samenwerking het lichaam en het Leven van het betreffende organisme realiseren.

---

lichaam van een bepaald levend wezen, door de Vorm. Dus door de algemene (soort)ziel. Aristoteles zegt dan ook: "*Daarom heeft het ook geen zin te vragen of de ziel en het lichaam één zijn, zoals het ook geen zin heeft te vragen of was –bijenwas of iets dergelijks- en de vorm daarvan één zijn…* (*De Anima* 412b6-8)." Het geeft dan ook in zekere zin een verkeerd dualistisch idee om het samengaan van lichaam en ziel als een samenstelling te beschouwen.

358 *Fysica* 193a30-b18

359 De werken van Nicolai Hartmann hebben mijn ogen geopend in het uitdrukkelijker maken van zekere impliciete gedachten bij Aristoteles. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1949.

We zien dat met de vestiging van deze hogere zijns- en zielslaag van het vegetatief-biologische iets nieuws zich ontsluit in wat bestaat. Deze nieuwe verschijnselen van een kwalitatief hogere zijnsorde vragen om nieuwe begrippen om ze te kunnen begrijpen en verklaren. Zo doet zich met deze nieuwe vegetatief-biologische laag voor het eerst in de natuur doelmatigheid (*telos*) voor. In deze sfeer en laag is de natuur zonneklaar gericht op het mogelijk maken van het Leven. De materiële zijnslaag wordt vanuit deze vegetatief-biologische doelsfeer vormgegeven en opgeheven tot het verwerkelijken van het doel van het leven.

Wat verder duidelijk wordt vanuit deze reflecties is dat de dingen die uitsluitend bestaan uit de materieel-anorganische zijnslaag los staan van biologische doelen, maar dat vegetatief-organische dingen niet kunnen bestaan zonder het anorganische materiaal. De functioneel-organisatorische vorm die de biologische Vormlaag in de materie wil ontvouwen is het biologische lichaam. De hogere zijnsslaag, zoals die van de vegetatief-organische in dit geval, gebruikt dus de eigenschappen van de lagere materiële zijnslaag en neemt deze op als deelaspect in de eigen sfeer met het oog op haar eigen (hogere) functionele-ordening en bestemming (*telos*) van het Leven. Het vegetatief-organische is dus in die zin afhankelijk van de eerdere anorganisch-materiële zijnslaag. Het moet erop voortbouwen.

Dit betekent echter niet dat de hogere zijnslaag te reduceren is, of geheel te verklaren is vanuit de wetmatigheden en eigenschappen van de lagere zijnslaag. Dat zich vanuit de kiem vanzelf een wezen organiseert en ontvouwt tot grote eikenboom is niet louter te verklaren vanuit de *causa efficiens* en *causa materialis*. Het hogere vormelijke doel van de eikenboom betrekt de wetmatigheden van het lagere op zijn eigen bestemming om zich te kunnen organiseren en geheel te kunnen ontvouwen. Het gebruikt die wetmatigheden van de onderste laag om het eigen programma te ontvouwen. Het Leven en de zelfontvouwing is dus niet te verklaren vanuit de wetmatigheden van de materie en chemie alleen. Er doet zich een kwalitatieve programmatische sprong voor tussen die verschillende zijnslagen.

Bij dieren doet zich volgens Aristoteles bovenop deze plantaardig-organische zielslaag nog een sensitieve zielslaag voor. Ook die heeft weer een eigen *telos*. De wording van de dierlijke wezens zijn gericht op de gewaarwording, het voelen, streven, zo hebben we in hoofdstuk 2 gezien. Hier doet zich wederom een kwalitatieve sprong voor van het plantaardige domein naar het dierlijke. Door deze herstructurering en vorming heft de dierlijk-sensitieve zielslaag (Vorm/structuur) de eerdere anorganisch-materiële en vegetatief-biologische zijnslagen op, en wordt het mogelijk om als levend wezen van vlees en bloed bewust de buiten- en binnenwereld te ervaren en zich dingen voor te stellen en na te streven. Overigens moge het duidelijk zijn dat zich in deze zijns- en zielslaag de strevingen en emoties bevinden.

Bij de mens volgt hier nog een kwalitatieve sprong. Het is de sprong naar de zijns- en zielslaag van het Intellect. Hiermee opent zich een nieuw werkelijkheids-

domein. Dat van het rationele geestesleven en het intelligibele. De mens heeft daarmee toegang tot het ideële. Dus tot een dimensie van reële algemene Ideeën, geestelijke Vormen, Idealen. Vormen en Idealen die volgens Aristoteles (actueel en potentieel) *in* de empirisch zichtbare dingen vervat zijn.

Vier zijnslagen (vier oorzaken) aldus en drie zielslagen (Vorm), dat is de mens. De mens is echter geen anarchistisch samenraapsel. Hij is idealiter een geïntegreerd geheel van lichaam en een hiërarchisch geordende ziel. Dit betekent dat de verschillende zijns- en zielslagen in elkaar moeten grijpen om een samenhangend geïntegreerd hiërarchisch geheel te vormen.[360] De hoogste zijnslaag in de mens, de intellectuele, dient dus de lagere zielslagen en neigingen te modificeren en te verheffen tot de hogere geestelijke bestemming (*telos*) als belichaamd *rationeel* dier. Dit betekent dus ook dat de intellectuele zielslaag in moet grijpen in het strevensleven om de ideale hiërarchische structuur -in de vorm van de *boulesis* en de karakterdeugden- daarin te verwerkelijken.

5.2.3 Een primitieve en een finale natuur

Het voorgaande leert ons dat we een onderscheid aan dienen te brengen tussen (nog) twee verschillende begrippen van natuur. Ik doel dan op de notie van een primitieve natuur, *arche*-natuur versus een finale/gepolijste/afgeronde *telos*natuur. Aristoteles -en wij zelf overigens evenzo- gebruiken deze twee begrippen zonder goed onderscheid te maken door elkaar. Hetgeen tot verwarring kan leiden. Als we het over de natuur van de mens hebben, dan kunnen we dus verwijzen naar twee verschillende ideeën, *begin*-natuur, dan wel beschaafde *volmaakte*-natuur.

Vanuit het perspectief van de intellectuele zielslaag bezien is de structuur die is ontstaan vanuit de eerdere stadia en zielslagen onaf. De samenhang tussen deze contrasterende begrippen vloeit voort uit het gegeven dat de hoogste zielslaag later door cultivering tot vervulling dient te worden gebracht, in tegenstelling tot het

360 Dieren hebben lippen, zegt Aristoteles. Als we nu overstappen van het materiële zijnsaspect van de tanden en lippen en kijken naar het doel ervan, dan zien we dat de lippen er zijn om de tanden te beschermen (*De lichaamsdelen van levende dieren* 659b27-660a7; Ackrill, p.74). Wij kunnen hieraan toevoegen dat de lippen, tanden en de mond er zijn om het proeven mogelijk te maken, teneinde goed en niet bedorven voedsel tot zich te kunnen nemen en deze genotvol te kunnen vermalen om de voedingsstoffen daaruit optimaler op te nemen. Het dient dus ter zelfbescherming en ter voeding om zichzelf als levend en voelend wezen te kunnen handhaven. Doch bij de mens worden deze elementen en deze doelen van het anorganisch-lichamelijke, vegetatief-biologische en sensitief-dierlijke, dus de lippen, tanden en mond tevens gericht op het hogere geestelijke doel (*telos*) als rationeel wezen. Deze aspecten van de mond dienen er bij de mens dus bovenal ook toe om het produceren van klanken mogelijk te maken, opdat daarmee het hogere vermogen tot spreken verwerkelijkt kan worden. Door deze gave van het woord wordt op zijn beurt echter weer het geestelijk nog hogere doel van het (praktische) denken over goed en rechtvaardig samenleven een reële mogelijkheid; dat weer de reële mogelijkheid schept om daadwerkelijk rechtvaardig en harmonieus samen te leven in een politieke waardengemeenschap. En daarin treedt het beschouwelijk filosofische leven vervolgens naar voren als een reële levenswijze (*De lichaamsdelen van levende dieren* 659b27-660a7). Bovenop de eigenschappen van ons materiële lichaam, onze plantaardig-organische zijnslaag gericht op het overleven, en onze dierlijke zielslaag dat gericht is op het waarnemen, voelen van pijn en genot en het streven, rust de natuur de mens dus ook zodanig uit dat hij zulke hogere geestelijke Ideeën en Idealen kan inzien, kan contempleren en zo nodig zelfs kan verwerkelijken.

primitieve (vegetatief-dierlijk-sensitieve) zelf dat zich van nature actueel en vanzelf ontvouwt.

5.2.4 Vormen als Idealen in een Kosmos

De algemene (ziele)Vorm is volgens Aristoteles immanent aan de concrete zichtbare dingen/substanties[361] (*ousiai*), zo hebben we gezien. In het voorbeeld van de (ziele) Vorm van de Mens is de algemene Vorm of Idee van de Mens wezenlijk *in* elk van de individuele mensen -in verschillende graden- werkzaam en geactualiseerd. In de meest voortreffelijken is het dus het meest verwerkelijkt.

Niettegenstaande dat Aristoteles deze concrete dingen (*ousiai*) primair lijkt te maken in zijn ontologie[362], moeten we voor deze conclusie waken. De klassieke denker hinkt namelijk voortdurend op twee gedachten. Het gegeven dat de algemene Vorm immanent is aan de zichtbare individuele dingen, maakt volgens de leerling van Plato namelijk niet dat de algemene Vorm daardoor minder reëel is dan de zichtbare individuele dingen die ze doortrekt. Eerder andersom, want de algemene Vorm maakt het individuele ding tot wat het is.

Bovendien is die zuivere Vorm tegelijkertijd de Maatstaf en het Ideaal voor dat individuele ding. "Zijn" is dus gradueel van aard. Men kan existeren doch daarin meer of minder (in Vorm) Zijn. Het natuurbegrip van Aristoteles ademt dus het ideale.

Naar het zich laat aanzien is dit het springende punt waarop de gedachten van de klassieke en moderne denker uiteenlopen. De wereld is voor de peripateticus doordesemd met algemene Vormen (*eide*) *in* de aan ons zichtbare dingen. Algemene Vormen die, als gezegd, in zekere zin een grotere werkelijkheidsgravitatie bezitten dan de zintuiglijk individuele dingen.[363] Wetenschappelijke kennis en het denken graviteren ook naar dergelijke algemene principes, oorzaken en Vormen toe.[364]

361 Volgens Plato, de leraar van Aristoteles, zijn de Vormen daarentegen transcendent, dus *aan gene zijde* van tijd en ruimte en niet *in* tijd en ruimte, derhalve ook niet *in* de concrete dingen. De concrete dingen participeren er in, zijn er als een soort afspiegeling of schaduw deel van.

362 Aristoteles noemt de individuele dingen, zoals deze roos en Socrates, primaire dingen/substanties. Terwijl hij de soort (het algemene), zoals tafel als zodanig, de mens als zodanig of de roos als zodanig, secundaire dingen/substanties noemt in *De Categorieën*. Die primaire dingen zijn de dragers van allerhande eigenschappen. Als we dus spreken van 'zijn', dan hebben we het primaire over dingen, zegt de klassieke denker. Al het andere, dus algemene eigenschappen als kwaliteiten, kwantiteit, relatie, maar in zekere zin dus ook de secundaire substanties/algemene soorten *zijn* slechts zijnd in een afgeleide vorm. In de *Metafysica* verschuift het accent echter van de individuele dingen naar de algemene Vormen (*Metafysica* 1042b10-1043a19). De Vorm bepaalt immers wat voor soort iets een individueel ding is. Zonder Vorm hebben we geen individuele dingen, want dan missen ze hun essentie, hun watheid. De Vorm is zó bezien fundamenteler en dus eigenlijk ontologisch meer primair dan de dingen. Deze conclusie staat echter haaks op hetgeen hij in *De Categorieën* heeft gesteld. Een mogelijke oplossing voor de discrepantie is dat in *De Categorieën* meer vanuit een epistemologisch perspectief naar de dingen wordt gekeken. Waardoor de waarneembare individuele dingen als dragers van algemene eigenschappen worden gezien in de orde van het kennen. En dus als primair worden bestempeld. Terwijl de *Metafysica* inzicht zoekt vanuit de fundamentele zijnsorde zelf. En dus het ontologisch wezenlijke en principiële antwoord geeft over wat primair is. Dat zijn dan de algemene Vormen/Ideeën. Het verschil zou dus gelegen kunnen zijn in het verschil tussen epistemologie en ontologie.

363 Het is dan ook bepaald niet ongerechtvaardigd om te stellen dat Aristoteles ondanks al zijn verwoede pogingen zich, zo ver als mogelijk is, van zijn leermeester te distantiëren, in zijn dieptestructuur van de kosmos toch een (soort) Platonist is gebleven.

364 De verlichtingsdenker Francis Bacon noemde de moderne natuurwetten in zijn *Novum Organum*

Kennis hiervan is waarheid. En waarheid is te zeggen van wat is dat het is.[365] Dus algemene Vormen moeten bestaan als wetenschap mogelijk is.[366]

Het geheel van de aristotelische werkelijkheid is een Kosmos.[367] Al die (immanente) soorten, Vormen en Idealen hangen, zelfs hiërarchisch gelaagd, met elkaar samen als één grote sieraad.[368]

"Want in alle voortbrengselen van de natuur schuilt iets wondermoois…omdat ze allemaal iets van de schoonheid van de natuur in zich bergen... het doelmatige is immers in de werkingen van de natuur bij uitstek aanwezig, en het doel omwille waarvan ze zijn samengesteld en zijn ontstaan, is zelf een vorm van schoonheid." [369]

Dingen hebben in deze kosmisch-hiërarchische ordening dus hun plek, betekenis en zin. We bespeuren niet alleen hiërarchische gradaties tussen de Vormen/soorten, maar ook, zoals we zagen, tussen de individuele exemplaren die het Ideaal van de eigen soort meer of minder belichamen. De natuurlijke hiërarchieën bevinden zich alom.[370] We slaan deze ook gade in de hogere onvergankelijke hemellichamen[371] die in eeuwige cirkelbewegingen de volmaaktheid van het aller-

'vormen'. Hobbes heeft een poosje als secretaris gewerkt voor Bacon en kennelijk ook veel van zijn moderne ideeën overgenomen. Dit aspect van het Baconiaanse jargon dus echter niet. De overtuiging dat de wetenschappen algemene waarheden ontdekken, veronderstelt reeds een ontologie waarin zulke abstracta reëel zijn, zal Aristoteles kunnen beweren. Hobbes mist vanwege zijn nominalisme niet alleen een wezenlijke dimensie van de realiteit, zal hij voorts zeggen maar zijn praktijk en theorie zijn onverenigbaar doordat hij wetenschap bedrijft zonder de algemene Vormen/structuren/patronen die deze activiteit veronderstelt te aanvaarden. De (moderne) natuurwetenschap is zelf immers opzoek naar zulke abstracta in haar algemene mathematische formules. Oftewel, de wetenschap zoekt en vindt *algemene* wetten, structuren. Kortom, Vormen.

365 *Metafysica* 1011b25

366 Zie hierover eveneens Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020, p. 94-97, 257-265.

367 *Metafysica* 1075a11-26

368 Aristoteles lijkt de vraag waarom bepaalde soorten en Vormen (moeten) bestaan, niet te beantwoorden. De organen bestaan er omwille van het gehele lichaam en het mogelijk maken van het leven van bijvoorbeeld een mens of een muis. Doch waarom zou het goed zijn dat het soort Mens of Muis bestaat? Zou een wereld zonder muizen of mensen slechter zijn? Aristoteles gaat niet in op een kosmologische teleologie. De claim dat de natuur de beste wereld heeft geproduceerd lijkt door hem dus in elk geval niet nadrukkelijk te worden geuit.

369 *De Lichaamsdelen van levende wezens* 645a5-36; Ackrill, p. 76

370 De natuurlijke hiërarchieën zijn derhalve ook merkbaar onder de levenssoorten. We ontwaren een ladder van Vormen, een zogenaamde *scala naturae*. Zo steken de wezens met een sensitieve ziel boven de louter plantaardigen uit en de plantaardigen weer boven de natuurlijke anorganische elementen; de mens op zijn beurt bevindt zich in het midden, vanwege zijn rationele zielslaag bevindt hij zich boven alle andere dierlijke levensvormen doch onder het goddelijke, maar met de roeping om door de contemplatie godgelijk te worden; in de ziel van de mens, zoals we hebben gezien, stijgt het intellect met zijn goddelijke roeping boven al het andere in waardigheid uit; in de politieke gemeenschap onderscheidt zich de prudente en aristocratische deugdelite, of de allerwaardigste deugdkoning, omdat zij zich in hun deugdkwaliteiten het meest plooien naar de Vorm van de Mens en zich zo verheffen.

371 Een groot deel van deze aristotelische kosmologie, zoals dat ten aanzien van de goddelijke hemellichamen en de eeuwigheid van de zichtbare kosmos, is door de moderne natuurwetenschappen weerlegt. Volgens Aristoteles is er altijd tijd en verandering geweest en kan er dus niet van een begin van de tijd worden gesproken (*Fysica* 251a15-251b30). Dit staat haaks op de algemeen aanvaarde natuurwetenschappelijke theorie van de oerknal. Er kunnen dus zeer kritische kanttekeningen geplaatst worden bij bijvoorbeeld de notie van een eerste beweger die -volgens Aristoteles vanuit thans gefalsifieerde

voortreffelijkste, God, de onbewogen beweger, zuiver denkende Vorm, de absolute *causa finalis*, nabootsen.[372]

5.3 De noodzaak voor een diepere dialectiek

We merken aan de hand van de voorgaande omzwervingen op dat de natuur- en werkelijkheidsopvatting van Aristoteles respectievelijk Hobbes wijd uiteenlopen. Wij hebben de diepste oorzaak en verklaring voor de ontzaglijke verschillen tussen hun mens- en zielsopvattingen blootgelegd. Voor onze doelstelling is de vergelijking van de natuurbegrippen met name van groot belang omdat het hiërarchisch-klassieke zielenbeeld, en het ethische behoren (*ought*) dat daaraan kleeft, volgens Aristoteles in de Vorm/*telos* van de Mens verankerd is. Deze zielenstructuur doorgloeit alle individuele mensen met het geestelijk-ethische Ideaal. De natuur bestaat dus niet alleen uit materie (*causa materialis*) en beweging (*causa efficiens*) zoals Hobbes meent, maar bevat ook het Ideaal/de Vorm (*causa formalis*). Dat tevens het in zichzelf waardevolle ultieme doel is (*causa finalis*).[373]

Zijn er nu voldoende redenen om de ene opvatting boven de andere te verkiezen? Om dit na te gaan zullen we de visies van de beide denkers sterker en rechtstreekser op elkaar moeten laten botsen, teneinde te kunnen bepalen welke zienswijze als coherenter, fenomenologisch rijker en existentieel overtuigender uit de bus komt.

Het lijkt hierbij thans geoorloofd om, na een striktere weergave in de voorgaande analyses van de denkbeelden van de beide denkers, een wat vrijere en actuelere omgang te hebben met hun denkbeelden, in lijn met de paulinische leerstelling: *'de letter doodt, doch de geest maakt levend'*. Met een wat vrijere omgang wordt het mogelijk om in de geest van hun denkbeelden tot een voor ons interessantere dialectische botsing te komen. Wij willen immers niet alleen zien wat de intellectuele giganten voor ons hebben uitgedacht, maar bovenal ook overtuigd geraken van een bepaalde visie op de wereld.

De brandende vraag is of er waarlijk, zoals de klassieke denker stelt, zoiets als een Vorm, een *telos,* een natuurlijk Ideaal van de mens bestaat. Het lijkt mij hierbij

premissen- louter als een *causa finalis* zou kunnen fungeren. Dit idee van een god als louter finale oorzaak is bij Aristoteles immers een uitvloeisel van het idee dat de (fysieke) kosmos geen begin kan hebben gehad omdat tijd en verandering volgens een ingenieuze argumentatie van de Griek eeuwig moeten zijn.

372 *Metafysica* 1071b4-20, 1072a26-b12, 1075a11-25; *Over de ziel*, 415a26-b7; *EE* 1222b23, 1248a21-30, 1249b15-25. Waarom komt de ziel überhaupt in beweging? Om de zelfverwezenlijking toch? De vraag kan, volgens Aristoteles, nog diepzinniger gesteld en begrepen worden. Is er dan een nog dieperliggende verklaring voor het gegeven dat al het bezielde de eigen voltooiing nastreeft? Het antwoord van Aristoteles is ja. Uiteindelijk beweegt alles omwille van de perfectie en volledige actualiteit van God. God is de ultieme *causa finalis* van alles wat een beginsel tot beweging in zich draagt. Alles tracht zoals God te worden, eeuwig en in volle actualiteit. In die zin is god een onbewogen beweger van alles. De mens tracht die eeuwigheid Gods na te bootsen mede door iets van zijn eigen gelijkenis voort te brengen, door zich voort te planten en zich zo in de wereld van ontstaan en vergaan te handhaven.

373 *Fysica* 199a8-32 Wat de culturele vorming en opvoeding betreft geldt in deze ontologie dat deze een middel dient te zijn om de Idealen in de natuur tot voltooiing te brengen.

verstandig om eerst te onderzoeken of er überhaupt goede argumenten zijn om een Vormenontologie in het algemeen aan te nemen. Uit ons onderzoek zal blijken dat er voldoende redengevends is om deze klassieke Vormenontologie serieus te nemen. Vervolgens zullen we ons meer specifiek richten op de vraag naar het eventuele bestaan van de Vorm van de mens.

5.4 Zijn de Vormen reële abstracta?

5.4.1 Hobbes' aanval op de (immanente) Vormenleer

Hobbes, of een hobbesiaans gezinde, zou in de geest van de verlichtingsdenker vier bezwaren kunnen aanvoeren tegen het bestaan van reële abstracte Vormen en Idealen.[374]

5.4.1.1 Bezwaar 1: Het reële is het waarneembaar individuele, vele en verschillende

Zijdens Hobbes kan aangegeven worden dat elk lichaam en elk individueel persoon verschilt. Niemand is zichtbaar identiek. Socrates of Hitler zijn niet identiek, noch in aanblik, noch in geestelijke eigenschappen. Conform deze feiten zijn er dus slechts individuen die zichtbaar verschillen. Er zijn slechts waarneembare individuen met eigen zielsordeningen. En elk van die individuen is concreet, niet algemeen.

Het feit is dus dat zich in de realiteit alleen individuele dingen voordoen, die in meer of mindere mate bepaalde eigenschappen delen en andere weer niet, zoals we dat zien bij familiegelijkenissen. Alleen door bepaalde verschillen weg te abstraheren in ons denken is een algemeen idee mentaal mogelijk. Het algemene is een geestelijk construct (intramentaal), waarmee wij de weerbarstige realiteit van individuele dingen op een handige wijze verbeelden.

5.4.1.2 Bezwaar 2: De immanente Vormen rijmen niet met de oerknal

Inmiddels weten wij ook, zou een volger van de verlichtingsdenker kunnen aanvoeren, dat de wereld een begin heeft in tijd. In de volksmond is dit de oerknal gaan heten. Dit betekent dat alle natuurlijke (immanente) soorten, oftewel Vormen (*eide*) of Ideeën waarover Aristoteles spreekt als zijnde eeuwig bestaande soorten, in het begin der tijden niet hebben bestaan. Want Vormen kunnen volgens Aristoteles alleen immanent, dus in concrete dingen bestaan. Zonder de individuele

374 Nogmaals, zie voor een algemene bespreking alsmede achtergrond van, en de argumenten over en weer tussen, het realisme en nominalisme: Loux, Michael J., *Metaphysics a contemporary introduction*, Routledge: New York & London 2006; Zie ook Miller, Alexander, "Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/realism/; Rodriguez-Pereyra, "Nominalism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/; Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/. Wij zullen bepaalde standaard argumenten in de oude discussie tussen deze visies -die onder andere ook in deze bronnen staan- herhalen en inlassen in het debat tussen onze twee denkers in het navolgende.

en concrete dingen als dragers van de Vormen zijn er volgens de stichter van het Lyceum geen Vormen. Nu we weten dat er een tijd is geweest waarin die concrete dingen niet hebben bestaan en er toen dus geen individuele dragers kunnen zijn geweest, betekent dit dat Vormen in het begin der tijd niet hebben bestaan. Deze kunnen dus niet eeuwig zijn, terwijl Aristoteles dit beweert.

Waar komen die Vormen dan vandaan? Hoe zijn ze ontstaan? Dit zijn ongerijmdheden welke de aristotelische ontologie onderuithalen, kan de hobbesiaan aangeven.[375]

5.4.1.3 Bezwaar 3: Algemene Vormen kunnen niet gelokaliseerd worden in het concrete

Ten derde zou de hedendaagse hobbesiaan kunnen aangeven dat Aristoteles meent dat die algemene Vormen *in* de dingen zijn. De algemene Vorm/Ideaal/Idee Mens kan toch echter niet in de individuele dingen vervat zijn? Hoe kan *één en dezelfde algemene* Vorm in *verschillende individuele* dingen *geplaatst* zijn? Dan zou bijvoorbeeld de algemene Vorm Mens, qua iets algemeens, aan elk van de ruimte-tijd-gebonden individuele en empirische mensen gebonden zijn. Indien zulk een Vorm slechts in concrete individuele lichamen vervat kan zijn, dan is het toch in den gronde niet meer algemeen. Dan is die zelf ook concreet-individueel van aard en dan zijn er evenveel verschillende en unieke Vormen van de mens als dat er individuele mensen zijn.[376] Wat algemeen is moet daarentegen toch noodzakelijk op een of andere wijze het individuele overstijgen?[377]

5.4.1.4 Bezwaar 4: De kwantitatief wiskundige benadering is betrouwbaar

Het vierde punt van de hobbesiaan zou kunnen zijn dat Aristoteles het heeft over algemene Vormen en doelen van de dingen, maar dat hij eraan voorbijgaat dat moderne natuurwetenschappen ons hebben geleerd dat het boek van de natuur in kwantitatieve (wiskundige) termen gelezen dient te worden. Kwantiteit, dus kijken en meten van krachten, massa's en snelheden (*causa materialis* en *efficiens*), is alles wat we nodig hebben om de natuur te kunnen kennen. We hebben niets aan een kwalitatief-teleologische benadering die het bestaan van Vormen veronderstelt.

375 Hieraan zou kunnen worden toegevoegd dat de leermeester van Aristoteles, Plato, niet tot zulke problemen komt. Daar hij de Ideeën of Vormen, anders dan zijn leerling, aan gene zijde van tijd en ruimte plaatst. Waarover later meer. En daarmee kan Plato de Vormen theoretisch alsnog bestempelen als eeuwig, ondanks het mogelijke aanvaarden van de oerknal en het begin van materiële dingen in tijd en ruimte. Dit betekent dat er volgens een Platonist meer Vormen kunnen bestaan dan die welke in de empirische spatio-temporele wereld geïnstantieerd zijn. Sommige Vormen zullen wellicht nooit spatio-temporeel weerspiegeld worden in de fysieke realiteit, anderen zijn mogelijk al vergaan. En weer anderen zullen pas in de toekomst verwerkelijkt worden.

376 Dit is in wezen ook de stelling van de romantiek. Zo zien we dat de romantiek inherent is aan een nominalistische ontologie.

377 Ook hier zou de hobbesiaan kunnen zeggen dat Plato het handiger oplost door de Ideeën of Vormen aan gene zijde te plaatsen, dus buiten ruimte, zodat ze wel als universele geestelijke Idealen kunnen dienen zonder dat ze in de dingen van tijd en ruimte vervat hoeven te zijn.

Wij hoeven ontologisch dus helemaal geen Vormen te poneren om de wereld en de natuur te kunnen doorgronden. De enorme successen van de natuurwetenschappen zijn ons allen bekend.

5.4.2 Aristoteles, een verdediging van de (immanente) Vormen

Laten we Aristoteles of de zijnen gelegenheid geven om te reageren op deze vier bezwaren, alvorens wij onze eigen bespiegelingen loslaten.

5.4.2.1 Eenheid in veelheid (ook in de wetenschap)

Een volger van Aristoteles zou ten opzichte van het eerste bezwaar, dat wat reëel is individueel van aard is, kunnen tegenwerpen dat wij natuurlijke Vormen als plantensoorten, diersoorten en de Mens dienen te aanvaarden als reële abstracta. Reden hiervan is dat zij door de wetenschap verondersteld worden. De wetenschap zoekt die vastigheid, het ene, het algemene, achter het veranderende en het vele. We zien bijvoorbeeld dat er vele individuele mensen en rozen bestaan. Niet één van hen is identiek. Niet één deelt dus exact dezelfde eigenschappen met een ander van zijn soort. Toch is in die veelheid van mensen of rozen een algemene eenheid te ontwaren.[378]

Wat Hobbes een *gelijkenis* noemt tussen die individuele dingen van een bepaalde soort, is niets anders dan een partiële identiteit, kan hij voorts aangeven. Een identiteit in Vorm en wezen. Deze partiële identiteit wordt geconstitueerd door eenzelfde set aan eigenschappen die dingen van eenzelfde soort wezenlijk, dus door hun gelijke algemene Vorm, delen.

Hoe kan er een eenheid zijn, iets identieks, gemeenschappelijks, in die individuele veelheid? Het antwoord is omdat die algemene Vormen als Mens-heid en Roos-heid waarlijk bestaan. Nogmaals, zulk een Vorm is niets anders dan een set aan abstracte eigenschappen die alle individuele dingen van een bepaalde soort in wezen met elkaar delen. Het is ook deze algemene identiteit die ons laat zien dat bepaalde individuele dingen evident tot eenzelfde natuurlijke soort behoren.

Wij verzinnen de natuurlijke soorten immers niet. We vinden ze in de natuur der individuele dingen zelf. Als wij een kind leren wat een paard is aan de hand van een aantal voorbeelden, dan zal deze andere paarden die hij of zij nog nooit heeft gezien -die ook deels anders uitzien- toch herkennen als paard. Het kind ziet namelijk het wezen van de paarden in. Kortom, de gemeenschappelijkheid van dezelfde eigenschappen, de overlappende identiteit, maakt duidelijk dat er een eenheid van Vorm bestaat die zich manifesteert in de veelheid van individuele dingen in eenzelfde soort.

378 Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/

5.4.2.2 Vanuit het waarneembare is geen tegenbewijs mogelijk

Tegenover het eerste bezwaar zou vanuit klassieke zijde nog het volgende kunnen worden aangevoerd. Het bezwaar dat wij, doordat wij de Vormen niet kunnen waarnemen, moeten concluderen dat ze dus niet bestaan, is niet treffend. Dit omwille van een drietal samenhangende redenen.

Ten eerste omdat het delen van een algemene Vorm of wezen niet in de weg staat aan waarneembare verschillen tussen individuele dingen in eenzelfde soort. Zo zijn zowel de wipneus als de haakneus, ondanks hun verschillen, beide wezenlijk neus. Alle exemplaren zijn naast drager van essentiële eigenschappen vanuit hun Vorm, ook drager van niet-wezenlijke, oftewel accidentele eigenschappen. Men dient dus door accidentele eigenschappen heen te kunnen kijken. Het feit dat Socrates bijvoorbeeld Grieks sprak, is accidenteel voor een mens, doch dat Socrates rationeel en talig was is wezenlijk.

Ten tweede, zichtbare verschillen hoeven niet op gelijke voet met elkaar te staan. Sommige verschillen zijn kwalitatief van aard. Er zijn immers altijd individuele exemplaren in natuurlijke soorten die van nature of door culturele vorming beter gelukt zijn. Zo zijn er kampioenen onder paarden. De natuurlijke Vorm gelijkt dus ook niet zozeer op het gemene type dat het meeste voorkomt, maar op het uitzonderlijke en meest voortreffelijke exemplaar. Alleen een zekere vertrouwdheid met natuurlijke exemplaren van een soort maakt zulk een eidetische schouw van het wezenlijke, onderscheidenlijk het accidentele mogelijk. In deze zin is Socrates veel meer Mens dan Hitler.

Ten derde, de algemene Vormen kunnen niet rechtstreeks door onze zintuigen worden waargenomen. Onze zintuigen zijn immers gevormd om zich te richten op het individueel-materiële.[379] Wij kunnen dus -vanuit onze dierlijk-sensitieve natuur die gericht is op het overleven in de wereld van de waarneembare en tastbare dingen- alleen individuele dingen waarnemen. Het algemene als zodanig kunnen we niet vastpakken, voelen, horen, ruiken, proeven of zien. We kunnen het alleen met het denken inzien.

Deze dierlijk-zintuiglijke gerichtheid op individuele dingen schept een soort intuïtie in ons. Een grondintuïtie en grondhouding dat alleen individuele dingen bestaan. Alle andere ontologische beweringen schijnen ons daardoor toe als absurd. Iemand die dus de Vormenleer probeert uit te leggen aan een ander, is daarom vaak als een ziende die aan de blinde tracht uit te leggen dat kleuren bestaan. De blinde, die altijd in het land der blinden heeft geleefd, zal dit nimmer kunnen geloven en het afserveren als waanbeeld. Logisch ook, want de blinde kan dit niet stoelen op zijn eigen ervaring. Op een vergelijkbare wijze als de ziende, zal de denkende mens die de zintuiglijk geaarde mens probeert te overtuigen van het bestaan van de intelligibele Vormen, als een warhoofd worden gezien.

379 *Over de hemelen*, 278a10

Een aanhanger van de Vormontologie zou dus kunnen aangeven dat deze dierlijk-zintuiglijke grondintuïtie ons rationeel bezien niet ervan mag weerhouden de beste verklaring voor de gemeenschappelijke eigenschappen in een natuurlijke soort te infereren. En de meest rationele gevolgtrekking is dat algemene Vormen, in elk geval wanneer het de natuurlijke soorten als mensen, rozen en wat dies meer zij betreft, reëel zijn.

5.4.2.3 De waarneembare gevolgen van het bestaan van Vormen

Sommige van deze wezenlijke eigenschappen zijn zelfs goed waarneembaar in hun consequenties. Een mens kan (genetisch) immers qua reproductie alleen een mens voortbrengen en een spin een spin. De reden is dat iets van eenzelfde soort en Vorm, biologisch gezien alleen iets van de eigen soort en Vorm kan voortbrengen. Oorzaak hiervan is de Vorm. Vormen zijn dus realia.

Dat vanuit bepaalde soorten andere soorten zich evolutionair kunnen ontwikkelen wordt hiermee overigens niet weersproken. Verschillende mutaties in DNA kunnen in verloop van tijd maken dat nieuwe soorten ontstaan. Het punt is dat ook exemplaren van die nieuwe soorten alleen hun eigen soort kunnen voortplanten. Dit laatste is het punt dat hier gemaakt wordt.

5.4.2.4 De implicaties van de oerknal en evolutietheorie voor de immanente Vormen

Ten aanzien van het tweede (oerknal) en derde (individuele lokalisatie) bezwaar zou zijdens Aristoteles, en degenen uit zijn atelier, het volgende naar voren kunnen worden gebracht. De laagste natuurlijke soorten en Vormen van planten, dieren en de Mens zijn immanent, dus *in* de concrete dingen. En deze laagste soorten of Vormen kunnen door ons denken worden losgepeuterd van de gevormde materie waarin ze zich aan ons manifesteren. In de middeleeuwen is men deze aristotelische opvatting, als gezegd, die van de *universalia in rebus* gaan noemen.

In deze aristotelische visie is het onzinnig om de wereld, in navolging van zijn leermeester Plato, te verdubbelen. Een fysieke wereld hier, onderscheidenlijk, een Ideeënwereld "daar", leek Aristoteles immers een overbodige verdubbeling. Bovendien zorgt die verdubbeling voor problemen omtrent hoe er dan überhaupt interactie -het zogenaamde *participatio* probleem- mogelijk zou zijn tussen deze twee werelden. Conform het principe van Occam's scheermes dient men echter niet meer entiteiten aan te nemen dan nodig is om de dingen te verklaren. Reden dus om geen Vormen te postuleren aan gene zijde van tijd en ruimte, maar deze Vormen als immanent te begrijpen.

Met betrekking tot de opmerking dat het universum met een oerknal is begonnen zou zijdens Aristoteles dienen te worden toegegeven dat de Vormen in dat geval inderdaad moeten zijn ontstaan met de eerste concrete dingen en dragers van die Vormen. Als de natuurlijke soorten en Vormen zich in de empirische wereld, na de oerknal, dan evolutionair en/of anderszins uit hebben gewaaierd,

dan doet zich dus alsnog een voor ons denken inzichtelijke taxonomie voor tussen de biologische Vormen. Dat de natuurlijke Vormen bestaan is dan nog steeds een gegeven, zouden klassieke denkers kunnen concluderen, maar zij moeten dan wel een premisse van de aristotelische ontologie opgeven. De premisse dat alle Vormen (soorten) immanent aanwezig zijn vanaf het begin der tijden.

Het gegeven van de oerknal of de evolutie hoeft klassieke denkers dus niet van de Vormenontologie als zodanig af te brengen. Want de overige argumenten omtrent het bestaan van de natuurlijke Vormen blijven onverkort van kracht. (I) Nog steeds is er het ene dat zich doorheen het vele in de natuurlijke soorten manifesteert. (II) Nog steeds zoekt het wetenschappelijke denken naar algemene en vaste Vormen voorbij de concrete dingen. (III) Nog steeds kan de mens alleen een mens voortbrengen en geen roos. (IV) En nog steeds kan vanuit het zintuiglijk waarneembare geen weerlegging volgen.

Klassieke denkers kunnen dus blijven stellen dat ideële Vormen bestaan en dat deze stellingname aannemelijker blijft dan het nominalistische alternatief, mits zij de aristotelische gedachte dat alle vormen immanent zijn loslaten. De nominalistische opvatting lijkt ook vooral door (V) de eerder omschreven zintuigelijke grondintuïties te zijn ingegeven. Deze grondintuïtie weerhoudt de mens dus op irrationele wijze van het trekken van de intellectueel meest plausibele conclusie.

(VI) De zwakte van het nominalistische standpunt is onder andere dat het dit verschijnsel van het ene alsmede algemene, dat we in het vele en concrete ontwaren, samen met de gemeenschappelijkheid van identieke eigenschappen tussen individuele dingen, onverklaard laat. Of simpelweg poneert als onverklaarbaar bruut feit.

5.4.3 Eigen kritische bespiegelingen en een herijkte Vormenontologie

Wat dienen wij als toeschouwer vanuit deze discussie tussen de klassieke en moderne ideeën te concluderen? De voorgaande dialectiek heeft in elk geval tot een zekere verfijning van de discussie geleid. Er kunnen een aantal belangrijke inzichten worden afgeleid.

5.4.3.1 Een serieus te nemen Vormenontologie

We kunnen concluderen dat de Vormenleer, die ons modernen extravagant toeschijnt, in elk geval in een meer serieus licht is komen te staan. De argumentatie van het ene in het vele, dat niet strikt waarneembaar is, maar wel verondersteld wordt in de wetenschappen en ook waarneembare gevolgen heeft in de spatio-temporele realiteit, is sterk. Wij merken immers op dat in onze (natuur) wetenschappen, zonder dat dit gereflecteerd en gearticuleerd is, met de onderstelde vastigheid in de aard der dingen en hun onderlinge mathematische relaties, zelf een ontologische commitment wordt gemaakt hiertoe. In de biologische wetenschappen laten we ons zelfs leiden door de finale Vorm *(teleologie/causa finalis*).

Het voorgaande heeft ons dus geleerd dat er voor een natuurbeeld met *abstracta* en Vormen beslist veel te zeggen is. We kunnen het ontologische landschap daardoor met nieuwe ogen bereizen.

De tegenwerpingen vanuit de geest van Hobbes en zijn *via moderna* atelier, zijn echter ook zeer vruchtbaar gebleken. Zij hebben op zijn minst blootgelegd dat de visie van Aristoteles op de Vormen niet langer houdbaar is in de onversneden immanent-statische conceptie ervan. We hebben gezien dat het gegeven van de oerknal problematisch is voor de aristotelische denkbeelden omdat de algemene Vormen eeuwig zouden zijn in de individuele dingen, maar er waren in het begin dus geen individuele dragers van de Vormen. Zelfs een zuiver immanent dynamische benadering, waarin de Vormen zuiver mettertijd zouden zijn ontstaan in de dingen, lijkt niet stand te kunnen houden. De oerknal, maar ook de kracht van evolutietheorie, strekt naar mijn inzicht dus in elk geval tot een nadere overpeinzing van de vraag of de Vormen niet beter gezien kunnen worden als iets primair intelligibels. Dus als iets geestelijks voorbij onze *spatio-temporele* werkelijkheid, als *universalia ante res.* Dit is echter niet de visie van Aristoteles, als gezegd, maar dat van zijn leermeester Plato.[380] De platoonse Vormenontologie is voor het klassieke denken dus de sterkste variant van de Vormenontologie.

Als we een klassieke opvatting, waarin de natuur en werkelijkheid gelardeerd is met geestelijke Vormen en Idealen, serieus gaan overwegen, dan dient deze dus eerst begrepen te worden op een wijze die, met de kennis van vandaag, beter uitgedacht is dan de historisch aristotelische variant. Naar mijn inzicht dient de aristotelische Vormenleer dus aangepast te worden gelet op de implicaties van de oerknal, de evolutietheorie en gelet op de logische ongerijmdheden die nominalisten daarin blootleggen, zoals het gegeven dat het algemene niet letterlijk in het concrete kan zitten. Alleen zo kan zij rijmend zijn om overtuigingskracht te bezitten.

Voordat we verder kunnen uitweiden over dit soort zaken en een gedegen keuze kunnen maken, dienen we nog enkele andere problemen in het aristotelische natuurbeeld aan te kaarten.

5.4.3.2 Waarom alleen de laagste natuurlijke soorten?

Waarom neemt de klassieke denker aan dat alleen Vormen van de laagste natuurlijke soorten bestaan, zoals de Mens en de Roos? En niet van abstractere en hogere klassen, zoals dat van de hominidae, primaten of zoogdieren? En evenmin van andersoortige abstracte eigenschappen of entiteiten, zoals ethische karaktereigenschappen, typen staatsvormen, relaties, getallen, mathematische natuurwetten en wat dies meer zij? Heeft de Aristocratie of de Democratie als staatsvorm

380 Deze Vormenopvatting lijkt echter wel op de aristotelische godsopvatting. God is voor hem immers zuivere intelligibiliteit/geestelijkheid en actualiteit, afgezonderd van tijd en materie (ruimtelijkheid) *Metafysica* 1026a27-31. Misschien zou Aristoteles de Vormen dus toch meer moeten zien in het licht van zijn eigen godsopvatting.

geen eigen Idee, wezen en Vorm? De eigenschap van de Rechtvaardigheid dan? En relaties als 'X is leerling van Y' of 'X houdt van Y'?

Aristoteles lijkt zich niet aan zulke ontologische uitbreidingen te willen wagen. Maar waarom? Naar mijn inzicht ligt hier diezelfde zintuigelijke grondintuïtie aan ten grondslag die we eerder hebben gezien. Dus de overtuiging dat wat bestaat primair concreet en zintuiglijk waarneembaar is. In de greep van deze zintuiglijke grondhouding, lijkt de peripateticus zelf ook zo min mogelijk af te willen wijken van de contouren van een spatio-temporele ontologie. In weerwil dus van het feit dat hij door zijn academische scholing toch ergens heeft ingezien dat er bij natuurlijke soorten achter de vele individuele dingen een algemene Vorm schuilt.

In de spanning tussen dit rationele inzicht omtrent het universele, respectievelijk de zintuiglijk intuïtieve grondhouding, komt Aristoteles naar mijn inzicht tot een halfslachtig compromis. Hij lijkt hierdoor *niet* hoger in klassen op te willen klimmen. Dit compromis beperkt de Vormen dus tot de laagste natuurlijke soorten. Rationeel lijkt er echter ruimte voor meer en hogere abstracta.

5.4.3.3 De wiskundige Vormen

Hoe zit het bijvoorbeeld met wiskundige Vormen? Er lijkt geen goede reden te zijn om wiskundige abstracta uit te sluiten van de realia. Sterker nog, het bestaan der Vormen lijkt via de wiskundige weg het beste te kunnen worden aangetoond. Neem bijvoorbeeld de bewering '7 is een priemgetal'. Deze propositie is waar. Waarheid is echter onder meer te zeggen van wat is dat het is. Dus geïmpliceerd is dat dit getal '7' op een bepaalde manier iets *is* dat reëel is. Waar verwijst het getal '7' dan naar in deze bewering? Verwijst het niet naar de Idee, dus de algemene Vorm '7'? Dit getal lijkt niet plaatsgebonden, evenmin tijdgebonden.[381] Het is dus niet spatio-temporeel. Dit geldt ook voor andere wiskundige entiteiten, zoals bijvoorbeeld π?[382]

Zelfs indien een nominalist, of een halsstarrige aristotelische immanentist, zou beweren dat het getal 7 verwijst naar een verzameling van 7 fysieke dingen, zoals 7 appels of 7 bustes van Romeinse keizers, dan is die verzameling van 7 dingen in de wereld zelf geen fysieke entiteit, doch een abstracte. Buitendien doet zich hier toch iets merkwaardigs voor. De natuurlijke getallen zijn oneindig terwijl de fysieke dingen in de wereld eindig zijn. Deswege kunnen de getallen toch onmogelijk immanent zijn aan de fysieke dingen. Dit toont het ongerijmde van zowel deze nominalistische, als de immanente benadering. Op zulke vragen en problemen zullen meer bevredigende antwoorden moeten volgen wil de Vormen-ontologie en de aristotelische natuuropvatting nog dingen naar onze voorkeur.[383]

---

381 Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/

382 Zie hierover eveneens Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020, p. 262-266.

383 Stel dat men niet aan het idee van Vormen en *universalia* wil, is dan de nominalistisch a-teleologische

De wiskundige voorbeelden maken de Vormenontologie in zeker zin aannemelijker voor ons.

5.4.3.4 De mathematische spatio-temporele werkelijkheid

5.4.3.4.1 De vervlechting van het ideële en actuele

In het vierde bezwaar vanuit hobbesiaanse zijde werd aangegeven dat de ontdekking dat de (anorganische-materiële zijnslaag van de) natuur middels wiskundige formuleringen ontcijferd kan worden noopt tot een verwerping van de aristotelische natuurbenadering. De conclusie zou moeten zijn dat een descriptief kwantitatief-mathematische benadering van de natuur die de eigenschappen van de *causa materialis* en *efficiens* beschrijft, in tegenstelling tot een kwalitatief-teleologische benadering waarin de natuur algemene doelen verwerkelijkt, de enige juiste benaderingswijze is. De moderne natuurwetenschappelijke successen zouden hier het bewijs voor zijn. We zullen moeten beoordelen of dit een terechte conclusie is.

Naar mijn inzicht dwingt het gegeven dat de wereld van de mathematische abstracta verweven is in onze fysieke spatio-temporele realiteit, en het gegeven dat de natuur gelezen wordt in een wiskundige taal, ons ertoe goed na te denken over de realiteit van abstracte wiskundige Vormen.[384] De logica van de wiskundige (ideeën)wereld lijkt onze materiële wereld te binden en te ordenen. Onze materiële wereld lijkt dus niet tegen de logica van de wiskundige Ideeën in te kunnen. Het gehoorzaamt aan en weerspiegelt in zekere zin het Ideële.

De moderne visie lijkt naar mijn inzicht niet goed in te zien dat de wiskundige dimensie van onze empirisch-fysieke realiteit juist een argument is voor de stelling dat de natuur en werkelijkheid geestelijke Ideeën/Vormen herbergt. Als wij overtuigd zijn dat onze natuurwetenschappelijke ontdekkingen waar zijn, zowel op het niveau van de kleinste quantumdeeltjes en diepste quantumvelden, als op het niveau van de natuurwetten en de relativiteitstheorie, dan kunnen we niet langer ontkennen dat wiskundige abstracta reëel zijn, zo lijkt het.[385]

---

weg van Hobbes de enige optie? Of is het mogelijk om te stellen dat hoewel er alleen individuele -aan tijd en ruimte gebonden- dingen bestaan toch een goede reden is om bepaalde individuele dingen onder een bepaalde soort te scharen als een verzameling. Bijvoorbeeld omdat ze dus in veel aspecten op elkaar gelijken. Ook langs deze nominalistische weg van de soorten als verzameling lijkt er een mogelijkheid te bestaan een aristotelische universele ethiek te omarmen. De vraag die Aristoteles dan zou kunnen stellen is of met de bewering dat die individuele personen, die dermate veel op elkaar gelijken dat ze dezelfde waarden nodig hebben, niet hetzelfde is gezegd als hij heeft gedaan. Wat maakt immers dat die individuele mensen zoveel op elkaar gelijken? Een set eigenschappen toch? Zegt die beweerdelijke nominalist dan op de keper beschouwd niet in meer bedekte termen hetzelfde, namelijk dat er in zekere zin algemeenheden en wezenlijkheden bestaan doorheen of in de individuen van een bepaalde soort?

384 Zie hierover eveneens Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020, p. 269-283.

385 Roger Penrose, *The Road to Reality, a complete Guide to the Laws of the Universe*, Vintage Books, New York 2004.

5.4.3.4.2 De mathematisch gestructureerde werkelijkheid sluit teleologie niet uit
Dit inzicht dat de natuur mathematisch in elkaar steekt -of in zekere zin participeert in mathematische ideeën- impliceert overigens geenszins dat de gehele natuur descriptief kwantitatief-mathematisch te ontcijferen is. Dit zou anders alsnog de doodsteek zijn voor een te herijken Vormenontologie waarin een kwalitatief teleologische blik op de organische natuur een belangrijke rol speelt. Een kwantitatief-mathematische descriptieve benadering van de anorganische natuur, laat immers genoeg ruimte voor het bestaan van hogere zijns- en geesteslagen met betrekking tot organische, dierlijke en rationele wezens en hun eigen kwalitatieve telê van leven, bewustzijn en intellectualiteit. De beste verklaring voor de verschijnselen van de hogere zijnslagen blijft immers dat deze op een natuurlijk voorgegeven doel (*telos*), dus op de verwezenlijking van de Vorm (*eidos*) of Idee (*idea*) gericht zijn. Zo is het evident dat in het vegetatief-biologisch organisme, zoals een roos, de gehele lichamelijke vorming gericht is op het mogelijk maken van Leven.

5.4.4 Conclusie vanuit het voorgaande ontologische onderzoek
De voorgaande uitweidingen en dialectiek hebben ons een tiental argumenten opgeleverd voor een Vormenontologie: (1) Wij zien eenheid in veelheid, oftewel partiële identiteit; (2) Het wetenschappelijke denken zoekt naar deze algemene en vaste Vormen en structureren voorbij de concrete dingen; (3) Het tegenovergestelde nominalistische standpunt laat de gemeenschappelijkheid van identieke eigenschappen onverklaard door dit brute feiten te noemen; (4) Het (genetisch) voortbrengen van nieuwe individuele exemplaren van een soort kan alleen door andere exemplaren van die soort. Dit is een waarneembaar gevolg van de algemene Vorm; (5) Er zijn abstracte wiskundige Vormen; (6) De wiskundige Vormen structuren onze actuele spatio-temporele realiteit; (7) Deze mathematisch gestructureerde (anorganische) realiteit sluit een kwalitatieve teleologie binnen de hogere zijnslagen- en zijnssprongen geenszins uit; (8) Er zijn *geen* goede redenen om de Vormen te beperken tot de laagste natuurlijke soorten als paard, roos en mens. Evenmin om Vormen van hogere klassen alsmede ethische en wiskundige Vormen uit te sluiten; (9) De objecties ten opzichte van de Vormenontologie zijn niet overtuigend; (10) Het nominalistische standpunt is voornamelijk ingegeven door de dierlijk zintuigelijke grondintuïties.

Kortom, de intellectueel meest plausibele conclusie, gelet op al het voorgaande, is dat er algemene (platoonse) Vormen bestaan. Hoewel we vanuit onze moderne mentaliteit een sterke neiging naar een nominalistische ontologie hebben, heeft het voorgaande onderzoek ons voetje voor voetje gebracht tot een besef dat (platoonse) Vormen en Idealen onderdeel van het meubilair van de werkelijkheid zijn.

5.5 De Vorm van de Mens: is ethiek mogelijk en is de mens echt zo bijzonder?

De klassieke beeltenis van de ziel veronderstelt niet alleen het bestaan van Vormen/Idealen en Ideeën, maar meer specifiek dat van de algemene hiërarchische Vorm van de Mens. Nu is het bestaan van dit Ideaal van de Mens weliswaar aannemelijker geworden, maar gelet op het grote belang hiervan nog niet specifiek en genoegzaam aangetoond.

Om te bezien of Aristoteles ons kan overtuigen van het bestaan van de Vorm van de Mens, met daarin een zielenstructuur waarin de Rede boven het streven staat, dienen we hier nog specifieker op in te gaan. Of heeft Hobbes toch gelijk in dat de *menselijke* werkelijkheid niets meer omvat dan materie (lichaam) in beweging (passies)?

Een goede ingang tot dit specifiekere onderzoek naar de Mens lijkt de *Is and Ought* problematiek te zijn. Want het typische aan de menselijke existentie is volgens de klassieke visie zijn ethisch bewustzijn. Een bewustzijn van een objectief Ideaal aan de hand waarvan hij zijn ziel op juiste wijze kan herstructureren. Als dus de ethiek in het algemeen niet mogelijk blijkt, zoals men vanuit (I) het moderne *is/ought* argument beweert, of als er helemaal niet zoiets als een geestelijk *telos* gegeven is voor de mens, zoals vanuit (II) het moderne argument van *queerness* wordt beweerd, dan is de klassieke visie op de mens alsnog ontkracht. We zullen deze twee argumenten derhalve moeten analyseren.

5.5.1 Hobbes en het *Is and Ought* verwijt

Dikwijls wordt beweerd dat Hume het onderscheid tussen *Is and Ought* heeft gemunt om duidelijk te maken dat er een kloof gaapt tussen de harde feiten, dat wil zeggen de standen van zaken die we kunnen omschrijven, respectievelijk de door mensen verzonnen ethische prescripties. De stelling is dat het logisch en ontologisch gezien onaanvaardbaar is om van descriptieve beweringen omtrent wat objectief het geval *is,* over te stappen op beweringen die een subjectief *behoren* gelasten.

Wij hebben dit aan Hume toegedichte argument echter in het denken van Hobbes kunnen ontwaren. De 17e-eeuwse denker meent immers dat de natuur uit feiten bestaat en absolute (morele) vrijheid behelst. De natuur kan dus logischerwijs geen *behoren* -geen inperking van vrijheid- in haar boezem dragen. Er zijn dus van nature geen (ethische) verplichtingen. Er is geen enkele *Ought* die in de natuurlijke werkelijkheid verankerd is. *Is* kan dus geen *Ought* bevatten.

Hobbes en de zijnen kunnen Aristoteles van hieruit tegenwerpen dat hij van wat *Is* op onaanvaardbare springt naar *Ought*. Bijvoorbeeld wanneer de klassieke denker zegt dat de mens feitelijk(-actueel) een passioneel wezen *is,* om vervolgens te springen naar de ethische stelling dat de mens rationeel *behoort* te zijn. Bij de vraag waarom wij zulk een rationele hervorming zouden moeten aspireren, geeft

de klassieke denker aan dat dit de ware Vorm en natuur *is* van de mens. Dit zijn dus twee onverantwoorde sprongen achter elkaar. Van *Is* naar *Ought* en van *Ought* weer naar *Is*.

Hobbes en de zijnen zouden kunnen gewagen dat zij de natuurlijke kloof tussen *Is* en *Ought* niet verbloemen, maar deze wel proberen te overbruggen door cultuur. Dus door een realistische consensus tussen individuen als de rationele weg aanschouwelijk te maken. Alleen de weg van de menselijke Wil en Wilsovereenstemming, het contract, kan ons van nut zijn.

5.5.2 Aristoteles reactie op het *Is and Ought* verwijt

Vanuit aristotelische zijde zou men kunnen reageren met de vermaarde woorden uit de *Politica:*

"…de natuur van elk ding is het doel ervan; de toestand die het bereikt wanneer zijn wording is voltooid…".[386]

De peripatetici kunnen aandragen dat het hobbesiaanse argument een *petitio prinicipii* bevat omdat het reeds veronderstelt dat de werkelijkheid geen Ideaal van de Mens bevat.

Daar tegenover staat dat als Aristoteles bijvoorbeeld zegt dat de eikel een eikenboom is, hij niet bedoelt te zeggen dat de eikel actueel een eikenboom *is*. Die eikel is van nature qua Vorm, en dus in potentie, een eikenboom. Vanuit aristotelische zijde kan men dan stellen dat het volstrekt legitiem is om te zeggen dat deze eikel van nature in actualiteit een eikenboom *behoort* te worden, omdat dit het natuurlijke doel (*telos*) en de algemene natuurlijke Vorm (en potentie) is van iedere eikel.

Vanuit een methodologie die alleen naar de anorganische laag van materie en causale krachten kijkt, waarin dus geen oog is voor de vegetatief-biologisch beoogde volwassenheidstoestand (*telos*) van een plant of organisme, omwille waarvan die krachten, mechanismen en passies daarin te werk zijn, kan dit nimmer worden ingezien:

"…bij de bespreking van delen of organen moeten we niet denken dat het materiaal het werkelijke object van onderzoek is, of dat het daarom te doen zou zijn, maar veeleer dat het om de Vorm[387] *als geheel gaat; precies zoals het in het geval van een huis niet gaat om de stenen, balken en het mortel...het gaat om het samenstel en het ding als geheel."*[388]

386 *Politica* 1252b32-35
387 τῆς ὅλης μορφῆς
388 *De lichaamsdelen van levende dieren* 645a25-36; Ackrill, p. 76

Om nog een ander citaat van de klassieke denker aan te halen, waarin hij Democritus bekritiseert, die evenzo als Hobbes, a-teleologisch te werk ging en alles in de natuur wilde herleiden tot de onderste anorganisch-materiële zijnslaag:

"Als men uitsluitend over de noodzakelijke oorzaken spreekt, wekt men de indruk te denken dat de enige reden waarom er water onttrokken wordt aan waterzuchtpatiënten het mes is, niet de gezondheid van de patiënt- omwille waarvan het mes de incisies aanbrengt."[389]

Volgens de leermeester van Alexander gaapt er dus geen onoverbrugbare kloof tussen de eikel, zoals die empirisch feitelijk is, respectievelijk de Vorm/het Ideaal van de Eikenboom. Het Ideale dat nog niet gerealiseerd is, is potentie dat nog gerealiseerd *behoort* te worden. Dit is de reden dat we kunnen zeggen dat de mens, zoals hij in primitieve toestand *is*, nog *behoort* (*ought*) uit te groeien tot het rationele wezen dat hij in ideële Vorm *is*.

5.6 Het argument van de menselijke buitenissigheid

Alvorens we de posities ten aanzien van de *Is and Ought* problematiek zullen waarderen, lijkt het verstandig om nog een ander verwijt vanuit het moderne kamp te belichten.

5.6.1 Hobbes' argument van *queerness*

Hobbesianen zouden kunnen aanvoeren dat het toch buitenissig is dat, als de gehele werkelijkheid volgens de mathematisch-descriptieve benadering beschreven en voorspeld kan worden, dat dit dan voor de mens niet opgeld zou doen.[390] Alsof de mens geen onderdeel zou zijn van het fysieke universum. Waarom zouden wij moeten menen dat bij de mens de continuïteit van de natuur wordt doorbroken? Waarom zouden we alleen voor de mens doen alsof dit weefsel van de natuur een unieke gouden draad bevat van een onzichtbare *ethische* maat, en een schilderachtig ethisch doel dat anders is dan alle andere patronen in dit weefsel der realiteit? Zelfs als biologische organismen zoals de mens doorheen het prisma van hun eigen existentie doelen ervaren, dan blijft de verklaring hiervoor dat de determinerende blinde natuurkrachten aan het werk zijn. Deze bedrieglijke zelfervaring, deze hevige hartewens naar betekenis, verandert dus niets aan het gegeven dat gevoelde passies ten diepste blind zijn, zouden hobbesianen kunnen aanvullen.[391]

---

389 *De voortplanting van levende dieren* 789b12-15; Ackrill, p. 75

390 Het argument van *queerness* is bekend geworden onder deze noemer vanuit Mackie's werk dat de titel *Ethics* draagt. Het argument wil vanuit de buitenissige positie die aan de mens wordt toegedicht aannemelijk maken dat objectieve waarden niet bestaan. Mackie, *Ethics: inventing right and wrong*, London: Penguin Books:1977

391 Interessant is dat Aristoteles een dergelijke natuuropvatting omschrijft in de *Fysica* en deze dan al snel van de hand wijst omwille van de grote regelmaat in de natuur. De complexe regelmaat in de natuur van ontstane dingen zou evident wijzen op doelmatigheid, met name als het gaat om dieren. *Fysica*, 198b15-199b33.

5.6.2 Aristoteles en het argument van de buitenissigheid

Zijdens de peripatetici zou hierop gereageerd kunnen worden door aan te geven dat zodra we in aanmerking nemen dat de Mens als enige op aarde bekroond wordt met de intellectuele zielslaag bovenop de bewust-sensitieve, biologisch-vegetatieve en de materieel-anorganische zijnslagen, zijn bijzondere potentie nauwelijks nog te overschatten valt. Dit *logos*aspect in hem stelt hem in staat tot geestelijke Idealen door te dringen, kritisch op zichzelf te reflecteren en zich naar het Ideaal te plooien. Dergelijke extraordinaire vermogens verklaren de buitengewone positie van de mens.

Vanuit aristotelisch perspectief geldt bovendien dat het evident is dat al het levende natuurlijke doelen heeft. Zo is helder dat het menselijk embryo het doel in zich bergt volwassen mens te worden. Daarom is het legitiem om te zeggen dat het embryo van nature een voleindigd mens *behoort* te worden.

Hier lijkt men vanuit klassieke zijde een punt te hebben. Het ontkennen van het evident natuurlijke doel van het embryo (*causa finalis*), legt een zwakte bloot in de a-teleologische natuuropvatting. De aristotelianen gaan echter verder in hun claim. Zij claimen dat indien nu elk weldenkend mens in kan stemmen met de stelling dat het menselijk embryo tot lichamelijke volgroeiing *behoort* te komen *qua* mens, het niet zo moeilijk is om ook in te stemmen met de stelling dat het geestelijk gezien, dus qua Intellect en de karakterhoudingen, eveneens tot volgroeiing behoort te komen *qua* mens. Deze laatste claim die verder gaat dient echter nog hard te worden gemaakt.

Vanuit het klassieke perspectief zou dan aangevuld kunnen worden dat het welzijn van de mens gelet op zijn hoogste zijnssprong alleen met een geestelijke rijping te bereiken is. Geluk is toch voornamelijk iets geestelijks, is het niet? De lichamelijk volgroeide mens, die geestelijk achterblijft in een primitieve, vegetatieve, irrationele, slechte, asociale toestand, is als een horloge dat de tijd niet (juist) weergeeft, dus ondeugdelijk. We zeggen in dat geval toch ook niet dat er tussen dat concrete horloge, en de *Idee* van wat een horloge is, een onoverbrugbare kloof gaapt, of iets extraordinairs aan de hand is.

Peripatetici zouden dus kunnen zeggen dat Hobbes en de zijnen hun ogen op de anorganische materiële dimensie van de Mens mogen houden. Zonder lichaam immers geen mens. Zij dienen echter ook de blik te richten op de Vorm, meer specifiek, op de tweeslachtigheid in die Vorm van de Mens. Er is een vegetatief-biologische annex dierlijk-sensitieve volgroeiing mogelijk, die wij *de lichamelijke teleologie* zouden kunnen noemen, naast een *geestelijke teleologie*, die bij de intellectuele zielslaag hoort. Een geestelijke teleologie die volgens de klassieke visie verwezenlijkt wordt met de vervulling van het Intellect en het geredelijk maken van het strevensleven door de Karakterdeugden te omarmen. Er is dus, als het goed is, een hoger ideaal aan het werk in het lichaam en de geest van de mens.

Conclusie

Ons pad begon eerder met het vraagstuk omtrent welk van de twee beschouwingen van de menselijke ziel overtuigender is. Langs die weg kwamen we tot het inzicht dat de beantwoording van deze vraag een beter begrip vereist van de natuur- en werkelijkheidsopvattingen. De aristotelische mens- en zielsopvatting leek te veronderstellen dat er van nature een immanente Vorm is die de individuele mensen doordesemt. Een voorgegeven Ideaal, waarvan de getrapte hiërarchische zielsstructuur (Vorm) met zich brengt dat de Rede heerst over het streven.

Het hobbesiaanse mensbeeld bestrijdt het bestaan van zulk een Vorm/Ideaal of Idee. De natuur manifesteert zich louter als materie (*causa materialis*) en causale kracht, passie (*causa efficiens*); ook in mensen. Vanuit de ontologische ontkenning van natuurlijke Idealen en de hiërarchische zijnslagen komt Hobbes tot een radicaal ander mensbeeld. Eén waarin er niet een natuurlijke Maat of richtsnoer voor de ordening van de menselijke geest en hartstochten is. Want zonder een reëel Ideaal van de Mens is de mens ethisch absoluut vrij. Er bestaan slechts individuen met hun individuele passies en ordeningen. En elk daarvan is van nature principieel eender.

Tegen deze horizon hebben wij vervolgens de natuur- en werkelijkheidsopvattingen onderzocht. Ons afvragende of abstracte Idealen onderdeel uitmaken van de realiteit. Hierbij zijn wij niet ongevoelig gebleken voor de argumenten die nopen tot een werkelijkheidsopvatting welke naast een spatio-temporele dimensie van de individuele dingen, een (platoonse) dimensie erkent van abstracte intelligibele Vormen, Ideeën, Idealen. Vormen die onder andere de *telê* vormen van de levende dingen. We hebben echter tevens gezien dat de immanente Vormenontologie aan een grondige herijking toe is. In dier voege hebben onze bevindingen ons meer doen overhellen naar de klassieke natuur- en werkelijkheidsopvatting.

Vervolgens rees de vraag of er argumenten zijn voor een menselijke *telos*. Vanuit de klassieke visie traden twee teleologische voorbeelden naar voren. Die van de eikel en het embryo. Illustratieve argumenten die de *Is and Ought* problematiek (lijken te) hebben geneutraliseerd. Vanuit klassieke zijde is aannemelijk gemaakt dat levende wezens evident een natuurlijke doelgerichtheid bezitten op het Leven. Doch hiermee is het eigenlijke punt omtrent de hiërarchische mensenziel niet (geheel) aangetoond, realiseren wij ons. Vanuit een kritisch oordeel kan namelijk terecht worden tegengeworpen dat deze twee teleologische illustraties de aanname van een (I) lichamelijke *telos* onderbouwen. Dus een natuurlijke doelmatigheid die vanuit de vegetatief-biologische en dierlijke-sensitieve zielslagen het lichaam doen ontvouwen ter wille van het doel van het Leven en dat van de gewaarwording. Hetgeen onze biologische wetenschappen eveneens assumeren en concluderen.

Het illustreren van de lichamelijke teleologie is echter op zichzelf onvoldoende om de verdergaande overtuiging van Aristoteles te adstrueren. Die overtuiging

behelst dat de Mens bovenal een (II) geestelijke *telos* bezit waarin de rede hiërarchisch hoogst geschikt is en de vegetatieve en sensitieve lagen opheft tot zijn eigen doelen. Het geestelijke doel is dus de volledige ontvouwing van het Intellect, ook in het strevenslevens. Dat zulk een geestelijke teleologie ontologisch en logisch gezien, gelet op ons voorgaande onderzoek, geen onmogelijkheid is, bewijst echter nog *niet* het bestaan ervan.

Aristoteles mag tot dusverre vrijwel alle slagen in dit ontologisch dispuut gewonnen hebben. De oorlog is nog niet beslecht. Het zou zomaar kunnen zijn dat (I) er in werkelijkheid en van nature *geen* geestelijke *telos* en hoogst getrapte intellectuele zielslaag is. In dat geval houden de natuurlijke doelen van de Mens op bij de doelen van zijn vegetatief-biologische en zijn dierlijk-sensitieve laag. En in dat geval is de hobbesiaanse omschrijving van de mens in grote lijnen wellicht alsnog de meer treffende.

Echter (II) zelfs indien we tot de overtuiging komen dat een rationeel geestelijke Vorm van de Mens, naast die van een fysieke *telos,* is gegeven van nature, dan nog zou het zo kunnen zijn dat deze rationele *telos* door Hobbes beter is omschreven. Omschreven als een *telos* waarin de rede een voortreffelijke dienstmaagd is van de passies. Als dus het hiërarchische aspect van het Intellect niet gekerfd is in de Vorm, dan heeft Hobbes, ontologisch onbedoeld, doch descriptief accuraat, toch een beter zicht gehad op wat de Mens is.[392]

De vraag die wij derhalve in deel II nog dienen te beantwoorden, voor wij tot een eindoordeel kunnen komen, is of er een geestelijk *telos* is, en of de hiërarchisch bovengeschikte Rede en de klassieke Karakterdeugden aspecten vormen hiervan. Zo niet, dan heeft Hobbes gelijk in dat het intellect en de karakterdeugden slechts van *instrumentele* waarde zijn.

392 Andersom is ook een interessant punt te maken. Een nominalist zou ondanks zijn ontologische positie toch inhoudelijk een aristotelisch mens- en zielsbeeld kunnen accepteren. Zulke nominalisten bezien het bestaan van de algemene Vorm van de Mens dus niet als een noodzakelijke voorwaarde voor de juistheid van het klassieke mensbeeld. Onze visie is echter dat wanneer men van *gelijkenissen* spreekt, dit reeds duidt op het delen van bepaalde identieke algemene eigenschappen. X lijkt op Y, bijvoorbeeld omdat ze beide de eigenschap 'Menszijn' delen. In onze visie delen X en Y dus een algemene Vorm, een abstractum. Gelijkenis dient dus te worden begrepen als een partiële identiteit van X en Y. De nominalist daarentegen wil niet nader bevragen waarom X en Y gelijken, want dan moet hij bij abstracta en Vormen uitkomen. In plaats daarvan ontduikt hij die vraag liever door de gelijkenis een concreet en bruut feit te noemen. Maar zij die op deze wijze *niet* aan het bestaan van abstracta willen, kunnen zich alsnog de vraag stellen van welke aard deze gelijkenis tussen individuele mensen dan is. In andere woorden, principieel gezien zou de aristotelische zielsopvatting met daarin een intrinsieke waarde toekenning aan het menselijk Intellect en de klassieke karakterdeugden ook door zulk een *gelijkenis*nominalist als de beste omschrijving van die evidente gelijkenis tussen mensen omarmd kunnen worden.

Deel II
De Wereld

Hoofdstuk 6

Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Rede?

Sevginin değerini yalnızca seven bilir.[393]
Yunus Emre

393 De waarde van Liefde is uitsluitend voorbehouden aan degene die liefheeft.

Inleiding

We hebben in hoofdstukken 4 en 5 vastgesteld dat een goed oordeel omtrent de divergerende zielenbeelden vereist dat de ontologische vooronderstellingen worden belicht en vergeleken. Na ontologische omzwervingen zijn wij er middelerwijl uit dat de werkelijkheid abstracta omvat. En dat de mens op zijn minst in de greep is van een biologisch *cum* dierlijk-sensitief *telos* dat men in termen van DNA zou kunnen vatten.

De vraag is nochtans of deze (ziele)Vorm ook een geestelijk aspect heeft. Een geestelijk *telos* dat een intellectueel aspect bevat dat niet tevoren door een DNA-formule gedetermineerd is. Eén dat bovendien een geestelijk doel in zichzelf vormt, niet slechts weer een middel is tot iets anders. Bezit de menselijke (ziele) Vorm zulk een kwalitatief hogere zijnssprong? Een sprong naar het rationeel-geestelijke dat een eigen geestelijke bestemming en roeping met zich brengt? Een bestemming waarin het Intellect geroepen is ten troon te zitten? Of houdt het *telos* van de mens op met de doelen en waarden van de vegetatief-biologische en dierlijk-sensitieve (genetisch geprogrammeerde) zielslagen.

Als zich daadwerkelijk een intellectuele zijnssprong voordoet, zoals de klassieke denker beweert, dan zullen bij deze sprong nieuwe begrippen benodigd zijn om de nieuwe verschijnselen op dit niveau te kunnen vatten. Het vermogen van de taal, en dat van het denken (*oratio et ratio*), zijn volgens de klassieke visie voorbeelden van zulke hogere onderscheidende vermogens met nieuwe horizonten.[394]

Kennistheoretisch dienen we de volgorde om te draaien. Of een geestelijke *telos* gegeven is kunnen wij alleen langs existentiële weg achterhalen door na te gaan of zich intrinsiek waardevolle geestelijke waarden aan ons voordoen. Geestelijke waarden die wij verlangen te vervullen omwille van zichzelf en niet omwille van iets anders. Want het verschijnen van zulke intrinsieke geestelijke waarden lijkt alleen goed verklaarbaar vanuit een objectief geestelijke *telos*. Het ervaren van zulke waarden zou dus, tegen de achtergrond van de Vormenontologie, genoegzaam bewijzen voor ons dat een geestelijke *telos* van de Mens een gegeven is. We zullen in het onderhavige hoofdstuk moeten bezien of het vermogen van het intellect *intrinsiek* waardevol is. Zo niet, dan is het *instrumenteel* van waarde en niet als leidend element opgenomen in de (ziele)Vorm.

De eerste vraag die hierbij rijst is of het taalvermogen natuurlijk is. Of is het, zoals de moderne denker gewaagt, een kunstmatig aspect aan de mens? Als dit laatste het geval is dan is dus aangetoond dat het op taal gestoelde intellect niet behoort tot de natuurlijke (ziele)Vorm. We zullen echter zien dat zowel het taalvermogen als het intellect natuurlijk alsmede intrinsiek waardevol zijn.

394 Voor de karakteristieke reacties van een bepaald soort steen heeft men bijvoorbeeld al genoeg aan een materieel-chemische benadering en het jargon dat daarbij hoort, terwijl voor de levende planten een teleologische benadering nodig lijkt te zijn waarbij het leven van de plant en de soort als verklarend principe te gelden heeft. Bij dieren komen hier gevoelens, waaronder die van pijn en genot, en voorstellingen van de dingen door middel van de zintuigen en het geheugen en intenties bij.

6.1 Het taalvermogen

De klassieke denker meent dat het intellect tot het geestelijke *telos* behoort van de Mens. De gedachte is, zo hebben we gezien, dat de mens niet volwaardig tot zijn ontvouwing kan komen zonder dit meest hoge, geestelijke en wezenlijke aspect aan zichzelf te verwerkelijken. Het Leven en het streven dienen dus onder het gezag te staan van het intellect. De verlichtingsdenker ziet het intellect daarentegen als een instrument dat de mens kunstmatig heeft gecreëerd om zijn hartstochten beter te kunnen vervullen. Want anders dan zien, horen, ruiken, proeven en voelen, kunnen wij niet denken vanaf onze geboorte. Om te denken dienen we de taal te ontwikkelen. De taal is kunstmatig. Derhalve is het denken dat hieruit voortvloeit ook volstrekt artificieel van aard en kan het dus niet tot de natuur van de mens gerekend worden.

Wie heeft er gelijk? Is het intellect waardevol in zichzelf? En dus van nature onderdeel van het (geestelijke) *telos*? Of slechts van een onschatbaar instrumentele waarde -als artificieel werktuig van de geest waarin de passies heersen-? Om deze vragen te kunnen beantwoorden zullen we, als gezegd, eerst onderzoek dienen te verrichten naar het geestesvermogen van de taal.

Nogmaals, het belang van deze vraag naar de taal is daarin gelegen dat indien blijkt dat de taligheid *niet* tot de natuur van de mens behoort, het denken, oftewel het intellect, omwille waarvan de taal wordt ontwikkeld, dit *a fortiori* evenmin kan zijn. En dan is ons onderzoek klaar. Het intellect blijkt dan niet te behoren tot het *telos* en vormt dus evenmin een doel op zichzelf. Waardoor de moderne denker gelijk zou hebben.

6.1.1 Hobbes, natuur, taligheid en instrumentaliteit

Over de taal zegt Hobbes: *"…de belangrijkste en nuttigste uitvinding van alle is die van de taal…".*[395] In hoofdstuk drie is reeds het een en ander gezegd over hoe de verlichtingsdenker tegen de taal aankijkt. Deswege zullen wij zijn zienswijze hier slechts kort aanstippen. Wij zijn vooral geïnteresseerd in de redenen waarmee hij zijn standpunt -dat buitengewoon grote gevolgen heeft voor zijn mensbeeld- omkleedt.

De 17e-eeuwse denker gewaagt dat slechts het waarnemingsvermogen langs de vijf zintuigen, het aaneenschakelen van gedachten/voorstellingen, de herinnering en de (voortalige) prudentie als natuurlijke geestesvermogens aan te merken zijn. Dit omdat dit geestesvermogens betreffen die de mens actief kan uitoefenen vanaf het eerste begin. Dit laatste blijkt het onderscheidend criterium te zijn aan de hand waarvan Hobbes uitmaakt welke eigenschappen natuurlijk zijn en welke tot de restcategorie van de kunstmatigheid behoren. Welnu, spreken kunnen wij niet vanaf het begin. Taal vereist moeite, onderricht, methode en oefening. Taal vereist

395 Hobbes, *Leviathan* I.4

de uitvinding van woorden, grammaticale en syntactische regels. Die ook nog eens aangeleerd dienen te worden.

Zo bezien is de mens in de visie van de verlichtingsdenker naast een natuurlijk wezen ook vooral een maker, een *artifex*. Eén die niet alleen dingen om zich heen kan maken, maar ook aan zichzelf kan sleutelen en zichzelf kan bewerken. De mens creëert, aldus Hobbes, eigenhandig vanuit de *nurture* een taal, waardoor hij zichzelf dus tot een talig wezen omwerkt. Door deze kunstmatige bewerking van zichzelf wordt hij iets dat hij van nature (dus in beginsel) niet was. Alle kunstmatige geestesvermogens steunen op de uitvinding van de taal. Het zijn *"arts grounded upon words"*. De taligheid is dé artificiële bron van waaruit alle andere kunstmatige geestesvermogens ontspringen.[396]

Dit denkbeeld, dat inzichtelijk maakt dat de taligheid van de mens *niet* tot zijn natuur gerekend kan worden, heeft, als gezegd, een ongewoon verre strekking voor het hobbesiaanse mensbeeld. Door de taligheid uit de menselijke natuur te vegen worden de onderscheidende eigenschappen aan de mens onder de banier van het kunstmatige gebracht. Het gevolg hiervan is dat de mens *van nature* niet langer door zijn intellect onderscheiden wordt van alle andere dieren en dingen. Hij kan in deze hobbesiaanse ordening dus ook niet langer beschouwd worden als een *animal rationale*.

In één handomdraai verdwijnen dus ook alle (ideale) instituties die de mens door zijn taligheid en rede kan creëren van het canvas van de menselijke natuur. Denk aan het (vredige) samenleven, de morele karakterdeugden, de wetten, de staat, de wiskunde, geschiedschrijving, retorica, welsprekendheid, en alle andere wetenschappen en symbolische kunsten.[397] Dat dit hobbesiaanse standpunt verstrekkende gevolgen heeft maakt echter nog niet dat het onwaar is. De waarheidswaarde ervan dienen we nog te onderzoeken.

6.1.2 Aristoteles, taal en menselijke natuur

De mens is volgens de leerling van Plato als enig wezen in het bezit van de gave des woords (logos/λόγος).[398] In dit kader is het interessant om op te merken dat de term *logos* in het klassiek Grieks zowel staat voor 'rede' als 'taal'.[399] Dit duidt, als

396 Het belang van zulke geestesvermogens wordt door Hobbes overigens op geen enkele wijze geringgeschat. De kunsten en wetenschappen stellen ons in zijn visie in staat tot veel goeds, zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien. Alleen ze kunnen dus niet als natuurlijk worden bestempeld.

397 Wij hebben eerder ook gezien dat deze verwijzing van de hoogste geestesvermogens naar het rijk der kunstmatigheid voor Hobbes de weg baant voor het typisch moderne standpunt dat mensen in den gronde gelijk zijn van nature. Het is vanuit dit punt, zo hebben we gezien, een kleine stap naar de ethisch-individualistische gevolgtrekking dat wat eenieder begeert van nature goed is (voor hem). Want door de zielslaag van het intellect uit de Vorm en *telos* van de Mens te vegen blijven alleen nog de doelen en waarden van de twee lagere zielslagen staan. De doelen van het vegetatief-biologische, het Leven, en de dierlijk-sensitieve, het streven naar genot, het mijden van pijn en de Wil tot macht.

398 *Politica* 1253a10

399 '*Logos*' staat ook voor 'definitie', 'principe', 'uitlating', 'argument'.

gezegd, op een verwantschap tussen de twee begrippen.[400] Het zijn deze twee vermogens, rede en spraak, die de mens in de klassieke mensopvatting van nature onderscheiden van al het andere.[401] De reden hiervoor is dat een innige relatie bestaat tussen de taal, respectievelijk de mogelijkheid tot denken en redeneren.

De taal is een noodzakelijke voorwaarde voor het (discursieve) denken. Andere dieren, zo stelt Aristoteles, vermogen weliswaar eveneens te beschikken over een stemgeluid (φωνὴ), doch het stemgeluid is niet hetzelfde als het taalvermogen. Zulke dieren kunnen met hun stemgeluid (primitieve) signalen en betekenissen afgeven. Bijvoorbeeld om aan te geven dat ze bevangen zijn door pijn, of buiten zinnen zijn geraakt van blijdschap. In dergelijke gevallen functioneren de klanken die door een samenwerking van longen, keel en mond geproduceerd worden eveneens als een uitdrukking van een (primitieve) betekenis vanuit de ziel van het dier.[402] Het dier blijft echter in een toestand waarin zijn voorstellingen gedirigeerd worden door zijn omstandigheden die pijn of genot in hem uitlokken. Het menselijke taalvermogen, en de activiteit van het intellect dat daardoor mogelijk wordt, reikt echter veel verder.

De taal van de mens bestaat uit zinnen die een vervlechting zijn van (in elk geval) zelfstandige naamwoorden en werkwoorden die onder meer een tijdsaspect en een proces tot uitdrukking brengen. Woorden maken het door deze samenvoeging mogelijk om ons bewust in de tijd te begeven en ons aan de onmiddellijkheid van het hier en nu te ontrukken. Om dingen buiten ons, en ook de verschijnselen in ons, te weerspiegelen en te articuleren. En ook om dingen daaromtrent te beweren[403] alsmede zulke inzichten te communiceren.

De taal weekt de mens dus in zekere zin los van de eeuwige onmiddellijkheid en veranderlijkheid van het situationele, van het ogenblik. En creëert zo ruimte om denkend breder te reflecteren op de werkelijkheid, de algemeenheid, eeuwigheid en het zelf. Ook de werkelijkheid die hem praktisch omgeeft. De taal stelt de mens in staat tot een denken waarmee hij naar zichzelf kijkt vanuit de grotere constellatie van de sociale en kosmische inbedding. En ook vanuit het verleden van zijn gemeenschap en haar toekomst. De taal maakt het bovendien mogelijk om te denken en te spreken over de geldige regels van het denken, de logica. Maar ook om tot alle overige wetenschappen te komen. Laten we ook de retorica alsmede de poëtische[404] en esthetische kunsten in dit kader niet vergeten. Om kort te gaan, de taal vormt in zekere zin het hart van het denken in theoretische, praktische als in poëtische zin.[405] De taal maakt de kwalitatieve sprong mogelijk van de dierlijk-sensitieve zielslaag naar de geestelijk intellectuele dimensie.

---

400 Een verwantschap die we ook in de vermaarde Latijnse zinsnede *'ratio et oratio'*, voor redevoering (*oratio*), onderscheidenlijk de rede (*ratio*), terugvinden.
401 Cicero, *De officiis*, I. IV 11-12
402 *Geschiedenis van de dieren*, 536b 8-20
403 *De Interpretatione*, 16a19-21
404 *Poetica* 1447a18-23, 1449b24-31
405 McKeon, 'Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language', *Classical Philology*, (vol. 41) no. 4, p. 193-206

Slechts de mens heeft dankzij het taalvermogen, en het denken, dus de potentie om zicht te krijgen op de wereld van de Idealen. Op de subtiliteiten van recht en onrecht en op de ideale hiërarchie in zichzelf en in de gemeenschap. Alleen hij kan zich afvragen, niettegenstaande de hevigheid van de door hem feitelijk gevoelde strevingen en begeertes, of het begeerde en nagestreefde voorwerp waarlijk goed is. De gehele ethiek wordt dus eerst door de taligheid -en het daaruit voorvloeiende denken- mogelijk.

Deze taligheid, en alles wat ze voortbrengt in haar kielzog om het ideale en het werkelijke in kaart te brengen, is volgens Aristoteles, in den gronde natuurlijk. Want de taal is de noodzakelijke voorwaarde om de meest eigen zielslaag aan de mens en daarmee ook het meest natuurlijke aan hem, tot verwerkelijking te brengen.[406] Dit betekent echter niet dat de taligheid geen kunstmatige rafelingen heeft. De verscheidene talen in verschillende tijden en plaatsen zijn immers door mensen gecreëerd en zijn in die zin kunstmatig.

Hoe kan het taalvermogen dan zowel natuurlijk als kunstmatig zijn? Volgens Aristoteles is de relatie tussen de door ons gekozen klanken en woorden (taal), enerzijds, en de natuurlijke verschijnselen, dingen en verbanden, die wij met die woorden willen duiden of betekenen, anderzijds, conventioneel van karakter.[407] De woorden die naar bepaalde dingen of voorstellingen verwijzen hadden dan ook heel anders kunnen luiden in één en dezelfde willekeurige positieve taal. Dit wordt inzichtelijk als we naar andere positieve talen kijken.[408]

Ongeacht deze conventionele, oftewel strikt kunstmatige, relatie tussen de woorden en de dingen, zijn de dingen zelf en de juiste denkbeelden die wij van de dingen ontwikkelen in onze geesten, in zekere zin wel natuurlijk van karakter. Deze natuurlijke dingen en de juiste corresponderende voorstellingen en denkbeelden van de dingen, proberen we te duiden met die verschillende conventionele klanken en woorden. Daarom komen bepaalde denkbeelden en betekenissen ook in (vrijwel) alle ontwikkelde positieve talen voor. Al is dat steeds onder andere conventionele noemers en ietwat verschillende betekenisaccenten, connotaties en gevoelsmatige waarderingen. Deze dimensie van betekenis, van het begrip, van de ideeën, is zelf dus niet fonetisch-kunstmatig van aard. In die relatie tussen de dingen in de werkelijkheid, enerzijds, en de voorstellingen en Ideeën (in de ziel en daarbuiten), anderzijds, schuilt dus ook idealiter een zekere natuurlijke relatie.[409]

Om het voorgaande te resumeren. De taal heeft een dubbele natuurlijke binding. Dit maakt dat het vanuit het klassieke perspectief bezien onjuist is om haar als volstrekt kunstmatig aan te merken. Ten eerste, de taligheid is een

406 *Politica* 1253a31-40
407 *De Interpretatione*, 16a3-30
408 Het woord 'denk' bijvoorbeeld, betekent in het Nederlands heel iets anders dan in het Turks. In het Turks staat het voor evenwicht en balans.
409 Aristoteles zegt iets dergelijks ook aan het begin van de *De Interpretatione*, 16a3.

natuurlijk algemeen vermogen (*causa formalis*) van de mens. Niettegenstaande het feit dat deze specifiek door verschillende positieve talen tot uitdrukking en actualisatie (*determinatio*) wordt gebracht. Ten tweede, die positieve talen zijn idealiter gebonden aan de natuurlijke (zichtbare) dingen en (intelligibele) Vormen, omdat één van de wezenlijke doelen van de taal het goed weerspiegelen van de werkelijkheid is in denken en spreken. De natuurlijke dingen en Vormen (*extensie*), zijn ook mede de referenten van onze woorden, die zorgen voor de betekenis (*intentie*) die wij in onze geest dragen.

6.1.3 Afwegingen aangaande het taalvermogen

6.1.3.1 Het criterium van de conceptuele rijkdom en beweeglijkheid

Het klassieke standpunt spreekt, me dunkt, in eerste instantie onze bestaande intuïties aan. Die zienswijze strookt met de meest gangbare opvatting dat de gave des woords en de rede natuurlijk zijn aan de mens. Het beste alledaagse bewijs hiervoor is dat de mens talen heeft ontwikkeld en dat hij dus een natuurlijk vermogen bezit hiertoe.

Hobbes bestrijdt dit. Wat voor Hobbes pleit in deze, en door Aristoteles ook wordt beaamd, is dat positieve talen conventioneel zijn. Hobbes is het op zijn beurt eens met de peripateticus dat de taal, en al die geestesvermogens die hierop terug te voeren zijn, de mens onderscheiden van alle andere dieren. Doch, een onderscheidende eigenschap is niet *per se* een natuurlijke eigenschap. Het onderscheidende kan ook zuiver kunstmatig zijn.[410]

Maar hoe moeten we volgens Hobbes dan kijken naar een onderscheidend vermogen van de mens? Deze gedachtegang doet de vraag rijzen wat voor hem *aanleg/vermogen* precies betekent. Hobbes beschouwt alleen die vermogens als natuurlijk, hebben we gezien, welke vanaf de geboorte van de mens reeds actueel en actief (in beweging) zijn.

Dit zijn beweringen die door zijn a-teleologische premissen zijn gedicteerd. In de hobbesiaanse natuur- en werkelijkheidsopvatting, waarin alles uiteindelijk vanuit de wetmatigheden van de anorganische zijnslaag van causale beweging en materie begrepen moet worden, kan er immers onmogelijk sprake zijn van een

410 Dit laatste punt dat zijdens Hobbes te maken valt, problematiseert dus een gedachtesprong die wij vaker impliciet lijken te maken. Als wij een onderscheidende eigenschap Y (zeg de taligheid) vinden van een ding X (zeg de mens). Dan maken wij intuïtief een sprongetje naar de conclusie dat deze onderscheidende eigenschap Y van nature toe moet komen aan X. Zijdens Hobbes kan naar voren worden gebracht dat niet evident is waarom dit sprongetje rationeel gerechtvaardigd is. De reden waarom mensen ongereflecteerd menen dat dit wel geoorloofd is, zou vanuit de verlichtingsdenker geopperd kunnen worden, is door het metafysische relict van de *scala naturae*. Dit is de klassieke zijnsladder, die we eerder al zagen, met daarop de hiërarchische treden der natuurlijke soorten. Binnen dit klassieke schema worden soorten (*species*) in eenzelfde *genus* van elkaar onderscheiden, door te zoeken naar de eigenschap die hen van elkaar onderscheidt, de zogenaamde *differentia*. De gedachte in deze klassieke *genus-differentia* benadering is dat de differentiërende eigenschap een nieuwe vertakking doet ontstaan in het *genus*. Op deze wijze is bijvoorbeeld de mens in het *genus* dier te onderscheiden door zijn taligheid en intellect. Deze *differentia* zijn dus wezenlijk onderdeel van de natuur en *telos* van een bepaalde soort, volgens de klassieke zienswijze.

(geestelijke) potentie (*causa formalis*). Van een stil vermogen tot taligheid en tot denken dat jaren en jaren later pas geactualiseerd wordt. Want dat veronderstelt een onzichtbare structuur en Vorm voorbij de actuele krachten en vermogens. Hobbes kan hier niet aan vanuit zijn raamwerk en moet de taligheid daarom aanmerken als *niet*-natuurlijk.

Om de argumenten voor het hobbesiaanse standpunt kort samen te vatten. De positieve talen (a) hebben evident een kunstmatig karakter; (b) een onderscheidend talig- en denkvermogen is *eo ipso* nog geen natuurlijk vermogen; en (c) er bestaan geen natuurlijke Vormen, er is geen menselijke *telos*, dus ook geen stilzwijgende natuurlijke aanleg en geestespotentie van de taligheid en het intellect. Wat natuurlijk is, is wat actueel en vanaf het begin in beweging is in de mens. *Ergo*, de taal is zuiver kunstmatig.

Deze argumentatielijn kan, na onze eerdere ontologische bevindingen, niet als overtuigend worden aangemerkt. Een (lichamelijk-genetische) teleologie vanuit de vegetatieve en dierlijke ziels- en zijnslagen is voor ons immers een evidentie gebleken. Anders dan Hobbes zijn wij overtuigd geraakt van het bestaan van verschillende getrapte lagen in de Vorm van de Mens. In tegenstelling tot Hobbes zijn wij allerminst ervan overtuigd dat alles wat natuurlijk is reeds manifest en werkzaam moet zijn vanaf het begin. Er zijn hier geen goede redenen voor. In tegendeel, zo blijkt uit ons eerder onderzoek.

Dit gezegd hebbende, lijkt het mij thans verstandig vanuit het belang van de analytische helderheid, om een onderscheid dat Aristoteles maakt tussen primaire en secundaire potenties en actualisaties kort te bespreken.[411] Vermogens en realisaties kunnen op deze twee niveaus worden geanalyseerd.

De menselijke taligheid is volgens Aristoteles een primaire potentie en actualisatie. Zelfs indien er nog nooit tegen een baby gesproken zou zijn, of ook maar gesproken zou worden, is de gedachte, bezit de mensenbaby bereids van nature (*causa formalis*) het *primaire taalvermogen* om *een* taal aan te leren. Zodra er echter tegen de baby gesproken wordt en deze daadwerkelijk talige ervaringen opdoet, zal deze de (Nederlandse) taal daadwerkelijk aanleren. In dat geval heeft de baby de *primaire actualisatie* van zijn natuurlijk en primair spraakvermogen verwezenlijkt.

Het kind is in die toestand het Nederlands machtig, maar kan er desalniettemin voor kiezen om te zwijgen. Met de mogelijkheid om wel of *niet* te spreken doet zich dus een tweede mogelijkheid voor, oftewel een *tweede potentie*. Als het kind vervolgens besluit om daadwerkelijk iets in het Nederlands te zeggen, dan manifesteert zich deze *tweede actualisatie*.

Als we dit onderscheid thans toepassen op de onderhavige problematiek, dan zien we vanuit een aristotelisch standpunt het volgende. De reden dat stenen, bomen of meeuwen niet kunnen spreken, is er niet in gelegen dat zij ervoor kiezen

411 Aristoteles, *De Anima*, 412a21-412b1

om niet over te gaan tot een secundaire actualisatie, maar omdat zij de primaire natuurlijke potentie van de taligheid ontberen in hun aanleg en Vorm (*causa formalis*). Zij zijn simpelweg niet in het bezit van het vermogen tot spreken.

Het feit dat mensen feitelijk gezien wel vele verschillende conventionele talen hebben ontwikkeld, zelfs onafhankelijk van elkaar, en op zeer verschillende plaatsen, wettigt de conclusie dat er in de mens zulk een natuurlijk *primair vermogen* van de taligheid schuilt. Dat zich *primair actualiseert* in het leren van een of meerdere van de vele gecreëerde conventionele talen.

Als we van hieruit kijken naar de hobbesiaanse denkbeelden dan wordt voor ons duidelijk dat in zijn natuur- en werkelijkheidsopvatting en het toebehorende begrippeninstrumentarium, dit onderscheid tussen een primaire en secundaire potentie/actualisatie niet gemaakt kan worden. Dit vormt een tekortkoming in de hobbesiaanse denkwijze. Beslist wanneer we opmerken dat binnen het conceptuele veld van de verlichtingsdenker geen enkele verklaring kan worden geboden voor het feit dat verschillende volkeren ter wereld in staat zijn gebleken talen te creëren en aan te leren, terwijl buiten de mens geen enkel (ander) dier hiertoe in staat is.

Als dit brute feit volgens de ontologische vooronderstellingen van de verlichtingsdenker niet verklaard kan worden door de aanname van een natuurlijk en aangeboren geestesvermogen van de taligheid, hoe dan wel? Die alternatieve verklaring wordt niet gegeven, terwijl de bewijslast bij de verlichtingsdenker is komen te liggen.[412] De reden hiervoor lijkt te zijn dat Hobbes in zijn mens- en werkelijkheidsparadigma het vocabulaire mist om de rijker geschakeerde natuurverschijnselen op een hogere zijnslaag goed te kunnen weerspiegelen. Dit onvermogen in subtiliteit van jargon is voor ons een sterke aanwijzing dat de verlichtingsdenker niet in gelijke tred loopt met de getrapte lagen en verschijnselen der werkelijkheid. Door geen nieuwe verklarende begrippen (zoals een *causa finalis* of *formalis* of wellicht andere begrippen van een hogere orde) aan zijn verklaringsarsenaal toe te voegen, lijkt Hobbes uiteindelijk bepaalde evidente verschijnselen ten aanzien van de mens -zoals het taalvermogen- niet goed te kunnen verklaren.

We kunnen, zo is inmiddels duidelijk geworden, als we de verschijnselen goed willen verklaren, niet zonder het begrippenpaar potentie/vermogen onderscheidenlijk actualisatie/verwerkelijking. Vanuit een geamendeerd hobbesiaans standpunt dat deze begrippen toch incorporeert zou dan betoogd dienen te worden dat er terdege potenties zijn die toekomen aan de (structuur van de) mens. Het meest gerijmde dat dan zijdens deze geamendeerde positie naar voren gebracht kan worden is dat mensen gelet op hun structuur (*causa formalis*) en hun passies tot (kunstmatige) modificaties van hun zelf in staat zijn. Modificaties zoals die van de

412 Het enige dat Hobbes zegt is dat kinderen redelijke wezens worden genoemd, zelfs voordat ze de taal hebben aangeleerd. Hij zegt dat het ook mogelijk en waarschijnlijk is dat kinderen in de toekomst over de rede zullen beschikken. Maar hij gaat dus niet in op de vraag waarom mensenkinderen dit wel kunnen en de kroost van andere dieren niet. Hobbes, *Leviathan* V.21

taligheid en de intellectuele vermogens. Er is dan niettemin niets vanuit de natuur dat hiertoe aanspoort in de zin van een bedoeling (*causa finalis*).

Verschillende dingen hebben nu eenmaal eigen mogelijkheden en karakteristieke reacties vanuit de eigen materiële aard (*causa materialis*) en structuur (*causa formalis*). Een brok marmer (*causa materialis*) bezit bijvoorbeeld de potentie (*causa formalis*) om de David van Michelangelo te worden, ofschoon niet gezegd kan worden dat het marmer van nature het *telos* (*causa finalis*) bezit om de David te worden. Niets, maar dan ook niets in de natuur stuurt hierop aan.

Zo is het vanuit de natuur bezien ook geheel onverschillig of de mens de taal en de rede ontwikkelt, zelfs indien alleen hij de unieke aanleg en structuur hiertoe bezit. We zouden dit een a-teleologisch begrip van de aangeboren geestesvermogens kunnen noemen.[413] Deze door ons geamendeerde hobbesiaanse zienswijze is de sterkst mogelijke vanuit een werkelijkheidsopvatting waarin de *causa finalis* moet worden weggelaten. Met deze toegevoegde verfijningen lijkt vooralsnog ook het verwijt weg te vallen dat de (geamendeerde) hobbesiaanse benadering over onvoldoende souplesse alsmede rijkdom aan vocabulaire beschikt.

6.1.3.2 Consistentie ten aanzien van de prudentie en het taalvermogen

Er is nog een tegenwerping mogelijk. Men kan betogen dat de verlichtingsdenker het *verschil* tussen het vermogen van de primitieve dierlijke prudentie -een prudentie zonder taal- die hij aanmerkt als een natuurlijk vermogen, respectievelijk dat van het taalvermogen, dat hij als kunstmatig beschouwt, nogal lijkt te chargeren. Waarom is de primitieve prudentie, die met de ervaring zelf (gemakkelijk) aangroeit wel als natuurlijk aan te merken, respectievelijk het leren van een taal, dat met enige ervaring ook vrijwel vanzelf gaat bij een kind, niet? Terzijde kunnen we nog de vraag stellen of dit hobbesiaans denkbeeld van een primitieve prudentie niet getuigt van een natuurlijke teleologie, terwijl Hobbes teleologie koste wat kost tracht te ontkennen.

Er doet zich in elk geval qua vermogen tot het opdoen van ervaring geen principieel verschil voor tussen de taalloze en het talige denken. Zowel de taal als de prudentie zouden deswege in het hobbesiaanse raamwerk onder eenzelfde categorie geschaard dienen te worden. Aangezien Hobbes de prudentie als natuurlijk heeft aangemerkt, had hij dit ook met het taalvermogen dienen te doen. Het criterium dat hij hierbij heeft aangelegd blijkt niet duidelijk demarquerend en evenmin vrij van willekeur.[414]

---

413 Vanuit een aristotelische blik kan men niet spreken van een "kunstmatig vermogen". Een (natuurlijk) vermogen dat niet actief is, is altijd een (natuurlijke) privatie en niet simpelweg een negatie. Een privatie is iets wat vanuit de *telos*natuur bezien actief behoort te zijn maar het in beginsel nog niet is. Een privatie is dus iets; het is immers meer dan (geheel) niets. De taal en de Rede zijn voor de klassieke denker deswege in beginsel privatieve vermogens die geactualiseerd dienen te worden bezien vanuit het natuurlijke Ideaal en het menselijke *telos*.

414 Als we vanuit hobbesiaanse zijde nochtans weer de verdediging mogen oppakken, dan zouden we een uitweg kunnen vinden in de keuze om ook de primitieve prudentie als een kunstmatig vermogen aan te merken. Daarmee zou immers de consistentie zijn gehandhaafd en valt zowel het taalvermogen als dat

6.1.3.3 Het eindoordeel aangaande het taalvermogen

Reden waarom wij uit zijn gaan wijden over dit taalvermogen is omdat, als zou blijken dat het taalvermogen geen natuurlijk vermogen is, zoals Hobbes beweert, dat daarmee dan genoegzaam aangetoond zou zijn dat het kunstmatige taalvermogen en het daarop gestoelde kunstmatige intellect geen ingrediënten vormen van het natuurlijke *telos* van de mens. Iets dat volstrekt kunstmatig is kan immers niet natuurlijk zijn. Dan zou de mens dus ook geen talig-rationeel (geestelijk) *telos* kunnen bezitten vanuit een hoogste natuurlijke zielslaag. Daarmee zou dan ook het zielenbeeld van de moderne denker, waarin het intellect de dienstmaagd is van de passies, accurater zijn dan het rationeel-hiërarchische zielenbeeld van de klassieke denker.

Het gelijk van de moderne denker te dien aanzien is echter niet gebleken. Sterker nog, de werkelijkheidsopvatting van de moderne denker bleek in originele vorm conceptueel te armlastig om evidente verschillen tussen steen, dier en mens te kunnen verklaren. Met de door ons voorgestelde verfijningen leek de moderne zienswijze alsnog stand te kunnen houden. Verder onderzoek heeft echter uitgewezen dat, gelet op de eis van consistentie, de hobbesiaanse denkkaders nopen tot de conclusie dat het taalvermogen natuurlijk is. Hobbes heeft ons mede daardoor niet kunnen overtuigen van de door hem op grond van het taalvermogen opgeworpen hinderpaal voor de klassieke voorstelling van het intellect.

Gelet op het voorgaande dienen wij alsnog over te gaan tot een rechtstreeks onderzoek naar de aard en waarde van het intellect, teneinde na te gaan of het klassieke standpunt alsnog weerlegd kan worden of overeind blijft. Wat is dit intellect? Wat is de waarde van deze waarde?

6.2 Een rechtstreeks onderzoek: intrinsiek of instrumenteel waardevol intellect?

We zullen bij dit onderdeel hetzelfde stramien volgen als hiervoor bij de taligheid. Eerst volgt derhalve een uiteenzetting van de divergerende denkbeelden. Daarna zullen wij moeten bepalen wie er volgens ons gelijk heeft. Is het intellect een intrinsiek waardevol doel omdat het (een hoogste) onderdeel van het natuurlijke

van de prudentie in eenzelfde categorie, zonder dat daarmee een natuurlijke teleologie wordt erkend. De vraag is echter hoe overtuigend dit aangepaste verhaal is waarin de (natuurlijke) prudentie wordt geofferd aan de kunstmatigheid. Dit aangepaste hobbesiaanse beeld impliceert dan immers dat het meest basale inzicht in causale relaties tussen de meest basale voorstellingen van de dingen zoals dit bij vele dieren het geval is niet langer als natuurlijk kan worden aangemerkt. Terwijl dit vermogen voor ons, en voor Hobbes evenzo, toch een evident *natuurlijk* vermogen van dieren is. Iets dat is aangeboren maar met tijd en ervaring rijpt en tot ontvouwing komt. Wij kunnen dit offer aan de kunstmatigheid dus niet naar eer en geweten brengen. Het gevolg hiervan is dat de primitieve prudentie toch als natuurlijk dient te worden aangemerkt. Als men hiertegenover het verwijt zou maken dat het grote verschil tussen de prudentie (als blote ervaring opdoen) en het taalvermogen, is dat de laatste een kunstmatige uitvinding verondersteld van de positieve taal, dan kan hier weer tegenin worden gebracht dat dit bezijden het gemaakte punt is. Wat de prudentie voor Hobbes natuurlijk maakt is dat het vanzelf ervaringen kan opdoen en daar vanzelf van leert. Op een vergelijkbare wijze leert ook de baby vanzelf de (kunstmatige) taal.

telos is? Of is het van nature bezien instrumenteel waardevol omdat het buiten zulk een natuurlijk hiërarchisch Ideaal valt?

6.2.1 Aristoteles, de praktische alsmede theoretische rede

In het voorgaande hebben we gezien dat het taal- en denkvermogen volgens de antieke denker potenties/capaciteiten betreffen die de mens van nature onderscheiden van de andere dingen. Deze hechte samenhang tussen de beide zielevermogens is het gevolg van het feit dat beide zijn verankerd in de rationele zielslaag. Dus in de hoogste zijns- en zielslaag. In deze kwalitatief hoogste en meest eigen zijnslaag van de Mens is volgens de peripateticus ook de eigen ultieme taakstelling gelegen. En dit verklaart dat de vervulling van deze vermogens in zichzelf verkieslijke doelen zijn.

Aristoteles brengt in de *Protrepticus* het volgende te berde over het in zichzelf waardevolle karakter van zulke doelen:

"…alles dat omwille van zichzelf wordt verkozen, zelfs als er verder niets uit voortkomt, dient goed in strikte zin te worden genoemd; want dit is niet verkieslijk omwille van dat, of omwille van iets anders, noch verliest het waarde als het tot in het oneindige voortgaat, ofschoon het ophoudt op een bepaald punt…".[415]

Omdat het intellect zulk een doel in zichzelf vormt voor de Mens is het ook taak om te leven overeenkomstig het Intellect/de Rede:

"…de eigen functie van de mens dan bestaat uit een activiteit van de ziel die zich in overeenstemming met de rede (logos)… voltrekt…."[416]

Als we de aandacht nu dus vanuit het taalvermogen verleggen naar het daarmee innig samenhangende vermogen van de rede (*logos*), dan wordt zichtbaar dat deze een taakstelling heeft op twee verschillende terreinen, zo hebben we reeds gezien. Op dat van het handelen en maken, onderscheidenlijk dat van de aanschouwing. Het kenmerkende aan het terrein van het handelen is dat de concrete principes/voorschriften ervan steeds variëren al naargelang de omstandigheden waarin gehandeld dient te worden. Het praktische denken dient daarom steeds, de vaste abstracte geestelijke karakterdoelen indachtig, na te gaan wat in iedere veranderende context weer de beste manier is om te handelen. Het theoretische denken daarentegen richt zich op het (ver)kennen van de (onveranderlijke) werkelijkheid als een doel op zichzelf, waarbij het de meest algemene principes van de natuur en de kosmos als voorwerp neemt:

---

415 Aristoteles, *Protrepcticus*, p. 51 http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* IX, 52.20-24

416 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1098a7-16

"Op de Eilanden der Zaligen, zo schijnt het, verkrijgen we de beloning van de wijsheid.[417] *Het is helemaal niet erg dan als het (HK: beschouwelijke Intellect) niet nuttig en voordelig schijnt te zijn, want wij beweren niet dat het voordelig is, maar dat het goed is in zichzelf, en dat het gepast is om het omwille van zichzelf te verkiezen, niet omwille van iets anders… …daarom dient de schouw van het universum geëerd te worden boven al het andere dat nuttig is."*[418]

Beide dezer denkwijzen hebben een eigen taak, waardoor zij ook een specifiek eigen ideaal en vorm van voortreffelijkheid hebben. Die van het praktische denken is (I) de prudentie (*phronesis*)[419], die van de beschouwelijke, (II) de wijsheid (*sophia*), zo hebben we gezien. De mens die zijn hoogste zielslaag, zijn Intellect, geheel wenst te ontvouwen dient zichzelf derhalve met beide dezer voortreffelijkheden te tooien.

We hebben gezien dat ook hier een hiërarchische relatie bestaat. De peripateticus, zo hebben we gezien, geeft aan dat de beschouwende activiteit van nature op een hogere trede staat dan die van de hooggeplaatste prudentie. De gedachte hierbij is dat de schouwende activiteit het goddelijk vonkje in de mens in de zuiverste vorm ontvouwt. Het leven overeenkomstig de beschouwelijke wijsheid, het filosofische leven dus, prijkt op de allerhoogste trede van de menselijke doelen (*telê*).

6.2.2 Hobbes over het intellect

6.2.2.1 Het onderscheid tussen prudentie en rede

Het voorgenoemde klassieke onderscheid tussen de prudentie en het schouwende denken heeft via de traditie ook de 17e-eeuwse verlichtingsdenker bereikt. Hobbes neemt deze tweedeling in zekere zin over, zo lijkt het. Hij spreekt over (I) *prudentie*, dat een natuurlijk en doelgericht denken zou zijn; een vorm van denken die in beginsel geen taligheid vereist. Onderscheidenlijk, een aangeleerd (wetenschappelijk) talig georiënteerd denken, dat hij (II) *rede* noemt.

In dit kader lijkt het van belang om terug te grijpen op twee citaten -waarvan wij één reeds eerder hebben aangehaald -:

---

417 In het Grieks staat er φρόνησις. Hier in dit exoterische werk van Aristoteles waarvan we slechts de fragmenten bezitten – fragmenten die door Hutchinson en Johnson zijn geordend in 2015- lijkt het begrip niet in de technische aristotelische zin te worden gebruikt, maar op een wijze die dichterbij de gangbare alsmede platoonse betekenis staat van wijsheid in het algemeen. Waaronder ook de beschouwelijke wijsheid valt.

418 Aristoteles, *Protrepticus*, p. 51 http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* IX, 53.14-18

419 Dankzij de prudentie is de mens in staat via het rationele streven (*boulesis*), naar verloop van tijd, en met het creëren van goede gewoonten en karakterhoudingen, de primitieve heerschappij van de sensuele strevingen en passies te transformeren in een heerschappij van de rede. Het schouwende denken daarentegen is niet gebaseerd op handelen of nut, maar wordt gedreven door een streven naar weten dat wonder baart in het hart door de verhevenheid van haar onderwerpen. Hierin vindt, volgens Aristoteles, de mens uiteindelijk echt zijn bekroning en voltooiing als rationeel wezen, zo hebben we gezien. De voortreffelijkheid van het maken (*poiesis*) laten we verder buitenbeschouwing. Het is echter dit maken dat bij Hobbes centraal staat bij alles dat met de menselijke beschaving te maken heeft.

"Hieruit blijkt dat de rede ons niet is aangeboren, zoals de waarneming en het geheugen, en ook niet uitsluitend ontstaat door ervaring, zoals de prudentie. De rede verwerven we door volgens een bepaalde opzet te werk te gaan."[420]

Alsmede:

"Verder heeft de mens bij mijn weten geen geestesvermogens ingeplant gekregen die hij kan uitoefenen louter dankzij het feit dat hij als mens geboren is en over vijf zintuigen beschikt. De overige geestesvermogens (HK: waaronder de rede)…die alleen bij de mens lijken te bestaan, kunnen we alleen door speciale moeite verkrijgen en vergroten. De meeste mensen moeten ze leren door onderricht en oefening. Ze zijn alle het resultaat van de uitvinding van de woorden en de taal. Er bestaan immers geen andere bewegingen in de menselijke geest dan de waarneming, de gedachten en de aaneenschakeling van de gedachten. Met behulp van taal en methode kunnen deze vermogens echter tot zodanige hoogte worden ontwikkeld dat zij de mens van alle andere levende wezens onderscheiden."[421]

Deze rede, dit kunstmatig (a-teleologisch) vermogen, is er volgens Hobbes op gericht om op welbewuste wijze de oorzaak- en gevolgrelaties der dingen bloot te leggen. En deze met behulp van de taal in beweringen strikt en syllogistisch te ordenen. Dit denken, evenzo als de taal waarop het berust, is dus geen vermogen dat van meet af aan actief is in de mens, zo hebben we gezien.

De prudentie wordt in zijn algemeenheid gekenmerkt door een oogmerk van doelgerichtheid. Hiermee lijkt het hobbesiaanse prudentie begrip (*Prudence*) in de baan te komen van de aristotelische prudentie (*phronesis*). Doch voorbij deze ogenschijnlijke gelijkenis vinden we vooral aanzienlijke verschillen. Ten eerste, de prudentie is voor Hobbes een *natuurlijk* intellectueel vermogen dat voorafgaat aan de taal. Het betreft in beginsel een voortalig denk- of voorstellingsvermogen, dat in de mens op een verglijkbare wijze functioneert als bij andere dieren.

Ook andere dieren hebben volgens Hobbes de beschikking over voorstellingen en kunnen vanuit hun ervaringen eveneens simpele causale relaties inzien tussen voorstellingen die elkaar dikwijls opvolgen.[422] Een antiloop weet associatief vanuit eerdere voorstellingen dat het naderen van een hongerige leeuw dikwijls niet op een goede afloop wijst.

Hobbes lijkt met de prudentie dus te doelen op causale inzichten die in zekere zin intuïtief en ongereflecteerd volgen uit de ervaringen met de alledaagse patronen. Dit prudentiële, meer impliciete weten *dat* dingen waarschijnlijk een bepaald beloop zullen hebben, staat in contrast tot het talige, zekere, gearticuleerde en abstractere weten omtrent *waarom* de dingen zijn zoals ze zijn vanuit de rede.

---

420 Hobbes, *Leviathan* I.5

421 Hobbes, *Leviathan* III, 11

422 *"Er zijn dieren die na een jaar beter inzien wat goed voor ze is en daar met meer prudentie voor zorgen dan een kind van tien."* Hobbes, *Leviathan* III.11

De bewering dat andere dieren naast de mens ook over de prudentie beschikken is, zo hebben we gezien, een absolute onmogelijkheid volgens de zienswijze van Aristoteles. De klassieke denker veronderstelt immers dat dit *phronetische* vermogen door en door verweven is met het actieve gebruik van het taalvermogen. Zonder taal dus geen -hoogstaand en typisch menselijk- praktisch denken. Buitendien gaat de klassieke visie ervan uit dat alleen de Mens in het bezit is van het vermogen van de taalvaardigheid alsmede de prudentie, omdat alleen in zijn (ziele)Vorm de zielslaag van het Intellect te vinden is.

Het doel van de klassieke prudentie is immers om de mens vanuit zijn primitieve *arche*natuur tot vervolmaking, tot zijn *telos*natuur en de gehele ontvouwing van zijn (ziele)Vorm, te brengen. Daartoe is op zijn minst de beschikking over een souplesse en rijkdom aan woorden en taal benodigd; een rijkdom aan kernbegrippen van de ethische wording, zoals 'het edele' en 'het vulgaire', 'de vrijgevigheid' en 'de gierigheid', 'matigheid' en 'onmatigheid', 'rechtvaardigheid' en 'onrechtvaardigheid', 'wetten', 'staat', 'gezag', 'hiërarchie', 'het algemeen goede', 'gezin', 'vriendschap' en wat dies meer zij. Dit zijn noodzakelijke begrippen voor de zelfreflectie, zelfcorrectie en het verbannen van zelfdeceptie. Zonder taal dus geen klassieke prudentie. En zonder klassieke prudentie kan de mens nimmer in Vorm geraken.[423]

6.2.2.2 De grondslag voor het hobbesiaanse onderscheid

Dat de prudentie volgens Hobbes in beginsel een voortalig, en ook een dierlijk vermogen van de mens betreft, brengt niet met zich dat de prudentie met de introductie van de taal zijn plaats geheel afstaat aan de rede. Ook na de ontwikkeling van de taal kunnen we immers nog tot dergelijke intuïtieve en meer impliciete inzichten komen. De taal diept dit natuurlijke geestesvermogen van de prudentie dan kennelijk slechts verder uit. Wat de introductie van de kunstmatige taal precies doet met dit natuurlijke vermogen thematiseert Hobbes helaas niet op indringende wijze. Hij brengt slechts te berde dat:

"…het maken van gevolgtrekkingen uit voorstellingen verandert in het maken van gevolgtrekkingen uit benamingen."[424]

Dit is interessant, want Hobbes definieert het andere denkvermogen, dat van de rede, als volgt:

"…niets anders dan het berekenen…van de opeenvolging van de algemene benamingen, die we gezamenlijk zijn overeengekomen ter markering en aanduiding van de gedachten."[425]

---

423 We zien dus dat Aristoteles een enger begrip van het denken hanteert. Zonder taal is er simpelweg geen denkvermogen. Daar waar Hobbes een ruimer begrip hanteert, waarin ook impliciete niet-talige associaties tussen concrete voorstellingen onder de banier van het denken geschaard worden.

424 Hobbes, *Leviathan* IV.14; Dit lokt de vraag uit of de prudentie daarmee bijvoorbeeld nog steeds een natuurlijk vermogen is?

425 Hobbes, *Leviathan* V.18

De vraag die rijst is of de twee door Hobbes onderscheiden denkwijzen kwalitatief helder van elkaar te onderscheiden zijn *na* de introductie van de taal. Beide denkwijzen lijken na het intreden van de taal immers in den gronde hetzelfde te doen. Het trekken van conclusies uit benamingen. Is het verschil tussen de twee begrippen hiermee niet diffuus geworden en slechts iets van kwantitatief graduele aard? Dus één waarbij aan het ene uiteinde het meer impliciete -ook talige- weten schuilt van de oorzaak en gevolgrelaties, en aan het andere uiteinde de uiterst expliciete methodisch strikte -dus noodzakelijk talige- manier van kennen van diezelfde patronen?

Ogenschijnlijk heeft de verlichtingsdenker het aristotelische onderscheid met wortel en tak uit de klassieke bodem getrokken en deze vervolgens laten groeien op zijn moderne akker. In het klassieke schema sluiten de uiteenlopende (I) werkterreinen en (II) oogmerken van de beide vormen van denken elkaar uit. Dit lijkt bij de moderne denker gelet op wat we in het voorgaande gezien hebben niet langer het geval te zijn.

Hobbes lijkt zich hierbij evenwel bewust te zijn geweest van een noodzaak om zich van een nieuwe grondslag voor het overgenomen onderscheid te bedienen. (I) Voor hem is alles materie in beweging. Alles dient dus vanuit ditzelfde natuurwetenschappelijke paradigma begrepen te worden. Er zijn voor hem geen eeuwige (immanente of transcendente) Ideeën, Vormen en Idealen, die als onderwerp van de intellectuele schouw zouden kunnen dienen. Al het kenbare behoort tot dezelfde zijnslaag van materie in beweging.

De schouw van de natuurkrachten is voor de verlichtingsdenker weliswaar nog mogelijk. Daarin zou men een soort gelijkenis kunnen zien met de schouw van het verhevene vanuit de theoretische rede bij Aristoteles. Doch zelfs als men deze lijn wil doortrekken vormt de schouw van de natuurkrachten bij Hobbes uiteindelijk nimmer een doel in zichzelf. De passie van de weetgierigheid is altijd ondergeschikt, want: *"het doel van kennis is macht"*.[426] Hobbes kan daarom ook niet spreken van een schouwende *rede*, die schouwt omwille van de schouw zelve. Evenmin is er voor het *praktische* denken nog het klassieke voorwerp van een eeuwige Idee of Vorm van de Mens (in transcendente of immanente zin), die als richtsnoer zou kunnen dienen voor het weten omtrent hoe te handelen en hoe ordening in de eigen ziel aan te brengen.

Kortom, beide wijzen van denken, de prudentie als de rede, hebben bij de verlichtingsdenker eenzelfde modern natuurwetenschappelijk werkterrein. Een gerichtheid op de causale relaties op het terrein van algemene natuurkrachten en materie. Deze natuurverschijnselen der materie en kracht heten alleen in het geval van de mens lichaam en passie, doch in den gronde hebben we het dus altoos over dezelfde verschijnselen van de (anorganische) zijnsstructuur.

426 Hobbes, *De Homine* XI. 9

(II) Ook het oogmerk van de beide denktranten is bij de moderne denker, anders dan in de klassieke benadering, hetzelfde utiliteitsoogmerk. In de moderne constellatie is het immers niet langer zo dat alleen de prudentie het handelen als doel heeft. De rede heeft hetzelfde doel. Sterker nog, volgens Hobbes komt de gehele politieke realiteit niet tot ontstaan door de prudentie maar door de inzichten van *de rede*. Terwijl de prudentie in de klassieke visie zich bezighoudt met alles dat praktisch en politiek van aard is. Hoe is dit verschil te verklaren? Wat is hier gebeurd? En kan deze verklaring wellicht voor enige opheldering zorgen omtrent ons vermoeden dat het hobbesiaanse onderscheid in twee vormen van denken, in werkelijkheid slechts twee aspecten belicht van eenzelfde *praktisch* utiliteitsvermogen?

6.2.2.3 Een genealogische blik op de moderne denkvormen

Het volgende lijkt zich vanuit een genealogisch licht aan ons te openbaren. We beginnen bij de observatie dat Hobbes het klassieke onderscheid van een praktische en schouwende rede van Aristoteles heeft geërfd via de scholastiek. Vervolgens lijkt hij de aanschouwende rede, waarin de aanschouwing omwille van de aanschouwing zelf wordt verricht, te hebben laten vallen om redenen die we hierboven uiteen hebben gezet. Daarom heeft hij slechts de andere hoorn van het klassieke onderscheid, die van de klassieke praktische rede overgehouden.

Alleen deze praktische rede is bij de klassieke denker nog gericht op hiërarchisch geordende menselijke doeleinden. De klassieke praktische rede die hiërarchisch georiënteerd is, kon de moderne denker niet met huid en haar overnemen, gelet op zijn moderne en egalitaire overtuigingen. Deswege heeft hij de klassieke praktische rede omgevormd tot een op utiliteit gerichte vorm van denken. Die vertrekt vanuit de aanname dat alle strevingen en karakterhoudingen van nature kwalitatief en principieel gelijk zijn.

Daar kon het echter niet bij blijven. Want ook Hobbes wenste een splitsing in twee denkvormen te hebben. Daarom heeft de verlichtingsdenker vervolgens deze ene omgevormde hoorn van het praktisch-utilistische denken in tweeën geknipt. Bij de ene vleugel van deze split heeft hij het impliciet intuïtieve denkkarakter geaccentueerd, en er misleidend genoeg de naam *prudentie* aan gegeven. Bij de andere vleugel van ditzelfde praktisch-utilistisch denkvermogen heeft hij het uitgesproken reflectieve en methodische karakter benadrukt, welke hij *de rede* heeft genoemd.[427]

De façade van dit hobbesiaanse onderscheid tussen de prudentie, onderscheidenlijk de rede wekt dus de schijn een voortzetting te zijn van het klassieke onderscheid tussen de praktische prudentie en de theoretische rede. Doch dit moderne onderscheid blijkt op de keeper beschouwd een geheel andere architectuur te bezitten. Het betreft *slechts* één pijler van de klassieke architectuur, *die* een ander

427 Dit wordt inzichtelijk in een passage waarin Hobbes mensen die niet strikt methodisch denken vergelijkt met kinderen. Hobbes, *Leviathan* V.21

oogmerk heeft verkregen en bovendien op een geheel eigen wijze in tweeën is gespleten.

Deze genese legt bloot waarom alle vormen van denken bij de verlichtingsdenker uiteindelijk vanuit een praktisch-utiliteits-oogmerk gestuurd worden. De rede, en alle wetenschappen die tot haar bereik behoren, worden dus evenzo als de prudentie, gedreven door nut. Door een Wil tot macht. Dit rijmt ook met onze eerdere bevindingen in hoofdstuk 3, omtrent het pragmatisch-passioneel waarheidsbegrip bij Hobbes. Dat maakt dat op intermenselijk terrein waarheid vanuit het prisma van de utiliteit werkt.

6.2.3 Bottom-up en top-down sturingskracht in de ziel

Wij vinden bij Hobbes geen zielsverschijnsel als de *boulesis* terug. Een rationeel streven waarmee het intellect zijn heerlijkheid *top-down* zou kunnen uitstorten over het strevensleven. Deze *top-down* sturing is namelijk iets wat in een hiërarchische (ziele)Vormanalyse thuishoort, waarin hiërarchisch getrapte zielslagen zichtbaar worden en de strevingen van de lagere zielslagen idealiter in het licht geplaatst worden van het waarheen van de hogere zijns- en zielslaag.

Nu is het zo dat in de Latijnse traditie het woord *boulesis* veelal vertaald werd met *voluntas*, oftewel als (rationele) *Wil*. Dit wilsbegrip neemt Hobbes over vanuit de scholastieke traditie. Hierdoor zou men verleid kunnen worden om te denken dat hij het *boulesis*-begrip van Aristoteles in zekere zin heeft overgenomen. Als men dit al kan stellen dan heeft Hobbes ook dit weer op geheel eigen wijze gedaan. Het begrip van de *Wil* ondergaat bij hem een moderne metamorfose. Een gedaanteverandering die maakt dat zij niet meer gelijkt op de *boulesis*. De *Wil* staat bij Hobbes immers voor die kwalitatief gezien eendere passie en streving die in termen van kwantitatieve kracht de strijd wint van alle andere concurrerende en kwalitatief eendere passies. Deze moderne *Wil*, zo moge duidelijk zijn, is dus geen hogere rationele vorm van streven, zoals de *boulesis* dit is voor Aristoteles.[428]

In de moderne constellatie is het intellect er dus niet om de kritisch-gezaghebbend-ethisch-reflectieve taak uit te oefenen en zijn gezag over de passies en strevingen uit te storten. Het intellect is voorwaardelijk van waarde. Dus van instrumenteel belang als dienaar der passies. De krachten die de doelen bepalen vloeien in deze verlichtingsopvatting dus altijd *bottom-up* naar het intellect toe en nimmer

428 Uitsluitend wanneer Hobbes zegt dat de rede gevolgd dient te worden, omdat alleen de rede de lange termijn belangen zou kunnen berekenen, lijkt de verlichtingsdenker een soort *top-down* benadering voor te staan. Dit betreft echter geen klassieke top-down sturing als gevat in het begrip van de *boulesis*, zo hebben we gezien. En bij nader inzien betreft het zelfs helemaal geen *top-down* structuur. Want nog steeds ontbreekt in dit hobbesiaanse blikveld een hiërarchie van kwalitatieve zielslagen, doelen, waarden, strevingen en activiteiten, waarmee afgemeten zou kunnen en moeten worden welke strevingen intrinsiek edel en waardevol zijn en welke nog in het belang van het Ideaal geknecht en gepolijst dienen te worden. De aansporing tot geduld door Hobbes, teneinde de rede te laten rekenen, voltrekt zich dus nog steeds binnen de horizon van kwalitatief eendere strevingen. De aansporing tot geduld komt zuiver voort uit een kwantitatief calculatieve afweging.

kwalitatief doelstellend -ofschoon wel kwantitatief calculerend- vanuit het intellect naar beneden. De menselijke ziel is dus onontkoombaar in de ban van de krachten van de (sensitieve) passies. Haar intellect is daarmede onoverkomelijk ondergeschikt aan die krachten. Iets dat zuiver instrumenteel van waarde is kan daarbij nimmer waardevol zijn in zichzelf. De ontologisch geïmpliceerde gevolgtrekking hierbij is duidelijk. Het artificiële intellect kan geen onderdeel van het *telos* van de Mens zijn. Het menselijke *telos* houdt dus op bij de plantaardige en sensitieve zijns- en zielslaag.[429]

429 Deze moderne verbeelding van het intellect als dienaar van de passies is de reden dat een betekenisverschuiving heeft plaatsgevonden met betrekking tot het begrip 'rationaliteit'. In het klassieke begrip bleek diegene die inzicht genoot in kwalitatieve verschillen rationeel. Dus hij die door inzicht in het Ideaal en het situationele goed wist te handelen en zich qua karakter alsmaar voortreffelijker wist te maken. Dit is ook de reden dat de prudente persoon (*phronimos*) bij Aristoteles niet doortrapt kan zijn. Want de klassieke prudentie is gericht op het redelijke als een kwalitatief hoogstaand doel in zichzelf, ook qua karaktereigenschappen. Dit sluit het gebruik van oneerlijke middelen op doortrapte wijze uit van het klassieke rationaliteitsbegrip. Terwijl in de moderne opvatting juist zulk een *homo economicus* tot rationeel persoon is verheven. Dus hij die kwantitatief goed na kan gaan en uit kan rekenen hoe hij zijn eigen begeertes en strevingen het beste en efficiëntste kan bevredigen. Het hobbesiaanse begrip van de prudentie sluit het gebruik van oneerlijke middelen daarom (in beginsel) niet uit. Iemand die tegen de gemaakte afspraken van het politieke contract en de natuurwetten ingaat, handelt volgens Hobbes echter dwaas en onrechtvaardig (Hobbes, *Leviathan* XV. 72-73). En zou dus juist niet rationeel zijn. Dit hobbesiaanse verhaal is in den gronde categorisch niet overtuigend. Als een rationeel persoon- in de moderne zin des woords- de garantie zou hebben dat zijn bedrog tot groot voordeel zou strekken en nimmer uit zou komen (denk aan de ring van Gyges). En dus geen negatieve gevolgen voor hem kan hebben, dan is het volstrekt irrationeel in deze hobbesiaanse kaders om dit bedrog niet te plegen. Uiteindelijk komt het dus in het moderne construct eigenlijk aan op hoe klein of nietig de pakkans is. Achter deze betekenisverschuiving van rationaliteit gaat, zo begrijpen wij nu, een enorme ruptuur schuil in wat het betekent om mens te zijn.

Conclusie

Wij laten de voorgaande bespiegelingen op ons inwerken. Welk van deze perspectieven op de intellectuele vermogens dienen wij als waarheidsgetrouw te aanvaarden? Is het intellect een natuurlijk teleologisch of een kunstmatig a-teleologisch vermogen? Is het van nature een doel op zichzelf en een reflectief-kwalitatief-gezaghebbend vermogen, of veeleer een kwantitatief-calculatief-instrumenteel vermogen?

Vanuit onze navorsing van de natuur- en werkelijkheidsopvattingen vloeide eerder al voort dat er zoiets als een menselijke (ziele)Vorm bestaat, die kwalitatief verschillende zielslagen bezit. Zielslagen die op hun beurt gelardeerd zijn met eigen zielsvermogens. Aristoteles beweerde dat we in de mens drie van zulke in elkaar grijpende centra van strevingen kunnen observeren. Die van de vegetatieve, sensitieve en rationele zielslaag. Van het bestaan van de eerste twee dezer zielslagen zijn we in de loop van ons onderzoek beslist overtuigd geraakt. Alleen het bestaan van die laatste beweerdelijk meest hooggestemde zielslaag, die de mens zou doorspekken met een intellectueel-geestelijk *telos*, staat in dit hoofdstuk ter discussie.

Het onderzoek naar het taalvermogen heeft in dit kader duidelijk gemaakt dat de gave des woords een natuurlijk vermogen moet zijn van de Mens. Het eindoordeel over of het ook intrinsiek waardevol is, kan pas volgen indien wij onze eigen existentieel-fenomenologische ervaringen in de weegschaal leggen. Wat bemerken wij als we onze eigen ziel naar zichzelf terugroepen en dwingen om langs de ervaring naar zichzelf te kijken?

Het denken, de rationaliteit, het inzicht in de werkelijkheid dat alleen met het intellect mogelijk is, blijkt in onze eigen levens onmiskenbaar en ontegenzeggelijk te worden ervaren als een groot goed. Mogelijk zelfs als een doel op en in zichzelf. Het gaat hier om de doorvoelde significantie van het denken, van inzicht in de Waarheid, die met geen enkele pen te beschrijven valt aan iemand die dit nimmer heeft ervaren. Zoals uitsluitend degene die liefheeft geheel kan begrijpen dat de Liefde een geheiligd doel in zichzelf is. En zoals alleen degene die de Schoonheid bemint haar waarde kan ondergaan. Zo kan ook louter de rationele en redelijke persoon de waarde en significantie van de Rede in al zijn facetten navoelen.

Een mogelijke tegenwerping vanuit hobbesiaanse zijde zou kunnen zijn dat die ervaringen bedrieglijk zijn. De rede is in zekere zin de hand die ons voedt. Die waarderende gevoelens ten aanzien van de rede rijzen dus veeleer uit een soort dankbaarheid ten aanzien van de instrumentele functie ervan. Niet vanuit een waardering van de rede omwille van zichzelf.

Wat hiertegenover staat is dat de existentiële ervaring, als poort naar axiologische inzichten, door ons reeds aan een kritisch onderzoek onderworpen is geweest. Waarom zouden wij deze existentiële en fenomenologische kenwijze van hoe de waarden zich aan ons voordoen niet mogen vertrouwen? Dit gezegd hebbende, het feit dat U, eerbiedwaardige lezer, deze zinnen van mijn bespiegelingen

leest, getuigt er toch eveneens van dat U inzicht en rationaliteit als een doel op zichzelf waardeert. Al leert U uit de onderhavige observaties en overwegingen niets meer dan wat U terzijde meent te moeten schuiven om dichterbij de Waarheid te komen. Al heeft het lezen dus buiten het elimineren van onware beweringen geen enkel verder nut. Ook dat is het verder benaderen van de Waarheid. Een teken aan de wand dus dat wij de Waarheid omwille van de Waarheid willen beschouwen. In dit existentieel fenomenologische blikveld, in deze ervaringen van significantie en betekenis in het zoeken en benaderen van de Waarheid, wint de aristotelische zienswijze voor ons aan duidingskracht.

Als we deze lijn doortrekken en kijken naar onze ervaringen bij het aanschouwen van de meer verheven dingen, dan tekent de waarde van het inzicht omwille van het inzicht zelve zich nog duidelijker voor ons af. De wonderen die het schouwen van de meer verheven dingen in de kosmos in onze harten baren, blijven toch waardevol, of worden zelfs waardevoller, wanneer er voor ons geen nut uit voortvloeit. Gedachten die uitkomen bij een eerste beweging en of eerste beweger. Of ons tot nieuwe inzichten brengen in de kwantummechanische dimensie van de wereld. Of in de elegante Ideeënwereld van de wiskunde en dergelijke meer. En ook wanneer we de samenhang tussen al deze diepten nagaan, lijken ons, (ook) geheel bezijden het nut, met vervoerende tonen van betekenis te kunnen verwonderen en begeesteren. Dit zijn overigens ervaringen die gelijken op onze ervaringen op het gebied van de Schoonheid. Ervaringen waarin wij in de stille aanschouwing de vrucht van de schone aanschouwing zelf zoeken en vinden. Schoonheid omwille van schoonheid. Inzicht omwille van inzicht. Licht omwille van licht. Deze ervaringen leren ons toch dat voor ons de waarde van de intellectuele aanschouwing niet altijd te vinden is in de gedienstigheid aan passies, strevingen en macht.

Volgens Aristoteles staat deze stille belangeloze bewondering van de onveranderlijke alsmede meer verheven dingen in waardigheid, zo hebben we gezien, boven onze praktische beslommeringen. Dit betreft een waardering van rationaliteit die in onze moderne wereld met het ter schild hijsen van de instrumentele rede steeds meer in de schaduw is gekomen. Doch ook één die niet geheel verbannen lijkt te kunnen worden. Kennelijk omdat zij kleeft aan de menselijke natuur en onze intellectuele aanleg zelve. Wat blijkt is dus dat wanneer we ons naar de waardenervaring en waardenverschijnselen zelf (*Zu den* Sachen selbst) wenden. Dus naar hoe ons de vervulling van (waar) inzicht en denken in de boeien slaat en in verwondering brengt; wij ontwaren dat het Intellect in wezen aan ons verschijnt als iets dat waardevol is in zichzelf. Als een vermogen waarvan de verwezenlijking ons vervult en tegelijkertijd daarmee voelbaar verheft. Een doel dat even waardevol blijft, zelfs als het buiten zichzelf en zijn inzichten geen enkel ander vrucht draagt. Dit zijn aanwijzingen dat wij het schouwende Intellect vanuit de existentiële beleving (subjectief) ervaren als een deel van onze (objectieve) zelfvervulling.

We merken op dat de klassieke visie op (I) de schouwende rede vanuit onze existentiële en fenomenologische beschouwingen veel zeggings- en overtuigingskracht bezit. Het gevolg van deze inzichten is dat de hobbesiaanse stellingname dat de rede altijd slechts gebukt gaat onder de slavenarbeid van de passies, niet rijmt met onze eigen ervaringen. Deze constatering werpt op zijn beurt een groter licht op het gehele wereldbeeld van de verlichtingsdenker en zijn visie op de mens. De haarscheuren daarin worden alsmaar groter. Aristoteles heeft met het voorgaande ten aanzien van de theoretische rede, zo lijkt het, de slag gewonnen. De theoretische rede is volgens ons inderdaad een doel in zichzelf en is dus een ingrediënt van de geestelijke *telos*.

Hoe zit dit dan met de praktische rede? Op dit punt is de discussie nog niet beslecht. De klassieke gedachte is dat ook de praktische rede een doel in zichzelf vormt. Het bewijs voor deze bewering is argumentatief gezien echter (nog) niet (geheel) geleverd. Die excellente functie van de praktische rede impliceert iets wat voor ons namelijk nog niet is uitgemaakt. Het veronderstelt het natuurlijke onderscheid tussen kwalitatief betere en hogere, onderscheidenlijk lagere strevingen en streefhoudingen, waarvan de beste houdingen, de 'karakterdeugden', en de slechte, de 'ondeugden' worden genoemd. Wil dus bewezen worden, zoals de klassieke denker beweert, dat de klassieke prudentie ook een ingrediënt is van het geestelijke *telos* -zoals de theoretische rede dat is-, dan moet eerst nog aangetoond worden dat de klassieke karakterdeugden waardevol zijn in zichzelf.

Deel II
De Wereld

Hoofdstuk 7

Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele deugden?

De moeilijkheid, mijne heren, is niet de dood te vermijden, vrees ik:
de moeilijkheid is veelmeer de laagheid te vermijden.
Die draaft sneller dan de dood.
Socrates/Plato

Als de tiran overlijdt is zijn heerschappij voorbij, als de martelaar overlijdt begint zijn heerschappij.
Kierkegaard

Inleiding

We hebben gezien dat er overtuigende argumenten zijn om een (transcendente) Vormenontologie te omarmen. Vervolgens hebben we onderzocht of er zoiets als een menselijke Vorm/Ideaal is. Ook op die vraag luidde het antwoord bevestigend. De vraag die daarop rees is of die Vorm dan bestaat uit wat is gegeven met de anorganische, plantaardige en dierlijke lagen (die genetisch volgen), of dat er nog een zijnssprong is naar een rationele zielslaag waarin de taal, de theoretische rede en de praktische rede thuiszijn (intellectuele *telos*). Het voorgaande hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat het antwoord bevestigend luidt ten aanzien van het taalvermogen en dat van de aanschouwelijke rede. Hoe zit het met de praktische rede?

Hobbes zou nog steeds voor een groot deel gelijk kunnen hebben met betrekking tot het (praktische) intellect en de moderne karakterdeugden. Want de klassieke prudentie impliceert een aantal stellingnamen die nog niet (geheel) bewezen zijn. Zo impliceert deze dat onze streefhoudingen kwalitatief nog niet zijn wat ze behoren te zijn. En dat zij een omvorming behoeven vanuit het inzicht in het Ideaal van de karakterdeugden (karakterwaarden). Daarenboven is geïmpliceerd dat de Rede en het Intellect van nature in waardigheid boven de verschijnselen van de dierlijke zielslaag staan. Ten derde wordt ondersteld dat de klassieke notie van de prudentie een juiste is.

Om te bepalen of de prudentie waardevol is in zichzelf en dus onderdeel is van het geestelijke *telos* van de Mens -zoals de theoretische rede-, dienen we na te gaan of de klassieke karakterdeugden onderdeel zijn van dit hiërarchische (ziele)Ideaal. Wat dus ontbreekt in de verdediging van de klassieke positie is het overtuigende verhaal dat de klassieke karakterdeugden doelen in zichzelf zijn.

In het geval dat de karakterdeugden (karakterwaarden) ons niet als intrinsiek waardevol voorkomen, zal dus blijken dat de verlichtingsdenker over het algemeen toch een meer waarachtig portret heeft geschetst van de praktische rede en de deugden. Een portret waarin de strevingen kwalitatief gezien als gelijkwaardig zijn gerangschikt alsmede regeren over de praktische instrumentele rede.

Wij zullen in dit hoofdstuk dus moeten onderzoeken hoe de karakterdeugden ons toeschijnen. Vervolgens zullen we mede in het licht van de bevindingen daaruit de voortreffelijkheid van de praktische rede beoordelen, om te bezien of deze intrinsiek waardevol is en dus deel is van het (mens)Ideaal, dan wel instrumenteel waardevol is en dus buiten de natuur van de mens valt.

7.1 De klassieke zienswijze: intrinsiek waardevolle karakterdeugden

De stelling van Aristoteles is, zoals we eerder hebben gezien, dat de karaktervoortreffelijkheden of gepaste emoties als de Moed (ἀνδρεία), Matigheid (σωφροσύνη), Rechtvaardigheid (δικαιοσύνη), Vriendelijkheid (φιλία), Bedaardheid/Geduld

(πρᾶος), Bescheidenheid (αἰδώς), Gepaste Verontwaardiging (νέμεσις), Waarachtigheid (ἀλήθεια), Geestigheid (εὐτραπελία), Vrijgevigheid (ἐλευθέριος) of diens overtreffende trap van de *Magnificentia* (μεγαλοπρέπεια), gepaste Eerzucht/ambitie (φιλότιμος) of zelfs de bekroning aller deugden, de Grootsheid-der-ziel (μεγαλοψυχία, in het Latijn *Magnanimitas*), geestelijke waarden/goeden zijn die waardevol zijn in zichzelf. Hij gewaagt:

"Op die manier valt het doel (HK: van de mens) onder de goeden van de ziel en niet onder de uitwendige goeden."[430]

Alsmede:

"…en elke vorm van deugd kiezen we weliswaar ook om zichzelf -ook als ze verder geen enkel voordeel zouden opleveren, zouden we ze toch elk afzonderlijk kiezen- …"[431]

En:

"Op zichzelf verkieslijk zijn activiteiten waarbij men verder niets zoekt buiten de activiteit zelf. Van dien aard schijnen de deugdzame handelingen te zijn; want het verrichten van edele en serieuze[432] *daden is iets dat omwille van zichzelf te verkiezen is."*[433]

Alsmede:

"…geluk bestaat uit een activiteit en wel een beoefening van voortreffelijkheid zonder enige beperking, niet in voorwaardelijke zin maar zonder meer. Voorwaardelijk noem ik voortreffelijkheid waartoe noodzaak noopt; met zonder meer doel ik op wat omwille van het edele is."[434]

En:

"Hieruit kunnen we opmaken dat er een soort opvoeding bestaat die men zijn zonen moet geven niet omdat ze gebruikswaarde heeft of levensnoodzaak is maar omdat ze edel is en een vrij mens past."[435]

---

430 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1098b20
431 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1097b1-3 zie ook: *"…oorlog kiest men omwille van vrede, werk omwille van vrije tijd, het nodige en nuttige omwille van het edele." Politica* 1333a35-36
432 In het Grieks staat hier '*spoudaios*'. Dat vertaald kan worden met serieus, ernstig, integer, voornaam, gewichtig, excellent en eminent. De *spoudiaos* vormt de tegenhanger van de *phaulos*, dus van de lage, armzalige, simpele, gemene, vulgaire, triviale, geringe persoon. De *spoudaios* is gekneed in het goede leven en neemt daarbij de plichten zeer serieus.
433 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1176b5-9
434 *Politica* 1332a8-11
435 *Politica* 1338a30-34

Enfin, al die voortreffelijke karakterhoudingen zijn in zichzelf waardevol volgens de klassieke zienswijze omdat het geestelijke ingrediënten zijn van de hoogste zielslaag, wier realisatie tot de menselijke ontplooiing, de kwalitatief beste zijnswijze en dus tot het welzijn leidt. Vandaar dat een voortreffelijke karakterhouding een doel in zichzelf is. Tegelijkertijd vormen alle karakterdeugden, samen met het Intellect, de ingrediënten voor het ultieme doel van de menselijke zelfontvouwing.

7.2 De moderne instrumentele blik: van de nood een deugd maken

Eerder hebben we opgemerkt dat er volgens Hobbes van nature geen algemeen goed en kwaad, en dus ook geen deugden en ondeugden zijn. In deze mensbeschouwing kunnen karakterhoudingen niet waardevol zijn in zichzelf. Daarvoor zouden ze geestelijk onderdeel uit moeten maken van een algemeen, reëel en hiërarchisch gelaagd Ideaal van de Mens. Dus, evenzo als voor alle andere kunstmatige maaksels van de mens geldt voor de morele deugden dat zij gecreëerd zijn om menselijke passies te kunnen bevredigen. In het geval van de morele deugden is dit de behoefte aan (sociale) vrede teneinde aangenaam te kunnen leven.

Want de deugden zijn die karaktereigenschappen die ons helpen om de *second best option* van de vrede te verwerkelijken. Het natuurlijke en primaire doel van het domineren van anderen is vanwege de gelijkheidsconditie immers voor niemand weggelegd. Daarom is ook onderricht nodig in de kunstmatige en sociale morele deugden. De morele deugden dienen vanwege de egalitaire conditie de plaats in te nemen van de natuurlijke neigingen tot onrecht, ondankbaarheid, onaangepastheid, hardvochtigheid, wreedheid in vergelding, trots/hoogmoed, arrogantie en zelfverheffing. Deze gedachtegang komt goed naar voren in de omschrijving van de hobbesiaanse deugd van de inschikkelijkheid:

"…iedereen moet trachten zich aan de anderen aan te passen. Om dit te begrijpen moeten we bedenken dat mensen door de verscheidenheid van hun gevoelens van nature evenzeer verschillen in geschiktheid voor de samenleving als de steenblokken die bijeengebracht worden om een gebouw op te trekken…Het is immers niet alleen een recht, maar ook een noodzaak van de natuur, dat iedereen zo veel mogelijk moet doen om de voorwaarden tot zijn lijfsbehoud te verwezenlijken…"[436]

De morele deugden zijn, zo bezien, noodzakelijke instrumenten voor de *second best option* van de vrede. Ze zijn daarmee van hypothetische waarde. Hobbes gewaagt dan ook, nadat hij heeft vastgesteld dat iedereen de vrede als iets goeds beschouwt omwille van het zelfbehoud:

436 Hobbes, *Leviathan* XV

"Dus zijn ook de dingen goed, die (zoals ik al liet zien) ***een middel*** *zijn om vrede naderbij te brengen, als de rechtvaardigheid, de dankbaarheid, de bescheidenheid…die tezamen de morele deugden vormen. Moraalfilosofie is de wetenschap van deugd en ondeugd, en daarom is de ware leer van de natuurwetten de ware moraalfilosofie. De schrijvers over moraalfilosofie erkennen het bestaan van deze deugden en ondeugden wel, maar zij zien niet in waarom de deugden iets goeds zijn, noch dat zij in ere moeten worden gehouden* ***als middelen*** *tot een vreedzaam en welvarend leven in goede onderlinge verstandhouding."*[437]

In de laatste passage richt Hobbes zich eens temeer tot klassieke moraaldenkers als Plato en Aristoteles. Hij maakt duidelijk dat de door hem genoemde morele karakterdeugden middelen/instrumenten zijn voor de vrede. En de vrede op zijn beurt terug te voeren is tot de sterkste eigengereide passies. Hetgeen volgens Hobbes dus betekent dat de deugden door de klassieken verkeerd begrepen zijn als geestelijke doelen en waarden in zichzelf, die leiden tot zelfvervulling. Kortom, vanuit het moderne gezichtspunt dient alle moraliteit gezien te worden als welbegrepen eigenbelang.

Eerder hebben we echter ook kunnen observeren dat de negentien natuurwetten, oftewel de hobbesiaanse morele deugden, volgens de verlichtingsdenker tot twee moederdeugden terug te leiden zijn. Die van de rechtvaardigheid en de naastenliefde.[438] De 17e-eeuwse denker gaat helaas niet nader in op de verhouding tussen de rechtvaardigheid -het nakomen van contracten/consensualisme- en de naastenliefde -gulden regel/gelijke vrijheid-.

Het is in dit kader interessant om te observeren dat de naastenliefde geen plaats heeft tussen de negentien natuurwetten.[439] Hetgeen de vraag doet rijzen wat Hobbes precies onder de naastenliefde heeft verstaan. Het heeft er de schijn van dat hij hiermee heeft willen verwijzen naar de gulden regel in het licht van de gelijke vrijheid. Dus naar het principe waarvan hij elders gewaagt dat alle deugden erop terug te voeren zijn. Een naastenliefde, een erkenning van gelijke vrijheid en gelijke rechten, die uiteindelijk in het eigenbelang is van het individu.

Hoe dit ook zij, bij Hobbes worden, kijkend door de lens van de sociale instrumentaliteit ook de kardinale deugden losgelaten. Dus het klassieke beeld van de Prudentie, Moed, Matigheid en Rechtvaardigheid. Alleen de Rechtvaardigheid, de sociale deugd, blijft in een andere gedaante en in een instrumentele vorm overeind.

Daarnaast geldt volgens de moderne denker, zoals we bereids hebben gezien, dat de (I) prudentie in de klassieke zin des woords geen natuurlijk en intrinsiek geestelijk doel is. Het vormt derhalve geen aspect van het geestelijke *telos*. Dit is

437 Hobbes, *Leviathan* XV. 80
438 Hobbes, *De Homine* XIII. 9
439 De naastenliefde is binnen de traditie nochtans een doel en waarde in zichzelf. Zo zegt Jezus bijvoorbeeld tijdens zijn zaligsprekingen: *"Want als u hen liefhebt die u liefhebben, wat voor loon hebt u dan? Doen ook de tollenaars niet hetzelfde?"* (Matheus 5:46).

ook mede de reden dat de moderne prudentieopvatting volstrekt instrumenteel van karakter is. Wat betreft de (II) Matigheid merkt Hobbes in *De Homine* op dat deze geen positieve eigenschap kan zijn, doch slechts de afwezigheid betreft van ondeugdzame houdingen vanuit het begerende deel van de geest.[440]

Hoe zit het dan met de klassieke kardinale deugd van (III) de Moed? In de moderne pacifistisch instrumentele deugdopvatting vallen vele klassieke en typisch aristocratische karakterdeugden -welke ontspringen aan het zielevermogen van de *thumos*- buiten de categorie van de deugden. Denk aan de Moed, gepaste Eerzucht/Ambitie, hiërarchische verheffing als in de *Magnificentia*/μεγαλοπρέπεια en de *Magnanimitas*/μεγαλοψυχία. Niet alleen dat, ze verworden zelfs tot ondeugden. Er vindt bij de verlichtingsdenker ten aanzien van dit zieledeel waarlijk een *Umwertung* plaats.

De *thumos* is omwille van de pacificatie het doelwit. De thumotische aandrang heeft immers iets agonaals in zich om eer, aanzien, voorrechten, erkenning en genoegdoening te verkrijgen. Al deze neigingen vanuit de *thumos* brengen het ultieme doel van de gelijkheid en daarmee van de gemeenschappelijke vrede en veiligheid in gevaar:

"Iemand die wraak neemt zonder te letten op het voorbeeld van het nut…ontleent gevoelens van trots en zelfverheffing aan andermans verdriet, zonder enig verder doel... Zelfverheffing zonder doel is ijdelheid, en strijdig met de rede."[441]

Alsmede:

"IJdele mensen zijn bovendien in het algemeen geneigd tot woede (behalve als zij vooral angstig zijn.) Want eerder dan anderen vatten zij de gewone vrijmoedigheid in het gesprek op als minachting, en er zijn maar weinig misdaden waartoe een vlaag van woede niet kan aanzetten."[442]

---

440 Hobbes, *De Homine* XIII. 9, Hobbes, *Leviathan* XV. 80; In de *Leviathan* gewaagt Hobbes echter dat er ook eigenschappen zijn die het individu -in tegenstelling tot de samenleving- te gronde kunnen richten, zoals dronkenschap en andere vormen van onmatigheid. Hij geeft aan dat ook deze onmatigheidsvormen door de natuurwetten als verboden beschouwd kunnen worden, doch dat deze van te geringe waarde zijn om door hem besproken te worden (*Leviathan* XV. 78). Daar waar Hobbes in de *Leviathan* dus nog schoorvoetend en onwillig ruimte laat voor een natuurwet die zuiver individuele eigenschappen bestrijkt, lijkt Hobbes in *De Homine* zijn lijn dat eigenschappen die alleen het individu raken niet als morele eigenschappen aangemerkt mogen worden consequent door te trekken. Dit laatste is uiteindelijk ook de lijn waar hij voor kiest in de *Leviathan*. Want hij zegt iets verderop in de *Leviathan* eveneens dat de moraalfilosofie de kennis is van goed en kwaad *"in de menselijke omgang en samenleving"* (*Leviathan* XV. 79). De vraag is uiteraard of Aristoteles niet gelijk heeft wanneer hij gewaagt dat iedere karaktereigenschap uiteindelijk gevolgen heeft voor de gemeenschap waardoor er in werkelijkheid geen karaktereigenschap is die het samenleven niet raakt, ofschoon er uiteraard gradatieverschillen kunnen bestaan op dit punt.

441 Hobbes, *Leviathan* XV. 76

442 Hobbes, *Leviathan* XXI. 155

En:

"Daarom vermeld ik hier als negende natuurwet: Dat iedereen ieder ander moet erkennen als iemand die van nature zijn gelijke is. De schending van dit voorschrift is de hoogmoed."[443]

De *thumos,* oftewel het temperament, en dus ook de daarmee corresponderende klassieke en aristocratische deugden als de Moed, zijn dus problematisch in de optiek van de moderne denker. Het goeds dat vanuit de Moed kan voortkomen is slechts schijn goed. De *thumos* en de Moed veroorzaken zelf de branden die zij vervolgens zouden helpen blussen. In een vreedzame situatie is er immers geen behoefte aan moed. Alleen in situaties waarin de vrede verbroken is door *thumotische* neigingen wordt zij nuttig. Niets is volgens Hobbes zo gevaarlijk voor het overkoepelende doel van de burgerlijke vrede als de thumotische zijde van de mens.[444]

443 Hobbes, *Leviathan* XV. 77

444 Men zou kunnen tegenwerpen dat men de vrede en veiligheid toch juist dient door de moed wanneer men, ofwel wordt aangevallen door personen vanbinnen de samenleving ofwel van buitenaf. De zelfzuchtige neigingen, ook welke niet uit het temperament volgen, leiden toch tot conflicten. We hebben toch altijd de moed nodig om deze te bedwingen? Hobbes reactie laat zich raden. Als mensen vanuit de eigen trots en het eigen eergevoel gaan handelen in een gemeenschap door een gepercipieerde aantasting van hun eer en goede naam dan zijn wij dichtbij een natuurtoestand. De staat neemt de rol van de ordehandhaving op zich. Het overkoepelende project van een vredige samenleving dreigt anders door eigenrichting en weerwraak uiteen te vallen. Het beschermen van haar individuele burgers is dus de taak van de staat en niet dat van echtgenoten, vaders, broers, families, en andere patriarchen. Vandaar dat thumotische eigenschappen vooral gevaarlijk zijn bezien vanuit de interne vrede van de burgerlijke maatschappij. In het geval van een oorlog tussen staten zou men kunnen menen dat de moed toch een grote kracht is die voor de veiligheid kan zorgen van de eigen staat en burgergemeenschap. Hobbes is het hiermee eens, maar lijkt als we hem goed begrijpen hier ook tegenin te brengen dat deze eigenschappen pas handig zijn in het geval er reeds oorlog is. Terwijl in zijn conceptie van de morele deugden slechts die eigenschappen als deugd aangemerkt kunnen worden die nuttig kunnen zijn met het oog op het behouden van de vrede in een burgermaatschappij. De thumotische eigenschappen, zoals die van de moed, vallen dus in wezen buiten dit conceptuele deugdbestek. Dergelijke eigenschappen zijn immers enkel van belang in het geval de vrede reeds is verbroken, zo lijkt de verlichtingsdenker te denken. Nog los van de vraag of dit verhaal overtuigend is, lijkt zij intern niet geheel consistent te zijn. Zelfs indien wij de deugden zuiver instrumenteel zouden benaderen vanuit de vrede en dus niet als intrinsieke goeden zouden beschouwen die het *telos* vervullen, dan komt door een aanval van buitenlandse mogendheden de interne vrede en veiligheid toch ook in het gedrang. Dan is er toch behoefte aan moedige burgers en soldaten die de landsgrenzen verdedigen en daarmee de interne vrede en veiligheid helpen bewaren? Daarmee is de moed die zich moet uiten richting vijanden van buiten toch beslist ook een eigenschap die instrumenteel de interne vrede helpt waarborgen en verdedigen. Zelfs als we anderszins liever niet hebben dat deze eigenschappen op de eigen bevolking gericht worden. Hier verschijnt het door Plato gegeven voorbeeld van de wachters voor ogen. Het voorbeeld van de herdershond die vanuit het thumotische zowel het zachte voor het eigene als het harde naar buiten kan doen manifesteren. We kunnen zelfs betwijfelen of de eigenschap van de moed enkel nuttig is in een oorlog met een buitenlandse mogendheid. Hoe zit het bijvoorbeeld met de moed van de politie, de rechters en andere handhavers van de wet in tijden van vrede? Hoe zit het met de moed van de soeverein? Dienen die niet allen somwijlen een vorm van moed te tonen om de vrede en orde te bewaren? Ten aanzien van het argument dat de moed geen karaktereigenschap zou zijn, maar een standvastigheid van het intellect kunnen we zijdens de klassieke positie opmerken dat alle klassieke deugden in zekere zin zowel verbonden zijn met de hartstochten en strevingen enerzijds, en met het intellect en de *boulesis*, anderzijds. Zeggen dat de moed intellectueel van aard is door het een soort intellectuele standvastigheid te noemen die zich manifesteert in moeilijke en beangstigende situaties sluit het karakter- en strevensaspect daarvan in de klassieke visie geenszins uit.

Interessant is hierbij dat de moderne denker dit *thumos*aspect van de ziel niet als een afzonderlijk geestesdomein lijkt te belichten. In zekere zin laat hij het door de klassieken onderscheiden *thumos*-vermogen en diens strevingen eerst impliciet opgaan in het brede begrip van de fundamentele passie voor een bevredigend leven. Die passie voor een bevredigend leven fungeert dus in zekere zin als een containerbegrip voor allerhande kwalitatief eendere strevingen. Dus voor zowel die van de niet gearticuleerde *thumos* (temperament) als die van de *epithumia* (begeerten). Al die strevingen worden zodoende tezamen voorgesteld als een grote homogene brei aan subjectieve strevingen. Vervolgens tracht Hobbes deze niet geëxpliciteerde thumotische strevingen echter te knechten, door in plaats van de klassieke thumotische deugden, zoals die van de aristocratische zelfverheffing, de moed, alsmede de μεγαλοπρέπεια en de μεγαλοψυχία, de Gelijkheid en bescheidenheid als burgerlijke idealen voor te schrijven. En de tegenhanger hiervan als trots en hoogmoed weg te zetten. Het klassieke aristocratische mensideaal wordt op deze bedekte wijze dus in zekere zin gecastreerd.

Nog even terugkomend op de Rechtvaardigheid. Hiervoor geldt, als gezegd, dat Hobbes deze kardinale deugd in getransformeerde vorm overneemt. Voor de 17e-eeuwse denker is de rechtvaardigheid niets meer dan de instrumentele karakterhouding die maakt dat mensen zich aan hun afspraken houden. Met name die afspraken welke zijn gemaakt in het kader van het sociaal contract. Dus die afspraken waarmee men zich heeft verbonden aan de gelijke vrijheid onder de vleugels van een almachtige staat.[445] Terwijl de Rechtvaardigheid voor Aristoteles de karakterhouding is die maakt dat iemand aan ieder het zijne *wil* en *wenst* te geven als een doel in zichzelf, beslist ook buiten zuiver contractuele relaties. Waarbij de verdienste en de gepaste evenredigheid een grote rol spelen bij het bepalen van wat aan wie toekomt.[446] In de klassieke conceptie is de Rechtvaardigheid een natuurlijk geestelijk Ideaal en dus ook een intrinsieke waarde. De moderne morele deugd van de rechtvaardigheid is daarentegen, ten eerste *contra naturam*, omdat zij een inperking vormt op de absolute natuurlijke vrijheid. Ten tweede, zij is louter van instrumentele waarde. Haar waarde kan alleen worden begrepen vanuit het welbegrepen eigenbelang van de vrede. We zullen in Deel III nader ingaan op de verschillen tussen de klassieke respectievelijk, de moderne notie van de rechtvaardigheid en de overige kardinale deugden. Voor nu kunnen we volstaan met deze observaties.

445 Hobbes, *Leviathan* XV. 71
446 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1129a7-10; 1129a30-35; 1131a24; 1132b30-35

7.3 Ons oordeel over de waarde van de karakterdeugden

7.3.1 Een fenomenologie van de deugden

Na het aanschouwen van deze tegengestelde deugdvoorstellingen mogen wij onze eigen afweging maken en daarbij onze eigen ervaringen in de weegschaal leggen. Schijnen de deugden ons op het moment dat we een vrijgevige, moedige of rechtvaardige handeling verrichten toe als iets waardevols in zichzelf of als iets instrumenteels? Zijn wij, om deze vraag kort te beantwoorden, niet reeds tevreden over het verrichten van zulke vrijgevige of rechtvaardige handelingen, zelfs als zij ons buiten de handeling zelf verder niets opleveren, zoals Aristoteles beweert of niet?

Me dunkt dat wij de deugden op onze betere momenten inderdaad als doelen in zichzelf ervaren. Hoe weten wij dan, wij die de *eros* in ons voelen tot zulke ethische deugden, dat de Rechtvaardigheid een geestelijke waarde, een zielsdoel, een goed is in zichzelf? En dat Rechtvaardigheid inhoudt dat men ieder het zijne dient te geven, ook buiten contractuele verplichtingen om? Hoe weten wij dit, terwijl onze natuurlijk primitieve neiging wellicht is om zoveel mogelijk van het (schijnbaar) mooie en goede voor ons zelf te bewaren? Hoe kan het dat het stemmetje in ons weet wanneer wij inbreuk maken op de Rechtvaardigheid? We kunnen dit alles toch niet zien met de zinnen? De Rechtvaardigheid is geen zichtbaar concreet spatio-temporeel object. Het is een Ideaal, een geestelijke karakterwaarde, een goed van de geest of ziel, zoals Aristoteles het zelf zou uitdrukken. Alleen *in*zicht in het geestelijke Ideaal kan ons aanschouwelijk maken wat de Rechtvaardigheid is.

Alleen met ervaring, met het voelen, het reflecteren op wat we impliciet al lijken te weten en de praxis van de deugdzame zelfvorming kunnen wij beter inzicht verkrijgen hierin. Wijsbegeerte op het menselijk vlak van de waarden is ook vooral het expliciet maken van waar we impliciet in ons oordelen en handelen al overtuigd van zijn. Vanuit reflectie op deze impliciete, existentiële en fenomenologische ervaringen wordt duidelijk dat wij het *erotische* verlangen -'erotisch' in platoonse zin- om eigenschappen als de Rechtvaardigheid, Moed, Vriendelijkheid, Vrijgevigheid, Waarachtigheid, Betrouwbaarheid als karaktereigenschap in onszelf wensen te verwezenlijken. Reflectie op waar wij reeds impliciet van overtuigd zijn legt derhalve bloot dat deze karakterwaarden ons bereids dierbaar zijn. We voelen de impliciete aantrekking vanuit, en tot deze Idealen reeds in ons. Hier lijkt intuïtieve kennis aanwezig te zijn. Een vorm van kennis vanuit het Intellect.

Reflectie brengt echter ook aan het licht dat wij bekend zijn met de vermaning, die innerlijke stem, de *boulesis,* die ons tot het goede en hogere aanspoort op momenten waarin de verleidingen ons de andere kant op lijken te bewegen in een innerlijke dialoog over wat te doen. Het menselijk leven wordt gekenmerkt door deze strijd tussen het Ideaal van de deugd en de verleidingen van de ondeugd en de weifelende momenten tussen deze. De stem van het Goede in ons noemt Socrates

zijn godheid (*daemon*). Die probeert ons af te houden van het slechte en ons aan te sporen tot het Ware, het Schone en het Goede.[447]

Met een zuiver natuurwetenschappelijke methodologie zal men deze rijke en betekenisvolle reflecties op onze ervaringen, en ons impliciete intuïtieve (noëtische) weten van welke doelen waardevol zijn in zichzelf en wat deze waarden betekenen, niet kunnen inzien.[448] De fenomenologische gegevenheid van hoe betekenisvol wij de geestelijke karakterwaarden ervaren; alsmede hoe wij kwalitatieve subtiliteiten en verschillen in onze eigen zijnswijzen ervaren in verschillende fases van ons leven, waarin wij juist meer of minder prudente perspectieven innemen, meer of minder deugdzame activiteiten ontplooien, ontsnapt aan de natuurwetenschappelijke methode. Met de gevoeglijke woorden van Socrates kunnen wij Hobbes van de volgende repliek bedienen als we reflecteren op ons impliciet noëtische weten en onze eigen ervaringen:

"…dat hij het minst geeft om wat het meest waard is en minder belangrijke dingen hoger aanslaat."[449]

De Vrijgevigheid, Rechtvaardigheid, Moed, Gematigdheid, Bedaardheid, Waarachtigheid, Gastvrijheid, Vriendelijkheid, Hoffelijkheid, en wat dies meer zij, doen zich vanuit het existentiële blikveld aan ons voor als nastrevenswaardige waarden die een doel in zichzelf zijn en als kwalitatief hoogstaandere zijnswijzen. Als iets waarvan de realisatie ons in een vollere, hogere en waardigere vorm brengt en niet slechts als middelen om onze verlangens uit te kunnen leven. Ze schijnen aan ons toe als onderdeel van onze natuurlijke bestemming (*telos*) in de zin van onze geestelijke roeping.

Mogen wij echter wel uitgaan van hoe die waarden ons toeschijnen? Zijn wij niet geïndoctrineerd om die waarden als zodanig te ervaren omwille van de sociale instrumentaliteit? Kunnen wij die ervaringen vertrouwen? Is er steunbewijs om de existentiële en fenomenologische manier waarop die waarden ons toeschijnen als waardevol in zichzelf te kunnen vertrouwen? Het antwoord is affirmatief.

---

447 Plato, *Apologie* 29E1, 41D

448 Als men beweegredenen enkel descriptief wetenschappelijk beschrijft dan zijn er twee samenhangende gevolgen. De ene is dat we oneindig veel verschillende passies en individuele subjectieve beelden van het goede en de karakterdeugden observeren. Dit zonder een kwalitatieve ordening hierin te kunnen herkennen. Zodat er zoveel mogelijk eendere beelden opgetekend kunnen worden van wat goed is. Het tweede gevolg is dat we ons bij deze oneindig gevarieerde subjectieve voorstellingen van de deugden concentreren op de sterkste en dus universeel overlappende passies. Hetgeen bij de verlichtingsdenker na een analyse uiteindelijk uitmondt in een streven naar de universele passie voor de *second best option* van de vrede. Deze methodiek leidt volgens de klassieke zienswijze echter onvermijdelijk tot een verschraling van de hierboven aangehaalde explicitering van de rijkdom aan waardenkennis die besloten ligt in onze waardenervaringen. Vanuit de natuurwetenschappelijke methodologie kan een intrinsieke waarde uitsluitend instrumenteel worden begrepen.

449 Plato, *Apologie* 30A1

7.3.2 Hoe de morele bevindingen de ontologische ondersteunen en *vice versa*

De betekenisvolle ervaringen met betrekking tot de karakterwaarden hebben op zich een eigen kwalitatief karakter die maakt dat wij deze vertrouwen, maar zij passen bovendien ook bij onze eerdere bevindingen op ontologisch vlak. Als er immers een objectief Ideaal van de Mens bestaat, een *telos* dat hiërarchisch getrapt is en bekroond wordt door het geestelijke doel van het Intellect en de Karakterdeugden, dan zullen wij die geestelijke waarden in onze verlangens moeten kunnen ervaren als doelen in zichzelf. Dit blijkt het geval, in elk geval in onze betere fases.

Bovendien verkrijgen wij voetje voor voetje, druppel bij druppel ook een beter inzicht in die geestelijke doelen. In zulke betere fases lichten de geestelijke karakteridealen feller op en brandt de *eros* daartoe heviger in ons. Zodat wij door juist handelen en juiste gewoontevorming de ethische ladder verder beklimmen en de ziel(slagen) hiërarchisch verder harmoniseren in het licht van het Ideaal. Zo krijgen we met iedere hogere traptrede meer en beter zicht op wat deze waarden betekenen. In onze mindere fases voelen we ook de zwaarte van het oordeel of het onbehagen van het Ideaal in onze ziel branden. Dit zijn onze grauwe fases waarin we in plaats van geestelijk naar het Ideaal toe te groeien er verder van af zijn komen te staan, zoals bijvoorbeeld mooi verbeeld is door Dante in zijn *Divina Comedia*.

Onze ethische ervaringen ondersteunen onze ontologische bevindingen, terwijl andersom, de ontologische analyse de mogelijkheid en verklaring schept voor deze ervaringen. Hetgeen een reden te meer is om te denken dat we op het juiste spoor zitten.

7.3.3 Fenomenologie van een hiërarchie van de geestelijke doelen

Ervaren wij niet ook in onze betere momenten en fases dat de zielse waarden van het Intellect annex de schone karakterhoudingen aan ons als hogere waarden verschijnen dan de lichamelijke en uitwendige goeden als lichamelijke schoonheid, kracht, rijkdom, roem en aanzien?

Een klein gedachtenexperiment kan dit wellicht aanschouwelijker maken. Stel dat wij door het leven van een onschuldig persoon op te offeren, zoals Agamemnon het leven van zijn dochter Iphigenia opofferde, al onze lichamelijke goeden, genietingen, alsmede externe goeden, als rijkdom, ambitie, aanzien, roem en onze carrièregerichte dromen zeker zouden kunnen stellen. Dit dus ook met de wetenschap dat niemand ooit kennis zou verkrijgen van het slachtoffer dat wij gemaakt hebben. Zouden wij dit dan doen? Laat deze voorstelling echt even op U inwerken.

Neigen we er dan niet naar om te zeggen dat ondanks de verleidingen van zulke lichamelijke en externe goeden, de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid of Liefde hopelijk zwaarder zou wegen in ons? Zegt deze hoop niet iets over de verleidingen die wij gevoelen maar ook iets over onze geestelijke aspiraties? Over

hoe wij de geestelijke goeden hoger (hopen te) waarderen? Zegt dit niets over ons behoren? Onze gevoelde geestelijke roeping?

Zou Hobbes hier evenwel niet terecht tegen in kunnen brengen dat dit anders is als ons eigen leven daarbij in het geding is? Wat als U bijvoorbeeld alleen door het leven van een willekeurige ander op te offeren dat van Uzelf zou kunnen redden? Laat dit ook even bezinken. Toont dit gedachtenexperiment dan niet dat de moderne denker gelijk heeft in dat de waarde van het eigen Leven altijd het fundamentele en sterkste goed is dat prevaleert boven alle andere waarden? Zouden wij een willekeurig onschuldig persoon opofferen om ons eigen Leven te redden? Is dit rationeel bezien legitiem?

Vanuit de klassieke positie zal dan hardgemaakt moeten worden dat wij, of dat onze lichtende voorbeelden, vanuit inzicht in het geestelijke Ideaal de karakterdeugden boven de waarde van het eigen Leven stellen. Dit betekent dat in bepaalde lumineuze momenten aanschouwelijk moet zijn dat de hoge geestelijke karakterwaarden -van de intellectuele zielslaag- in hun luister boven de sterke en fundamentele waarde -vanuit de vegetatief en sensuele zielslaag- van het Leven uitstijgen. Zodanig zelfs dat wij de fundamenteel sterke waarde van het Leven onder bepaalde omstandigheden idealiter opgeven in het licht van de hogere geestelijke waarden. Hoe rationeel zou zulk een offer van het eigen Leven zijn? Vanuit de hobbesiaanse instrumentele rationaliteit oogt dit volstrekt irrationeel, zelfs totaal waanzinnig. De opoffering van een (onschuldige) ander is in deze emotieve verlichtingsvisie de enige rationele optie.

Voor de klassieke denker is het Leven ook een sterk en fundamenteel goed. Dat het Leven voor de klassieken geen hoge maar sterke waarde is volgt uit het gegeven dat het bezit van haar ons niet in een lofrijke positie brengt, en ons evenmin edeler en hoogwaardiger maakt.[450] Dat het desalniettemin een sterke waarde is wordt inzichtelijk vanuit het feit dat een aantasting ervan -in elk geval door een anderwordt ervaren als een vergrijp van de buitenste categorie, zoals de straffen die uitgesproken worden bij gevallen van moord en doodslag duidelijk maken. Doch, als gezegd, het Leven vormt volgens de klassieke visie geen hoog en edel goed. Een voorbeeldig mens wordt onder bepaalde omstandigheden geacht zijn sterke waarde van het Leven op te kunnen geven voor de hogere waarden.[451] Kwaliteit torent boven kwantiteit.

Ons antwoord op de eerder opgeworpen vraag lijkt te zijn dat wij onze Iphigenia, dan wel een ander onschuldig persoon, hopelijk niet zouden opofferen voor ons Leven, toch? Dit gaat toch in tegen ons hoger geestelijk Ideaal van de Rechtvaardigheid en de Liefde, zoals wij dat ervaren?

En als het in alle eerlijkheid moeilijk voor te stellen is wat wij *zelf* in werkelijkheid zouden doen, of dat we bang zijn dat wij het eigen Leven zouden verkiezen gelet op

450 *EE* 1248b20-25.
451 *NE* 1169a19-27

de angst voor de dood en het hevige biologische verlangen te leven; maken onze lichtende morele voorbeelden dit dan niet alsnog genoegzaam duidelijk aan ons? Door de geestesogen van lichtende voorbeelden als Socrates, Jezus, Cato, Mandela en vele anderen tekent het conflict tussen de geestelijke deugdidealen, de intellectueel-geestelijke zielslaag, onderscheidenlijk de waarde van het Leven vanuit de vegetatief-sensuele zielslagen zich duidelijker af. Ze werpen zo een duidelijker licht op het geestelijke Ideaal. Dus op wat we behoren te doen in weerwil van onze (lagere) neigingen of gevoelde verleidingen. Zulke morele voorbeelden fungeren als iconen van het Ideaal.

Zo stelt Socrates tijdens zijn befaamde verdedigingsrede -waarin hij uiteindelijk zijn Leven opoffert in het teken van het intellectuele leven en de deugdzaamheid-:

"*De moeilijkheid, mijne heren, is niet de dood te vermijden, vrees ik: de moeilijkheid is veelmeer de laagheid te vermijden. Die draaft sneller dan de dood.*"[452]

De woorden van Aristoteles in de *Protrepticus* getuigen van een soortgelijke zienswijze:

"Het zou slaafs zijn om vast te klampen aan het leven in plaats van aan goed leven…"[453]

En elders maakt hij gewag van het volgende:

"Hieruit volgt dat noblesse, niet dierlijkheid op de voorgrond moet staan. Een wolf of ander wild dier kan geen risico's nemen voor een edele zaak; het is een goed mens die dit doet."[454]

Heeft de klassieke visie het aan het juiste eind dat er te verwezenlijken schone geestelijke waarden zijn, of te vermijden laagheden, waarvoor wij, ook na rijpelijk beraad, bereid zouden moeten zijn het Leven te laten? Schone zaken als bijvoorbeeld de verdediging van het leven van het eigen kind, het gezin, de staat, van onschuldigen of hogere superrogatoire Idealen? Juist bij dit soort vragen wordt de filosofische verbeelding geholpen door iconische biografieën, literatuur, poëzie, drama en geschiedschrijving, om langs de weg van concrete schetsen, ervaringen en dilemma's de ethische kracht, betekenis en significantie van daden en waarden te zien.[455]

452 Plato, *Apologie* 39a5

453 Aristoteles, *Protrepcticus*, p. 51 http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* VI, 39.9-40.11

454 *Politica* 1338b30-31

455 Denk bijvoorbeeld aan de historische gebeurtenis van de stoïcijnse Cato, die op enig moment inzag dat de Republikeinse macht van de senaat bij Thapsus gefnuikt was door Julius Caesar, en het o zo dierbare oude Republikeinse instituut van Rome ten dode was opgeschreven. Toen scheen het Cato toe dat slechts nog het zelfmeesterschap van het gedecideerd in het eigen zwaard vallen resteerde als het kleinere kwaad tegenover het godgeklaagde leven onder de vermaledijde gratie van dictator Caesar. Een daad welke niet door zijn eigenzuchtigheid doorgloeid scheen te zijn, maar door de smart uit liefde voor de

Voelen wij de hoogte van de daden van een Socrates, Boeddha, Jezus, een Cato en van vele andere die als morele voorbeelden, profeten, heiligen of helden worden beschouwd, niet nog steeds na? Is dit niet het fenomenologische bewijs dat wij door het prijzen van onze morele voorbeelden of fictieve helden de geestelijke waarden eveneens hoger achten dan het Leven. Los van of het onszelf of velen van ons zou gelukken om in hun voetsporen te treden?

Het is overigens niet zo dat Hobbes mensen van een dergelijke kwaliteit als Cato en Socrates niet heeft zien staan. Eerder hebben wij al opgemerkt dat de moderne denker het bestaan van mensen wier natuurlijke karakters deugdzamer zijn terdege erkent:

"Menselijke handelingen krijgen een smaak van rechtvaardigheid door een zekere grootheid van hart of edelmoedigheid (iets zeldzaams), die maakt dat iemand het beneden zich acht om zijn eigen levensgenot te vermeerderen door bedrog of woordbreuk."[456]

De verlichtingsdenker ziet dit verschijnsel vanuit zijn ontologische vooronderstellingen echter niet als de vervulling van een natuurlijk Ideaal. Dit zeldzame verschijnsel ontspringt naar zijn inzicht aan de passie van de trots en hoogmoed. Een trots die in zeldzame gevallen als dat van een Socrates en een Cato zo kan opzwellen dat het zich op ziekelijke wijze zelfs tegen de universele passie van het Leven keert.[457] Een zeldzaam verschijnsel dat vanuit het moderne rationaliteitsbegrip niet anders dan als waanzin gezien kan worden.

Is het geen grote tekortkoming dat de monumentale grootsheid en schoonheid van zulke geestelijke daden als die van een Socrates, Cato en vele anderen, vanuit de hobbesiaanse visie niet alleen onvoldoende op waarde geschat worden, doch niet anders dan als irrationele waanzin aangemerkt kunnen worden? Getuigt dit niet van een grove tekortkoming in vocabulaire en conceptuele rijkdom, die maakt dat de mooiste menselijke verschijnselen niet juist begrepen worden? Het moderne mensparadigma, waarin de sterke waarde van het eigen Leven axiomatisch domineert, kan zulk een opoffering in naam van de hogere geestelijke karakterdoelen slechts zeer verwrongen verstaan. Hetgeen ook goed zichtbaar is in passages waarin Hobbes gewag maakt van de plicht om voor het Vaderland te strijden:

ondergegane constitutie en haar talrijke zegeningen voor de gehele gemeenschap. Een daad die vanwege het superrogatoire karakter -tegen de kracht van de passie om te willen Leven in- zulk een geestelijke en morele verhevenheid heeft bereikt dat deze de tand des tijds heeft doorstaan. Deze daad heeft Cato in de ogen van grootheden als Cicero, Vergilius, Seneca en vele anderen tot een ethisch luisterrijk voorbeeld gemaakt. Ja, tot een belichaming van de klassieke karakterdeugden zelve. Hij is door Dante niet aan de vergetelheid prijsgegeven, die hem meer dan duizend jaar na zijn dood -ondanks zijn zelfdoding- als bewaker van de entree tot de Louteringsberg een ereplaats heeft gegeven in zijn Goddelijke Komedie; omdat de vier sterren van de kardinale deugden zo fel op zijn gelaat zouden schijnen.

456 Hobbes, *Leviathan* XIV. 7

457 Hierin vindt Hobbes Nietzsche wel aan zijn zijde.

"Op grond hiervan kan iemand die het bevel heeft gekregen om als soldaat tegen de vijand te strijden, ook al heeft zijn soeverein alle recht om zijn weigering met de dood te straffen, toch in veel gevallen weigeren zonder onrechtmatig te handelen. Bijvoorbeeld wanneer hij een soldaat van voldoende bekwaamheid als vervanger laat optreden, want dan onttrekt hij zich niet aan zijn plicht om de staat te dienen."[458]

Terwijl de klassieke denker gewaagt dat:

"…een voortreffelijk mens veel doet voor zijn vrienden - net als voor zijn vaderland- en zo nodig zijn leven voor hen geeft. Hij zal namelijk afstand doen van rijkdom en aanzien, kortom van alle goeden waar mensen om wedijveren, en voor zichzelf alleen aanspraak maken op wat edel is."[459]

De mogelijkheid van een plichtsgetrouwe zelfopoffering als iets dat geestelijk waardiger is, blijft een niet passend verschijnsel in de moderne puzzel. Daarin zijn alle waarden immers instrument van het eigenbelang en het eigen leven.

Bekrachtigt deze tekortkoming, in samenhang bezien met onze eigen ervaringen van de karakterdeugden, niet reeds de klassieke visie voor ons? Brengen onze ervaringen, hopen en idealen ons niet in eenklank met de woorden van Socrates:

"Gij zijt er naast als U denkt dat een man van enige waarde, hoe gering ook, zijn daden moet berekenen op leven of dood...Want naar uw maatstaf zouden althans al die halfgoden die voor Troje sneuvelden wel zéér ordinaire wezens zijn…"[460]

Voelen we in deze woorden van Socrates niet de waarheid van de klassieke zienswijze na? Betekent dit niet dat de hobbesiaanse blik lijdt aan een ernstige morele verschraling? Een vernauwing en verarming, die te verklaren is vanuit een weeffout aan het begin van het hobbesiaanse gedachtenweefsel? De kardinale fout dat de vraag naar wat de Mens is, louter vanuit een descriptief standpunt wordt gesteld en vervolgens van daaruit met het oog op de universaliteit en algemeenheid van de gelijkwaardige -in plaats van de kwalitatief hiërarchisch gerangschikte- passies wordt beantwoord. Met als onvermijdelijk gevolg dat alles wat onmiddellijk manifest en volgens de klassieke positie primitief is, door de verlichtingsdenker tot de menselijke natuur wordt gerekend. Terwijl alles dat geestelijk moet rijpen in de mens onder de banier van de instrumentaliteit verdwijnt. Dit beeld verlaagt niet alleen het zelfbeeld van de Mens, maar gaat dus ook in tegen onze existentiële ervaringen en fenomenologische bevindingen met betrekking tot geestelijke karakter-idealen. Karakterwaarden die wij terdege als waardevol in zichzelf ervaren.

458 Hobbes, *Leviathan* XXI. 112
459 *NE* 1169a19-23
460 Plato, *Apologie* 28B4-28C1

Wij omarmen na deze omzwervingen dan ook de woorden van Aristoteles:

"…als hij om kort te gaan voor zichzelf altijd aanspraak maakt op wat schoon is… zou men kunnen zeggen dat zo iemand meer dan een ander zichzelf liefheeft. In elk geval neemt hij voor zichzelf het edelste en het beste; en hij leeft volgens het meest gezaghebbende deel van zichzelf en gehoorzaamt dat in alles… Iemand heeft zichzelf dus bij uitstek lief als hij het meest gezaghebbende deel van zichzelf liefheeft en dient…men gaat ervan uit dat het intellect de mens zelf is."[461]

Thans beseffen we dat de voortreffelijkheid van de praktische Rede inderdaad, zoals Aristoteles heeft geopperd, streng vervlochten is met het bestaan van een objectief bestaande hiërarchie van strevingen en waarden als verankerd in de Idee van de Mens. Alleen als er zulk een ideële hiërarchische ordening van de (karakter) strevingen bestaat kan er sprake zijn van een voortreffelijkheid als de prudentie, die zowel het edele voor ogen moet hebben in de (karakter)doelen als de (handelings) middelen waardoor die (karakter)doelen worden verwezenlijkt. Het bestaan daarvan is ons gebleken. Hiermee heeft het voorgaande voor ons duidelijk gemaakt dat zowel de Karakterdeugden als de Prudentie aspecten zijn van het *telos* van de Mens.

461 *NE* 1168b28-35

Conclusie

Met de klassieke denker menen wij dat de mens niet goed te begrijpen is zonder het voorwetenschappelijk-existentiële blikveld van de waarden in de leefwereld, die zich aan ons als bewust, voelend, strevend, denkend, eindig en handelend wezen ontsluiten, serieus te nemen. We gevoelen en observeren vanuit dit existentiële beleven de werking van de ons drijvende geestelijke idealen. Die drijvende idealen worden vanuit het prisma van onze menselijke existentie als allesbehalve blind ervaren. Sommige van die idealen en strevingen, zien en ervaren wij als absolute doelstellingen, die voor ons geestelijk diep en diep betekenisvol zijn. We hebben gezien dat deze ervaringen stroken met onze ontologische beschouwingen.

Vanuit de adem van onze vergankelijkheid is duidelijk geworden dat Aristoteles het gelijk aan zijn zijde heeft wat betreft de intrinsieke waarde van de karakterdeugden. Aan ons schijnen naast het theoretische Intellect dus ook de schone karakterhoudingen en het praktische Intellect toe als waardevol in zichzelf.

De hobbesiaanse argumenten hebben ons niet van dit standpunt af kunnen brengen. Het bij voorbaat uitsluiten van de inzichten vanuit het existentiële standpunt bij de invulling van wat de natuur vermag te zijn van de mens, omdat er bij voorbaat gekozen is voor een neutraal natuurwetenschappelijk standpunt, is een vergissing. Een die te begrijpen valt vanuit de 17e-eeuwse natuurwetenschappelijke successen, maar ook één die het perspectief op de mens zodanig verengt dat de grote schatten van onze fenomenologische ervaringen hun gewicht niet kunnen laten gevoelen. De verlichtingsdenker lijkt met Occam's scheermes te veel uit de wereld te hebben gesneden.

Voor ons is de klassieke zienswijze op de ziel de juiste gebleken. De mens verkrijgt met behulp van zijn Intellect inzicht in de werkelijkheid en ervaart dit als een doel in zichzelf. Hij kan ook inzicht verkrijgen in het Ideaal van de mens om deze na te streven en zich hiernaar te (her)vormen. De hobbesiaanse these dat '*niets zichzelf kan veranderen*', evenmin de mens vanuit zijn Intellect en ideeën, blijkt voor ons onjuist.

Nabetrachting bij de Wereld

Vanuit deel I zijn we op zoek naar het antwoord op de vraag welk zielenbeeld van de mens overtuigender is, de klassiek hiërarchische of de modern egalitaire. We zijn toen tot de conclusie gekomen dat een antwoord hierop alleen mogelijk is indien eerst onderzoek wordt verricht naar wat reëel is. De ene denker meent immers dat abstracties reëel zijn en als natuurlijk Ideaal te gelden hebben, ook voor de mens. Terwijl de ander verkondigt dat er niets meer dan materie in beweging is, ook wat betreft de mens.

Dat ontologisch onderzoek naar wat de wereld werkelijk behelst hebben we verricht in deel II. Dit heeft ons geleerd dat er overtuigende argumenten zijn om een (transcendente) Vormenontologie te omarmen. Vervolgens hebben we meer specifiek onderzocht of er ook een Vorm/Ideaal van de Mens is. Een structuur die de mens eigen dient te maken door de karakterdeugden en voortreffelijkheden van het Intellect te verwerven. Ook op die vraag luidde het antwoord bevestigend. Wij hebben geconcludeerd dat niet de modern egalitaire doch de klassiek hiërarchische (ziels)beeltenis overtuigend is. Die beeltenis waarin het Intellect als hoogste zijns- en zielslaag heerst over de dierlijk-sensitieve strevingen overeenkomstig de klassieke karakterdeugden.

Met het voorgaande lijkt het antwoord op onze hoofdvraag geheel beantwoord. Toch is dit niet zonder meer waar. Naast dat de mens *rationeel* is, veronderstelt deze klassieke zienswijze impliciet dat de mens *sociaal* is. De klassieke karakterdeugden die wij als onderdeel van het *telos* hebben omarmd bezitten een sterk sociaal karakter. Dit sociale aspect is nog niet onderzocht, laat staan gestaafd. Deze stellingname dient derhalve nog geadstrueerd te worden wil de klassieke visie juist zijn. Er doet zich momenteel dus een hiaat voor in ons onderzoek en de bewijsvoering.

Indien de mens een antisociale einzelgänger blijkt te zijn in plaats van een sociaal gemeenschapswezen, dan vervalt alsnog de ondergrond voor de klassieke overtuiging omtrent de intrinsieke waarde van de klassieke sociale karakterdeugden. Daarmee wordt dan duidelijk dat al die geïmpliceerde sociale aspecten daarvan niet tot het *telos* en Ideaal van de Mens behoren. In dat geval blijkt Hobbes dus (meer) gelijk te hebben in dat niet de rechtvaardigheid of de liefde de natuurlijke deugden zijn, maar de list van de vos, de kracht van de leeuw en de meedogenloosheid van de roofvogel.[462]

Wij zullen dus na in deel I de Mens, meer diepgaand zijn ziel, te hebben onderzocht, en in deel II ontologische archeologie te hebben bedreven, in deel III na moeten gaan of de Mens een atomair Individu is, vrij van gemeenschap, vrij van plicht. Een roofvogel die tevergeefs, gegeven de egalitaire conditie, de *second best*

462 Dit is waarvan nominalisten van het snit Thracymachos, Callicles, Machiavelli, Nietzsche en Hobbes overtuigd zijn.

option van het samenleven met andere roofvogels moet verkiezen. Dan wel of hij een gemeenschapswezen is die door zijn natuur slechts gedijd in gemeenschappen en gebonden is aan ethische en juridische plichten?

Eerst na zulk een onderzoek kunnen wij definitief antwoord geven op de vraag welk beeld van de mens ons als de ware toeschijnt.

Deel III
De Samenleving

Inleiding tot deel III

In deel III zullen we, als gezegd, onderzoek doen naar of de mens van nature een gemeenschapswezen is, zoals de klassieke denker meent, of dat hij, zoals Hobbes poneert, van nature een ongebonden en op zichzelf toegewezen individu is. Dit is een navorsing die op zichzelf reeds waardevol is, doch in ons geval ook van belang is met betrekking tot het definitief kunnen duiden van de resultaten vanuit deel I en II.

In hoofdstuk 8, 9 en 10 zullen we daarom het aristotelische denkbeeld van de mens als gemeenschapswezen uiteenzetten. Dit denkbeeld brengt met zich dat de mens het goede leven alleen kan vinden als hij ingebed is in (natuurlijke) gemeenschapsvormen waarin hij de daarin rijzende (natuurlijke) verplichtingen vervult. Verplichtingen die voortvloeien vanuit de karakterhouding van de (politieke) Vriendschap/Liefde en de (natuurlijke) Rechtvaardigheid, traditioneel ook wel het natuurrecht genoemd. In hoofdstuk 8 entameren we een portret van de verscheidene gemeenschappen die Aristoteles schetst. In het daaropvolgende hoofdstuk wordt uiteengezet wat de filosofische argumenten zijn om de mens als gemeenschapswezen te aanschouwen en zijn *telos* en deugden daarbij vanuit deze sociale gestemdheid te begrijpen. In hoofdstuk 10 kijken we vervolgens naar welke eigenschappen en principes het belangrijkste zijn om de gemeenschappen bijeen te houden. We zullen hierbij dieper ingaan op het idee van het natuurrecht.

In hoofdstuk 11, 12 en 13 volgt de moderne visie. Voor Hobbes is de mens een atomair Individu, die, als we eerlijk zijn, van nature niet behoort tot enige gemeenschap. Van nature is de mens vrij. Vrij om te doen wat hij wil. Moreel vrij van het juk van anderen. Hij dient het geluk te zoeken in de individuele Vrijheid, maar gelet op de menselijke conditie moet hij toch leren samenleven. We volgen hierbij hetzelfde stramien. Te beginnen met een schets van de diverse samenlevingsvormen vanuit de ogen van de 17e-eeuwse denker. Daarna kijken we naar de eigenschappen en principes die als het maatschappelijke voegmiddel moeten dienen. We zullen daarbij nadrukkelijk stilstaan bij het idee van het moderne natuurrecht. En sluiten dit drieluik met de observaties die volgens de denker maken dat de mens antisociaal en ongebonden is.

In hoofdstuk 14 komen we ten langen leste tot een vergelijking van de twee sociale beeltenissen om een eigen oordeel te kunnen geven omtrent de (a)sociale gestemdheid van de mens.

Tenslotte zullen we in hoofdstuk 15 in staat zijn om een definitief antwoord te geven op de hoofdvraag of de klassieke beeltenis van de hiërarchisch gelaagde rationeel-*cum*-sociaal gebonden mens, dan wel de moderne beeltenis van de egalitaire passioneel-*cum*-antisociaal ongebonden mens volgens ons de ware is.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 8

Aristoteles over de mens als plichtsgebonden gemeenschapswezen

Om intelligent te handelen is er meer nodig dan intelligent zijn.
Dostojewski

Inleiding

De volgende drie hoofdstukken zien zich voor de taak gesteld om de aristotelische visie op de mens als sociaal wezen uiteen te zetten. Volgens deze zienswijze zijn de intellectualiteit en sociabiliteit in de mens geïntegreerd. Hij is een politiek-annex-sociaal wezen. Niet Vrijheid maar Verplichting is van het grootste belang. Niet wat men voor zichzelf wil of waar men zelf zin in heeft, maar dat wat goed is voor de verschillende gemeenschappen waarin men is ingebed is van belang.

Om deze natuurlijke binding met de gemeenschappen te kunnen begrijpen zullen we eerst een beter beeld moeten verkrijgen van wat in de klassieke constellatie een gemeenschap is. In het onderhavige hoofdstuk zullen we derhalve nagaan wat de klassieke denker verstaat onder dit begrip gemeenschap (κοινωνία). Daarbij zullen we ons licht werpen op de verschillende (natuurlijke) gemeenschapsvormen die volgens de peripateticus bestaan en van belang zijn om zich langs de weg van de karakterdeugden en plichten als mens te ontwikkelen. Welke gemeenschapsvormen zijn goed, welke minder? Op welke gronden wordt dit bepaald? Wie dient de gemeenschap te leiden?

8.1 De mens als gemeenschapswezen.

Bij ons modernen rijst bij het lezen van de ethische traktaten van Aristoteles mogelijk de gedachte dat de klassieke denker een ethiek voorstaat waarin de enkeling op zichzelf het centrum van het universum is. Niets is minder waar. In de ethische werken neemt de filosoof inderdaad het perspectief van de enkeling als vertrekpunt, indachtig de vraag hoe hij dient te leven. Doch hierbij veronderstelt hij dat de mens feitelijk, en als geïndiceerd vanuit zijn natuurlijk Ideaal, ingebed is in een gemeenschap (κοινωνία):

"De mens is een politiek wezen (πολιτικὸν ζῷον) en van nature bestemd samen te leven."[463]

De mens is, zo luidt de stellingname, een wezen dat buiten een gemeenschap niet tot zijn recht kan komen. Dit aspect aan hem maakt hem vanuit zijn dierlijke, voelende en strevende zielslaag behoeftig aan het samenzijn. Dit maakt dat Aristoteles aangeeft dat een mens die alleen en solitair leeft, is als:

"…een alleen opgerukt schaakstuk in het schaakspel".[464]

463 *NE* 1169b19-20 πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός; 1253a2 ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον; 1278b19 φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν.
464 *Politica* 1253a3-5

In die solitaire toestand is hij reddeloos verloren. Hij is dan een wezen dat zijn (geestelijke) bestemming niet kan vinden:

"Wie… een solitair leven leidt of geen kinderen heeft, kan toch moeilijk gelukkig zijn…"[465]

Daarom geldt dat:

"… gelukkige mensen ernaar verlangen hun dagen samen door te brengen, een solitair leven past hun allerminst."

Voor de klassieke denker is het zonneklaar, een wezen dat van nature zonder gemeenschap, dus alleen en op zichzelf, kan gedijen, kan onmogelijk mens zijn. Zulk een wezen moet ofwel bovenmenselijk zijn, een God, ofwel ondermenselijk, een bruut beest verstoken van het kuddedier aspect en van de gift van de Rede.[466]

8.2 De mens als politiek wezen

De frase ζῷον πολιτικὸν (politiek wezen) is door Aristoteles gemunt. Het is een gevleugelde uitspraak geworden die in het Latijn als *'animal sociale'* is doorgegeven, dus als 'sociaal wezen' of 'gemeenschapswezen'.

De oorspronkelijke *zoön politikon* (politiek wezen) notie is qua intentie echter specifieker en in extensie omvattender dan het concept 'gemeenschapswezen'. Het begrip 'politiek wezen' behelst immers niet alleen de gedachte dat de mens een gemeenschaps- of kuddedier is (ἀγελαῖον ζῷον). Dit zou slechts het dierlijk-sociale component in zijn verlangens en behoeften signaleren. Het begrip 'politiek wezen' scherpt dit algemene dierlijke verlangen aan en heft het op tot iets wat daarnaast een geestelijk-rationele component bezit. Dit concept probeert aan te geven dat dit sociale instinct, eenmaal welbegrepen, zich niet zomaar richt op de eerste beste vorm van samenzijn, maar specifiek op de hoogste, meest volmaakte en meest omvattende gemeenschap, die van de politieke gemeenschap. Dit *zoön politikon* denkbeeld duidt er dus op dat de mens van nature, vanuit zijn *telos*, geroepen is om in de stadstaat, oftewel polis, te leven.

8.3 De gemeenschappen in het algemeen

Een groep mensen die toevallig tegelijkertijd naar het theater gaat vormt geen gemeenschap. Om van een gemeenschap te spreken in de klassieke zin is er een diepere waardenoriëntatie en binding nodig. Wanneer de klassieke denker spreekt over gemeenschappen, dan doelt hij daarmee op waardengemeenschappen. Dus

465 *NE* 1099b4-6
466 *Politica* 1253a5, 1253a29

op groepen mensen die zich gebonden achten, en een gezamenlijk geheel vormen, omdat zij in hun voorstelling samen marcheren naar hetzelfde waardendoel. Een gelijke waardenoriëntatie is dus nodig, die ertoe leidt dat mensen zich gebonden achten, en jegens elkander verplicht voelen, doordat zij dezelfde levensbeschouwelijke doelen, morele regels en publieke verplichtingen delen.

Wij zullen het beeld dat de filosoof voor ogen heeft uittekenen, beginnend met de kleinste en meest instinctieve gemeenschapsvormen. Van daaruit zoeken we onze weg naar de meest omvangrijke alsmede complexere gemeenschapsvormen. Zo zullen wij achtereenvolgens de man-vrouw betrekking tegenkomen, die zich verenigt tot dat van het echtpaar. Waaruit vervolgens het gezin en de ouder-kind relatie voortkomen. Voor de klassieke denker is in dit kader ook de natuurlijke gemeenschap tussen meester en slaaf van belang. Het samengaan van deze drie gemeenschappen resulteert in dat van het huishouden. Wanneer meerdere huishoudens zich verenigen ontstaat de nog complexere gemeenschap van het dorp. Tenslotte geraken we met het samengaan van dorpen bij de natuurlijke boven- en buitengrens van al deze kleinere gemeenschapsvormen, de stadstaat.

Zoals het dorp een samengaan is van meerdere huishoudens -en dus geen vervanger is van het huishouden-, zo geldt ook voor de stadstaat dat deze de huishoudens en dorpen niet vervangt, doch deze in een groter en kwalitatief bezien ander gemeenschapskader plaatst. De eerdere en kleinere gemeenschapsvormen behouden daarbij hun integriteit en eigen werkingssfeer. De taken welke buiten deze kleinere natuurlijke kringen op stadstatelijk niveau beter vervuld kunnen worden dienen overgeheveld te worden. Dit altijd met het oog op het algemeen belang. Alle overige taken niet. Aristoteles is derhalve voorstander van het subsidiariteitsbeginsel. De klassieke gemeenschapsvormen bestaan dus uit concentrische cirkels die elkaar insluiten vanuit de subsidiariteitsgedachte.

Dit laatste maakt de klassieke gemeenschapsopvatting overigens ook anders dan de romantisch-moderne gemeenschapsopvattingen die totalitair van aard zijn. Of men hierbij denkt aan de nationalistische varianten als de nazistische of fascistische dan wel aan de communistische is om het even. De moderne-romantische totalitaire gemeenschapsvormen ontstaan namelijk als beweging vanuit en tegen de leegte die de atomair-individualistische, marktachtige en materialistische ideeën van de verlichting achterlaten. Het verlangen naar warmte, verbinding en een individu-overstijgend ideaal wordt in die staatsvormen beantwoord door de allesbepalende staat die alle individuen in zich bergt en zodoende verheft tot iets groters dan hij als individu op zichzelf is. Het probleem is dat zulk een romantische staatsgemeenschap volgens de klassieke visie slechts een schijngemeenschap is omdat de individuele mensen onderling geen gemeenschap hebben in de zin van de genoemde concentrische cirkels. Elk atomair individu heeft in de romantisch-moderne vorm eigenlijk slechts een relatie met de staat.

De lijn in de ontwikkelingsgang van de klassieke gemeenschappen is duidelijk. Deze begint bij de kleinere gemeenschappen, die sterk biologisch georiënteerd zijn rondom de behoeften van het lichaam en de vegetatieve alsmede dierlijke zielslaag en vloeit voorts richting de grotere verbanden waarin meer ruimte, tijd en faciliteiten vrijkomen ter wille van de ontwikkeling van de geest. In de stadstaat bereikt de mens tenslotte die gemeenschapsvorm waarin dit doel van de geestelijke voleinding voor het eerst volledig tot realisatie kan komen.[467] Het ontologisch hogere ideaal van de geest dat centraal staat in de stadstaat, vouwt zich in zekere zin dus terug op alle kleinere verbanden en doorgloeit hen met dit ultieme doel van de geestesontplooiing. Derhalve zijn in de ideale toestand ook het gezin, het huishouden en het dorp, voor zover binnen hun bereik mogelijk, mede gericht op het faciliteren van de geestelijke veredeling.

8.4 Het huishouden (οἰκονομία)

De politieke sfeer bestaat voor Aristoteles niet uit ontbedde individuen, doch uit concrete personen die ingebed zijn in, en samen met hun echtgenote leidinggeven aan, concrete huishoudens met kinderen en werkers.[468] Het eerste dat tijdens de expositie van de natuurlijke gemeenschapsvormen in de *Politica* in het oog springt is dat de klassieke denker -anders dan wij eigentijds gewend zijn- niet begint bij de gedachte dat de stadstaat bestaat uit vrije, gelijke en onafhankelijke individuen die zich slechts middels een contract aan elkaar kunnen binden. De filosoof reveleert:

"Iedere stadstaat bestaat uit huishoudens."[469]

Deze pennenstreek is veelzeggend. Het impliceert dat de grootste en hoogste gemeenschap, die van de polis, niet zonder meer voorgesteld kan worden als bestaande uit atomaire individuen. Vanuit het klassieke perspectief bestaat de staat dus uit gemeenschappen.[470] Elke burger is een heer des huizes. Het zijn die huishoudens tezamen die in werkelijkheid, voorbij de formele grenzen van de politieke sfeer, het robuuste lichaam van de stadstaat uitmaken.[471]

Volgens de peripateticus bestaat een huishouden van nature uit zowel vrije als onvrije mensen. Een goed huishouden is namelijk een cluster van nog kleinere betrekkingen. De Griek denkt hierbij aan de gemeenschap tussen echtgenoot en

467 Een soortgelijke verschuiving die wij eerder hebben kunnen ontwaren in de wording van de enkeling. Bij wie van nature ook eerst het lichaam en daarna de geest zich kan ontwikkelen. De parallellie tussen de enkeling en de stadstaat is bij Aristoteles in navolging van zijn leermeester Plato dus ook impliciet aanwezig.
468 Zie ook *Politica* 1260b11-18
469 *Politica* 1252b2
470 We zullen later nochtans zien dat ook de klassieke denker vanuit een bepaald perspectief onderkent dat vrije en gelijke burgers de stadstaat constitueren.
471 *Politica* 1278b37-1279a5

echtgenote, meester/werkgever (despoot) en slaaf/werknemer (onvrije) alsmede ouder en kind.[472] En elk van deze verhoudingen kent van nature een eigen ideale gezagsstructuur, waarover later meer.

Voor elk van de drie constituerende verhoudingen doet opgeld dat zij zich in beginsel in de greep van hun vegetatieve en dierlijke behoeftes bevinden. Wat het huishouden in beginsel kenmerkt is dus de gerichtheid op de noodzakelijkheden van het leven en de dagdagelijkse benodigdheden.[473] Ook de bezigheid van de bezitsvorming -een activiteit die zich richt op de noodzakelijkheden- wordt door Aristoteles geschaard onder deze banier.[474] De productieprocessen (de economie) zijn in zijn tijd immers nog niet of nauwelijks geëmancipeerd van het huishouden (*oikonomia*).

Tegelijkertijd zien we ook dat het huishouden een belangrijke geestelijk-sociale pedagogische functie vervult. Het huishouden is een socialiseringsinstrument. Het is de gemeenschapssfeer waarin het kind met liefde, zorg en disciplinering tot wasdom wordt gebracht teneinde de voor hem weggelegde natuurlijke rollen te kunnen vervullen in de verschillende gemeenschappen. Het huishouden is dus de sfeer waarin de mens voor het eerst gesocialiseerd wordt. Oftewel zich qua gewoontes en karakter leert aanpassen aan het leven met anderen.

Zodra wij echter verder kijken dan de onmiddellijke verlangens vanuit de plantaardige en dierlijke zielslaag, wordt al snel inzichtelijk dat in het huishouden onvoldoende in huis is om de hoogste geestelijke roeping van de mens te vervullen. De middelen ontbreken om naast de lichamelijke ook de geestelijke toppen te bereiken. In die zin wijst het huishouden van nature boven zichzelf uit naar de hogere en meeromvattende gemeenschap.

8.4.1 Man-vrouwverhouding

De eerste gemeenschapsvorm die de filosoof bespreekt als element van het huishouden is die van het huwelijk. Deze natuurlijke gemeenschapsvorm vindt plaats tussen man en vrouw. Het onderscheid tussen man en vrouw is biologisch van aard. Interessant is dat de peripateticus observeert dat de gemeenschap tussen man en vrouw in beginsel vooral is ingegeven vanuit het instinct, en niet zozeer vanuit een bewuste keuze.[475] Het verlangen hiertoe in de mens zou zelfs sterker zijn dan het algemene kuddedier-instinct in de mens.[476]

We mogen, me dunkt, aannemen dat de filosoof hier niet bedoelt te zeggen dat de instinctieve aantrekking tot het andere geslacht impulsief van aard moet blijven,

472 *Politica* 1252b8, 1259a37-40
473 *Politica* 1252b14
474 *Politica* 1252b18; 1256a1-38; 1256b27-30; Hier komt ons gebruik van het woord 'economie' vandaan. Bij ons verwijst de term naar de sfeer van de productie en de markt van vrije en gelijke individuen. Het woord heeft echter in de oorspronkelijke betekenis te maken met de bezitvorming in het huishouden om te voorzien in de noodzakelijkheden van het huishouden.
475 *Politica* 1252a30, *NE* 1162a18-34
476 *NE* 1162a18-20

maar dat deze lichamelijke aantrekkingskracht vanuit de rede dient te worden bijgestuurd. Het culturele en gepolijste product van de lusten en instincten is dan ook het overgeleverde instituut van het huwelijk.

Achter de natuurlijke verschillen tussen man en vrouw en achter hun sterke natuurlijke seksuele drang en aantrekkingskracht, alsmede de noodzaak hiertoe vanuit het oogpunt van de voortplanting, schuilt volgens de klassieke denker evident een *telos*. Een natuurlijk(e) (be)doel(ing).

Deze eerste elementaire gemeenschapsvorm maakt ook concreet inzichtelijk dat gemeenschappen ontstaan omwille van iets waardevols dat zonder het samenkomen niet te verwerkelijken is. Daarom is het geheel van een gemeenschap meer dan elk der delen. Voor Aristoteles is het dus zonneklaar dat het natuurlijke doel van deze gemeenschap de voortplanting is.[477]

Het is ook zo dat juist de verschillen tussen de delen, zoals tussen man en vrouw, de gemeenschap weldadig maakt[478]:

"Zij helpen elkaar dus door ieder het hunne tot de gemeenschap bij te dragen. Daarom verenigt de vriendschap (philia) naar wij aannemen het nuttige en het aangename. Maar zij kan ook gebaseerd zijn op voortreffelijkheid, als beide partners rechtschapen zijn. Man en vrouw hebben namelijk een eigen voortreffelijkheid, en de voortreffelijkheid van de ene partner zal een bron van vreugde zijn voor de andere." [479]

Dit citaat maakt duidelijk dat Aristoteles verschillende natuurlijke eigenschappen onderkent in man en vrouw. En zodoende ook verschillende natuurlijke taken en voortreffelijkheden voor hen ziet weggelegd.[480] Elders legt hij in elk geval uit dat de meer specifieke taak van de man in het huishouden dat van de bezitsverwerving is. En die van de vrouw de zorg om het behoud van het gezin.[481] Dit denkbeeld dat aan verschillende rollen verschillende idealen van voortreffelijkheid beantwoorden is overigens een algemeen aristotelisch uitgangspunt.[482]

---

477 *NE* 1162a18-34

478 *Politica* 1252b1-5, *NE* 1162a23-25

479 *NE* 1162a24-28

480 We zien dat het begrip Vriendschap of Liefde (*philia*) ook in deze kleine gemeenschapsvorm van het huwelijk van grote betekenis is.

481 *Politica* 1277b25

482 *Politica* 1277b23. Elk heeft, zo proclameert de filosoof, zijn toepasselijke soort van Matigheid, Moed en Rechtvaardigheid. Hetgeen duidelijk blijkt, zo stelt hij, wanneer we bedenken dat een man die de ideale dapperheid van de vrouw belichaamt, qua man alsnog als lafaard te boek zal staan. Want, een voortreffelijkheid is een karaktereigenschap die maakt dat men zich van de eigen (natuurlijke) taken voortreffelijk weet te kwijten. In dit licht is ook de vraag naar de juiste gezagsverhoudingen relevant. Bij deze vraag naar de juiste hiërarchie binnen het huishouden wordt immers zichtbaar dat de deugden, zo stelt de filosoof, die behoren bij hen die geleid worden en dienen te gehoorzamen, van een meer passieve, dus andere soort zijn dan de voortreffelijkheden die behoren bij de leidinggevende functies, zoals dat van vader, de heer des huizes of de staatsman. De leidinggevende personen dienen over de klassieke karakterdeugden en de prudentie in de volste zin te beschikken, gelet op hun grote verantwoordelijkheden. De aanleg en competentie tot zulke grote zaken schept een grotere plicht en verantwoordelijkheid (*Politica* 1260a15-1261a10).

In de huwelijksbetrekking is de man, volgens de klassieke visie, van nature beslissend als de stemmen staken.[483] Aristoteles onderstreept desalniettemin het egalitaire karakter tussen man en vrouw in het huwelijk door het als een aristocratie of *politeia* voor te stellen.[484] Het punt dat hij hiermee tracht te maken is dat de huwelijksbetrekking, in vergelijking tot andere gemeenschapsvormen, zoals we zullen zien, overwegend egalitair is. Deze betrekkelijke gelijkheid tussen man en vrouw vloeit voort, zegt de denker elders, uit het feit dat man en vrouw beide deelhebben aan het beraadslagend vermogen (τὸ βουλευτικόν). Beide zijn in het bezit van het vermogen van de Rede en kunnen dus praktisch inzicht aanwenden om hun huishouden aan te sturen. De man treedt weliswaar naar buiten als hoofd van het huishouden, maar houdt zich daarbinnen meer specifiek bezig met het aansturen van de bezitsverwerving. Daar waar de vrouw de overige huishoudelijke taken op zich neemt en achter de schermen van groot belang is voor het optreden van haar man.[485]

Indien wij deze klassieke voorstelling in zijn geheel in ogenschouw nemen dan lijkt de ideale verhouding tussen de echtgenoten die van een dyadische-aristocratische aard te zijn. Eén waarin man en vrouw elkaars zienswijzen serieus nemen en op respectvolle wijze, als min of meer gelijken, met elkaar in beraad gaan. Hierbij in acht nemend dat elk ook vanuit zijn eigen kwaliteiten, rol, ervaring en voortreffelijkheid een eigen terrein van deskundigheid heeft.[486] Men dient ervoor te waken, aldus Aristoteles, dat de man *niet* heer en meester wil zijn over alles in het huishouden.

---

483 *Politica* 1254b14. Het is van belang om voor ogen te houden dat de klassieke blik kijkt vanuit algemeenheden en daardoor abstraheert van verschijnselen als individuele afwijkingen, uitzonderingen en bijzonderheden. Zo blijven algemene en wezenlijke verschillen tussen man en vrouw gehandhaafd niettegenstaande zonderlinge concrete verschijnselen die dit tegenspreken.

484 Opmerkelijk voor ons, modernen, is echter dat de klassieke denker in de *Politica* onmiddellijk hieraan toevoegt dat deze vorm van echtelijk gezag gelijkt op het gezag binnen de burgerlijke samenleving (πολιτικῶς). Dit is interessant omdat het kenmerk van het burgerlijk gezag is dat vrije en gelijke burgers om de beurt over elkaar heersen. Aristoteles gewaagt echter uitdrukkelijk dat het beurtelings leiden in het huwelijk geen plaats heeft. In de *Nicomachische Ethiek* en in de *Eudemische Ethiek* noemt hij deze gezagsverhouding tussen man en vrouw aristocratisch (*NE* 1160b33-1161a3, 1161a23). In een aristocratische betrekking heersen de besten (*NE* 1160b33-1161a3).

485 De vrouw is in haar eigen domein het beste en dient daarom op die terreinen het hoogste gezag te voeren. De man dient zich in haar domein vooral naar haar te schikken. Beide leiden dus op die complementaire wijze het huishouden als een dyadische aristocratie. Zij laten zich daarbij niet leiden door hun particuliere belangen. Nee, het belang van de samenkomst is leidend. Want zij behoren in zekere zin niet meer zichzelf toe, doch veeleer het huishouden als geheel. Dat de man het huishouden naar buiten toe vertegenwoordigt lijkt te zijn ingegeven door het feit dat de vrouw al geoccupeerd is met de taken en de zorg om het huishouden. Bovendien lijkt dit volgens de filosoof mede teruggevoerd te kunnen worden op dat de vrouw niet zo beslissend (ἄκυρον) is van nature als de man (*Politica* 1260a13). Wetende dat Aristoteles niet denkt in termen van macht en kracht, maar in termen van algemene kwalitatieve eigenschappen, lijkt hij hier te berde te brengen dat de vrouw in het algemeen, in vergelijking tot de man in het algemeen, een meer weifelende houding aanneemt. En dus meer moeite heeft om moeilijke knopen door te hakken. Iets dat zich niet goed zou laten verenigen met activiteiten in de politieke sfeer.

486 Daar waar een patstelling blijkt te ontstaan tussen man en vrouw bij moeilijke en belangrijke beslissingen in het huishouden als geheel, waarin onderling beraad geen definitieve uitkomst lijkt te bieden, blijkt de man vanwege zijn natuurlijke geestdrift aangewezen om doortastend en beslissend te zijn met het oog op hun algemeen belang.

Dan verwordt de gezagsrelatie in het huwelijk van een goede aristocratische tot een slechte oligarchische.[487]

8.4.2 Ouder-kindrelatie

We hebben zojuist gezien dat de voornaamste reden dat de huwelijksgemeenschap ontstaat de verwekking is. Het streven om een gelijkenis van zichzelf te maken en deze na te laten is volgens de klassieke denker een natuurlijk verlangen dat door plant en dier wordt gedeeld. Vanuit een diep kosmisch verlangen om deelachtig te worden aan het eeuwige, wil het vergankelijke zich door de verwekking handhaven.[488]

Dit betekent echter ook dat deze instinctieve en biologische weg van de verwekking zorgt voor een natuurlijke uitbreiding van de huwelijksgemeenschap. Want er ontstaat een nieuwe relatie, die tussen ouder en kind. De zelfliefde en de liefde voor het eigene[489] zorgt daarbij van nature voor een diepgevoelde band in de liefde voor het kind. En voor een verantwoordelijkheidsgevoel alsmede een plichtsbesef om zorg te dragen voor de kwetsbare vrucht die is voortgebracht in de huwelijksgemeenschap:

"De liefde van ouders voor hun kinderen en van kinderen voor hun ouders is kennelijk een natuurlijk gegeven, niet alleen bij mensen, maar ook bij vogels en de meeste andere dieren."[490]

Op een natuurlijke wijze ontstaat een juiste hiërarchische gezagsrelatie tussen ouder en kind.[491] Een vader of ouder geeft zijn kind het leven, zegt Aristoteles, en zorgt voor zijn voeding en opvoeding.[492] Daar het oudere en volwassene van nature beter in staat is tot inzicht, is het ook beter in staat om te leiden.[493] Bij het kind is het beraadslagend vermogen immers nog niet volgroeid.[494] Dit maakt

487 *NE* 1160b33-1161a3

488 *Politica* 1252a28-30, *De Anima* 415a25-415b1. Alleen wanneer man en vrouw gemeenschap hebben kan de vrucht hiertoe ontstaan. Het kind vormt tegelijkertijd een bezegeling en versteviging van de huwelijksband. Het is immers een gemeenschappelijk vrucht. En wat gemeenschappelijk is, wat significant is en wordt gedeeld, bindt mensen (*NE* 1162a28-30). Interessant is dat de liefde van de ouders naar de kinderen groter is dan de liefde van de kinderen voor de ouders. Datgene waaruit iets voortkomt heeft simpelweg meer lief dan hetgeen dat is voortgebracht. Moeders hebben dan ook meer lief dan vaders stelt Aristoteles (*NE* 1161b22-29). En kinderen hebben hun ouders lief uit dankbaarheid en vanwege het ontzag van hun superioriteit (*NE* 11625-8).

489 Aristoteles bestrijdt mede op grond van het voorgaande het door Plato geschetste communistische ideaal waarin vrouw en kind worden gedeeld door de gehele gemeenschap. Daarin zou namelijk het individuele *mijn*, dat wil zeggen de natuurlijke affectie die uitgaat voor het particuliere alsmede de speciale verantwoordelijkheid die dit van nature met zich brengt, onvoldoende op waarde zijn geschat. Plato zou in zijn verlangen naar een zo groot mogelijke eendracht in de staat onvoldoende oog hebben gehad voor het natuurlijk goede dat de eigenheid van de ouder-kind relatie met zich brengt (*Politica* 1262a1-14, 1263b1).

490 *NE* 1155a16-20

491 *Politica* 1259b11

492 *NE* 1161a15-2-

493 *Politica* 1259b4

494 *Politica* 1260a14

volgens de klassieke denker dat het natuurlijke en gepaste gezag van een ouder over het kind gelijkt op de monarchale vorm.[495]

In elk geval staat voor Aristoteles vast dat de bijzondere verantwoordelijkheid van ouders voor de zorg en opvoeding van hun kinderen een natuurlijke taak is die van ontzaglijk belang is voor de politieke gemeenschap.[496] Mede ook omdat kinderen de volgende generatie vrije burgers en invloedrijke moeders zijn:

"De helft van de vrije mensen zijn vrouwen, en uit de kinderen groeien de mensen die deelnemen aan het staatsbestel."[497]

Dit laatste knoopt aan bij de gedachte dat het huishouden, als gezegd, de eerste sfeer van socialisering is.[498]

Wil het huishouden echter in deze verheven taak slagen, zal het op zijn minst ook goed moeten zorgen voor de noodzakelijkheden van het huishouden. En zo komen we bij de volgende betrekking.

8.4.3 Meester-slaafverhouding

Voor ons modernen leidt de betrekking tussen meester (δεσπότης) en dienaar/slaaf (δοῦλος) nogal tot ongemak. Met name wanneer wij voor het eerst kennismaken met passages waarin Aristoteles deze gemeenschapsvorm op luchthartige wijze uiteenzet. Intellectueel dwingt deze ervaring ons tot nadere overpeinzing. Voor de klassieke denker betreft de meester-dienaar/slaaf betrekking een natuurlijke gemeenschapsvorm met een bijzonder soort van gezag. Deze gemeenschapsvorm vindt zijn doelmatigheid, als gezegd, in de huishoudelijke taak van het voorzien in de noodzakelijkheden. De functie van de dienaar/slaaf is dus een onderdeel van de verwerving van het huishoudelijk bezit.[499]

Een belangrijke kanttekening hierbij is dat streven naar geld en bezitsverwerving een gebonden activiteit is. Gebonden aan de natuurlijke doelstelling van het huishouden. Bezitsverwerving is er immers om te kunnen voorzien in de middelen die het goede leven mogelijk maken; al het meerdere is zinloos.[500] Het huishouden

495 *NE* 1161a12-23. Het koninklijk gezag is daarom in eerste instantie te vinden bij de verwekker van de hoofden der huishoudens in een dorp. Hetgeen ook de reden zou zijn dat de eerste steden in beginsel koninklijk bestuurd werden (*Politica* 1252b20).

496 Aristoteles gaat hier uitgebreid op in als we aankomen in de laatste paragrafen van boek X van de *NE*. Deze socialiseringstaak is zo belangrijk voor de gehele politieke gemeenschap dat de contouren van de opvoeding in de beste staatsvorm vanuit het politieke domein dienen te worden geschetst. Men zou de *Nicomachische Ethiek*, waarvan sinds de oudheid al werd beweerd dat Aristoteles deze had samengesteld voor de vorming van zijn zoon Nicomachus, ook kunnen lezen als een opvoedkundig relaas.

497 *Politica* 1260a20

498 Als deze daarin faalt en niet het (ideale) gezag ondersteunt van de (beste en schitterendste) staatsvorm dan is dit een recept voor tweedracht. De toekomstige stabiliteit van de politieke gemeenschap hangt dus voor het leeuwendeel af van de socialisatierol in het huishouden.

499 *Politica* 1252b24-25, 1258a1-5

500 *Politica* 1256b31-34, 1257b30-35, 1258a1-5; 1258a17-19. Aristoteles maakt een onderscheid tussen een natuurlijke bezitvorming die begrensd is met het oog op de het goede leven van de leden van het huishouden, respectievelijk een vorm die mede door de introductie van geld grenzeloos is geworden (*Politica* 1258a40-1258b3).

mag bij het vergaren van bezit, het menselijk welzijn en de vorming van het karakter van haar leden dus nimmer uit het oog verliezen. Dat zijn immers de natuurlijke doelen. De goede vorming van haar mensen, zo proclameert de filosoof zelfs, is de ware rijkdom van het huishouden.[501]

Laten we weer terugkomen bij de rol van de slaaf/dienaar met betrekking tot de bezitsvorming. Bezitsverwerving impliceert dat er iets wordt geproduceerd. Voor productie zijn echter instrumenten en productiemiddelen benodigd. Dit is dus ook hoe de slaaf/dienaar in beeld komt.[502] Aristoteles stelt namelijk dat zowel bezielde als onbezielde productiemiddelen een deel uitmaken van het huishoudelijk/oikonomisch bezit. De slaaf is zulk een bezield hulp/productiemiddel.[503]

Kijkende door de lens van de hiërarchie, lijkt hij te willen zeggen, zien we dat er grote verschillen bestaan wat betreft geestelijke en lichamelijke gaven tussen mensen. En vanuit die verschillen wordt het klassieke idee geboren dat het voor sommigen voordeliger is om geleid te worden door mensen die prudent(er) zijn.[504] Want zij die van nature over aanzienlijk minder vermogen tot inzicht beschikken, zullen vanuit de autonomie alleen maar chaos creëren in het leven, ook vooral voor zichzelf. Autonomie en gelijke vrijheid is dan eerder schadelijk voor dat type mens. Dit soort mensen hebben van nature (beter) niet de beschikkingsmacht over zichzelf.[505]

De meester, die tevens de heer des huizes is, is daarentegen, gelet op zijn vermogen tot prudentie, in staat orde en welvaart te creëren in zijn huishouden. Aangezien de meester goed gebruik kan maken van productiekracht die de intellectueel en anderszins minder begaafdere bezit, kunnen beide voordeel halen uit deze hiërarchische verhouding.[506] De gedachte is dus, zoals bij elke vorm van gemeenschap, dat de leden beter af zijn als zij hun krachten en doelen bundelen op een hiërarchisch gestructureerde wijze in een gemeenschapsvorm[507]:

---

501 *Politica* 1259b18-20

502 Hierbij mag niet onvermeld blijven dat Aristoteles ook te berde brengt dat de dienaar/slaaf niet zozeer een hulpmiddel is voor het vervaardigen van producten (οὐ ποίησις), zoals een weefspoel een stuk kleding oplevert, maar het handelend leven dient (ὁ δὲ βίος πρᾶξις). Het leven dus waarin de geestelijke waarden in handelingen tot uitdrukking komen en zelf het doel vormen (*Politica* 1254a5-10). De slaaf is dus uiteindelijk een hulpmiddel bij hogere activiteiten. Hoe valt dit laatste te rijmen met de gedachte dat de meester-slaaf betrekking er is om te voorzien in de noodzakelijkheden? Een mogelijke oplossing voor deze ogenschijnlijke ongerijmdheid is dat de meester-slaaf relatie het huishouden dient te voorzien in de noodzakelijkheden. Alleen zijn die noodzakelijkheden uiteindelijk geen doel op zichzelf in het huishouden, maar ondergeschikt aan het doel van het goede geestelijke leven dat daardoor voor de vrije mensen in dat huishouden mogelijk wordt. Zie ook *Politica* 1278b35-36.

503 Waarbij wij echter niet dienen te denken dat de slaaf op hetzelfde niveau komt te staan als de dieren waarover het huishouden beschikt. Slaven zijn mensen en hebben deel aan de Rede, zegt Aristoteles. Niet zozeer in actieve zin maar door te luisteren naar iemand met Rede. De natuurlijke slaaf blijft in de visie van de klassieke denker dus categorisch boven de dieren staan. *Politica* 1254a28; 1254b24.

504 *Politica* 1255b35 De gedachte is dat de slaaf mens is en dus vanuit zijn wezen deelheeft aan de Rede. Hij bezit dus ook in deze klassieke visie meer dan alleen de eigenschap dat hij bruikbaar is.

505 *Politica* 1254a5-15 ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει

506 *Politica* 12524a19-25, 1277a33

507 *Politica* 1254a1

"…deel en geheel hebben net als lichaam en ziel eenzelfde belang en een slaaf is een soort deel van zijn meester…Vandaar dat meester en slaaf als zij van nature hiervoor zijn bestemd een gemeenschappelijk belang en vriendschap (philia) hebben."[508]

In het zuiverste water van de natuurlijke gemeenschapsvormen zijn zij dus altijd gebaseerd op een gezamenlijk belang dat over en weer natuurlijke verplichtingen[509] en zodoende een saamhorigheid schept. De meester dient, als gezegd, verstandig, getemperd en rechtvaardig leiding te geven, daar waar de slaaf/dienaar dient te luisteren en te zorgen dat hij niet door luiheid en een gebrek aan discipline verzaakt in de uitvoering van zijn taken.[510] Als beiden hun taken en verplichtingen naar behoren vervullen, dan ontstaat dus vanzelf een vriendschapsband (*philia*).[511]

8.5 Het dorp

We zagen dat het huishouden een gemeenschap is van verschillende kleinere relaties. Ook verschillende huishoudens blijken op hun beurt samen te komen in de meer omvattende gemeenschapsvorm van het dorp (κώμη). Qua gezagsstructuur volgt het dorp van nature het huishouden. Daar waar binnen huishoudens de heer des huizes naar buiten toe een zeker koninklijk gezag geniet, zo geldt ook voor het dorp het monarchale gezag.[512]

De reden omwille waarvan het dorp ontstaat is de arbeidsdeling en specialisatie. Het huishouden wist al enigermate te voorzien in de dagelijkse behoeften, maar het dorp maakt het mogelijk om hier beter en efficiënter in te voorzien. Het zorgt er tegelijkertijd voor dat er aandacht en tijd komt voor meer dan alleen de dagelijkse behoeften. Dus voor de geestelijke behoeften die verder reiken dan de meest noodzakelijke vereisten.

Met het dorp wordt de geestelijke zelfgenoegzaamheid echter nog steeds niet bereikt. Ook hier vindt de mens nog steeds niet voldoende vrije tijd, en evenmin voldoende instituten en praktijken, waarmee hij zich volop kan wijden aan de geestelijke ontvouwing. Hij komt nog steeds onvoldoende los van de zorg voor de noodzakelijkheden. Het dorp loopt dus, evenzo als het huishouden, tegen de grenzen aan van haar natuurlijke kunnen.

---

508 *Politica* 1255b10-16

509 *Politica* 1260a1 Het woord 'verplichting' gebruik ik om de zinsnede: 'ποιήσει τῶν προσηκόντων' te vertalen. Wat letterlijk zoiets betekent als doen wat behoort/past bij de positie.

510 *Politica* 1260a15-20, 1260a35

511 *Politica* 1260a40. Bijzonder is dat Aristoteles in de *NE* lijkt te ontkennen dat er strikgenomen sprake kan zijn van recht en vriendschap tussen meester en slaaf. Want tussen werktuig en persoon is geen vriendschap of recht mogelijk. Hij expliciteert dit vervolgens door aan te geven dat dit geldt voor zover de slaaf/dienaar een werktuig/slaaf is. Maar voor zover hij mens is, is dit wel mogelijk. Het blijkt dus een semantische nuance te zijn. Daar elke slaaf een mens is, is dus ook met elke slaaf vriendschap mogelijk. Hij voegt er dan aan toe dat elk mens qua menszijn in een rechtvaardigheidsbetrekking staat (*NE* 1161a31-1161b10).

512 *Politica* 1252b15-23

Het dorp wijst zo, langs de weg van haar beperkingen, boven zichzelf uit naar een wijdere gemeenschap. Dat is de gemeenschap die een samenstelling is van dorpen. De peripateticus doelt hiermee op de stadstaat. De stadstaat/polis is een samenkomen waarin voor het eerst alles in huis is voor de volledige geestelijke ontplooiing.

8.6 Verenigingen en Vrienden

Een sterk gemeenschapsleven herbergt verenigingen (*philiai*), zoals gilden die gericht zijn op financieel gewin, stadsdelen (wijken), stammen en religieuze verenigingen en wat men waarschijnlijk zo niet meer kan bedenken met betrekking tot sport, spel en de kunsten.[513]

In dit kader mogen we ook de vriendschap niet onbesproken laten. Vriendschap (*philia*)[514] is volgens Aristoteles een waardevol goed. Het is een relatie die ontstaat tussen personen vanuit een soort karakterhouding.[515] Hij omschrijft het daarom zelfs als de grootste van alle uitwendige goeden:[516]

"Om gelukkig te zijn zal een mens dus voortreffelijke vrienden nodig hebben."[517]

Alsmede:

"Zonder vrienden zou niemand willen leven, ook al bezat hij alle andere goeden."[518]

De leerling van Plato ontwaart ook in dit menselijk verschijnsel van de vriendschap een glijdende schaal van een eersterangs manifestatie naar verwaterde varianten.[519] De ideale vriendschap bevat alle mooie elementen, zoals dat er gelijkheid bestaat op grond van deugd[520], men wederzijds liefheeft omwille van het goede en voor-

513 *NE* 1160a1-1160a30, *EE* 1241b25-26

514 *Philia* heeft verschillende betekenissen die een vocaal punt delen. *Philia* in de zin van vriendschap is dus uiteraard nauw verwant aan de betekenis Liefde. Vriendschap is echter een nauwer en meer afgebakend concept dan de meer algemene notie van de Liefde. Ook tussen vrienden bevindt zich immers Liefde, maar dat geldt voor alle vormen van gemeenschap. Dus ook voor die tussen man en vrouw, ouder en kind, burgers onderling en wat dies meer zij. Deze wijdere notie van de Liefde zullen wij later nader belichten. Hier gaat het om *philia* in de striktere zin van vriendschap. De klassieke denker lijkt echter bij tijd en wijle gemakkelijk van de ene betekenis naar de andere te springen.

515 *NE* 1555a3-4, 1155a29, 1157b30, 1169b11-20

516 *NE* 1169b10

517 *NE* 1170b19

518 *NE* 1555a5-6, zie ook 1169b20-23, 1170a1-15

519 NE 1157a31-33 καὶ πρώτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ᾽ ὁμοιότητα.

520 *NE* 1556b7-8 κατ᾽ ἀρετὴν ὁμοίων; Elders zegt Aristoteles: *"Men zegt immers dat vriendschap een gelijkheid is; en deze kenmerken vindt men in de vriendschap tussen goede mensen" NE* 1157b36. En *"Gelijkheid of het hebben van een gelijke aard is vriendschap en dat geldt vooral voor de gelijke aard van hen die elkaars gelijken zijn op het punt van voortreffelijkheid"* (*NE* 1159b3-5). Er bestaan ook vriendschappen waarbij de een superieur is aan de ander, zoals die tussen vader en kind of leraar en leerling. Daar kan alleen een zekere verhoudingsgewijze gelijkheid gerealiseerd worden. Dit zijn volgens Aristoteles echter niet vriendschappen in de volste zin

treffelijke karakter van de ander; elkaar ook wederzijds het goede toewenst omwille van de ander zelf; oftewel de ander ziet als een tweede ik[521], zelfs wedijvert om elkaar goed te doen en daarbij de goede eigenschappen van elkaar overneemt[522], de ander opzoekt als levensgezel[523] om in vertrouwelijkheid omgang te hebben, vreugde en pijn innig te delen en diepgaande gesprekken te voeren[524]; welke ingrediënten tezamen volgens de filosoof vanzelf ook vreugde in elkaars gezelschap, natuurlijke genietingen en voordeel met zich meebrengen.[525] Een goed en voortreffelijk mens kan echter vanwege de aandacht, tijd en de overige vereisten niet veel van zulke vriendschappen onderhouden. Men mag dus blij zijn met een paar van dergelijke vrienden.[526]

De klassieke denker onderscheidt naast deze ware deugdvriendschap, als gezegd, ook de verwaterde varianten. Die komen in de alledaagse werkelijkheid echter meer voor. Want de mooiste en voortreffelijkste vormen zijn moeilijk te realiseren en zijn dus zeldzamer. Hij ziet bij die verwaterde vormen een tweetal typen. De vriendschappen die gebaseerd zijn op plezier en genot[527], onderscheidenlijk die gestoeld zijn op de netwerkgedachte en het voordeel.[528] Deze beide verwaterde varianten delen de primitieve eigenschap dat men de ander niet zozeer liefheeft omwille van zijn karakter en hemzelf, maar vanwege zijn eigenschappen die tot voordeel strekken of genot opwekken. De persoon van de vriend zelf is daarbij dus in zekere zin bijkomstig.[529]

Wat vanuit het voorgaande mag doordringen is dat zowel het verenigingsleven als de vriendschap natuurlijke vormen van gemeenschap zijn, die elk hun eigen verplichtingen met zich brengen voor de mens als gemeenschapswezen. Eens temeer is duidelijk dat wij volgens Aristoteles van nature gebonden en ingebedde wezens zijn.

Met de hiervoor besproken gemeenschappen hebben we een beter beeld verkregen van het sociale dier. Dit is echter nog geen volledige voorstelling van het

van het woord. De zoon heeft dan ook een ander soort vriendschap met vader dan de vader met zijn zoon. Aan elk komt iets anders toe. Vriendschap in de volste zin veronderstelt echter een zekere aritmetische gelijkheid (*NE* 1158b1-30). Bij vriendschap in de zuiverste zin staat dus een striktere gelijkheid centraal, terwijl bij de andere vormen verhoudingsgewijze en evenredige gelijkheid centraal staat (*NE* 1158b30-35, 1163b32-1164a3). Zie ook *NE* 1162a35-1162b5

521 *NE* 1170b7-8

522 *NE* 1162b8, 1172a14

523 *NE* 1171b30-1172a15

524 *NE* 1170b10-12, 1171a6

525 *NE* 1555b30-1156a5, 1156b6-1157a35, 1157b7-9, 1157b25-30, 1158a9, 1159a33-35,

526 *NE* 1158a12, 1171a3, 1171a15-21

527 *NE* 1556a31-1156b6

528 *NE* 1556a25-31

529 *NE* 1556a11. We zouden wellicht kunnen stellen dat het bestaan van deze afgewaterde vriendschapsvormen een soort hommage is van de ondeugdzame mens aan de deugdvriendschap. Verdorven mensen reiken immers ook naar de ware, doch voor hen ongrijpbare vriendschap waarin de ander tijd met hen doorbrengt, meeleeft, goed en betrouwbaar is. Kortom, waarin de ander alle sociale karakterdeugden tegenover hen belichaamt. Die ware vriendschap blijkt voor hen echter onbereikbaar omdat vriendschap een spiegel is.

politieke wezen. Pas als wij de politieke gemeenschap ook mede in ogenschouw nemen zullen de mozaïeksteentjes der gemeenschappen een afgerond geheel uitbeelden.

8.7 De polis: de meest natuurlijke habitat van de *zoön politikon*

De stadstaat, oftewel polis, is wat Aristoteles de voleindigde gemeenschapsvorm (κοινωνία τέλειος) noemt.[530] In zijn ogen is zij het hoogste en meest ultieme doel (*telos*) van de gemeenschapsvormen. Zij sluit al die eerdere meer instinctief gegroeide gemeenschapsvormen in als voorstadia van haar eigen ontvouwing. Want in haar wordt de zelfgenoegzaamheid van de mens pas bereikt.

"Een polis is een gemeenschap van families en dorpen die delen in een volledig vervuld en zelfgenoegzaam bestaan."[531]

Eerder zagen we al dat het denkbeeld van de mens als politiek wezen de notie van de mens als sociaal wezen impliceert. Thans begrijpen wij beter waarom. Het zijn van een politiek wezen vloeit voort uit het sociale verlangen om samen te leven. Maar dat sociale verlangen wordt, omdat de mens naast sociaal ook rationeel is, pas ten volste vervuld in de polis. Daar is pas alles in huis om de sociaal-rationele Vorm volledig te doen ontluiken.

De stadstaat, zegt Aristoteles, ontstaat weliswaar -evenzo als al die eerdere gemeenschapsvormen- omwille van de benodigdheden van het leven, doch uiteindelijk is het ware natuurlijke doel en de vereiste zelfgenoegzaamheid te vinden in de realisatie van het goede leven (εὖ ζῆν).[532] In deze teleologische en ontologische zin is de stadstaat dus van nature eerder dan de kleinere gemeenschapsvormen. De kleinere gemeenschappen zijn er immers van nature omwille van de zelfgenoegzaamheid. En die wordt pas bereikt in de stadstaat. Alleen de polis kan immers, als gezegd, voorzien in wat nodig is voor de vlucht van de geestelijke rijping.[533]

De veelstemmigheid in kwaliteiten van mensen, de variatie door vergaande arbeidsdeling, maken het geheel van de stadstaat nogal complex, maar creëert daardoor voor de intellectuelere klasse ook de mogelijkheid om zich vrije tijd te verschaffen. Die vrije tijd is vervolgens nodig om tot geestelijke rijping te komen. Het complexe en veelzijdige geheel van de stadstaat vraagt dus om de nodige sturing, regels en handhaving.

530 *Politica* 1275b22, 1276a1-3, 1333a38-1333b6
531 *Politica* 1281a1
532 *Politica* 1252b27-31, 1325a23-25
533 *Politica* 1269a35

Het besturen van de stadstaat is daarbij eveneens een activiteit die volgens de stichter van het Lyceum in de geestelijke roeping (*telos)* van de mens valt. Het is een deelaspect van de hoogste praktische geestelijke rijping. Dit is de reden dat de mannelijke hoofden van de huishoudens van nature ook bijeen horen te komen als vrijen en gelijken in de politieke sfeer, teneinde de complexe politieke gemeenschap in goede banen te leiden. Zij dienen het abstracte ideaal van het algemeen belang door hun politieke beraadslagingen en activiteiten concreter gestalte te geven:

"Wat een polis is, is een gemeenschap van gelijken met het oog op het best mogelijke leven."[534]

Het goede leven is het leven waarbij de mens zijn ziel ontplooit in het licht van de redelijkheid en sociabiliteit, zo hebben we gezien. Volgens Aristoteles bestaat het menselijk geluk dus voornamelijk uit (praktisch en theoretisch) inzicht en (sociale) voortreffelijkheid van karakter.[535] Dit natuurlijke doel van de enkeling is uiteraard ook het doel dat de ideale wetgever voor ogen heeft voor zijn politieke gemeenschap. Een stadstaat is dus zelf ook pas voortreffelijk als haar burgers en inwoners de voor hun bereikbare voortreffelijkheden eigen maken.[536]

"De taak van een goede wetgever is voor ogen te houden hoe een staat…en iedere andere gemeenschap deel kan hebben aan een goed leven en het voor hen bereikbare welbevinden."[537]

Eerder in deel I hebben wij al opgemerkt dat het goede leven in de volste zin des woords slechts voor de beteren is weggelegd. Alleen zij kunnen een voortreffelijk mens en burger in de volste zin worden.[538] Hoe hoger men komt in de hiërarchische orde, hoe meer men zich aan de absolute deugden en deugdplichten dient te houden. In andere woorden, hoe hoger men in de orde staat hoe minder vrij men is om te doen waar men zin in heeft. De van nature zwaarste eisen en plichten gelden voor de hiërarchisch hoogstgeplaatste.

8.7.1 De (beste) stadstaat in het algemeen

Het voorgaande doet de vraag rijzen wie tot de klasse van de hooggeplaatsten en heersers behoren. Het antwoord laat zich generiek raden. Want het antwoord is in

534 *Politica* 1328a36

535 *Politica* 1323a13-21, 1328a37-40 ἀρετῆς καὶ φρονήσεως. In de *Politica* hanteert Aristoteles de *phronesis* in de brede Platoonse zin van het woord. Reden dat vorsers als Werner Jaeger hebben gemeend dat de *Politica* een vroeger werk is dan de *Nicomachische Ethiek*.

536 *Politica* 1323b30-37, 1328b35-40, 1329a22-26

537 *Politica* 1325a69-10

538 *Politica* 1273a34. Ook hier wordt een hiërarchie in status zichtbaar. De vrije man staat boven de slaaf. De vrije man die deelneemt aan hogere activiteiten, zoals dat van het politieke bestuur waarin gerechtigheid en wijs beleid centraal staat op zijn beurt weer hoger dan de vrije man. In hoofdstuk 2 hebben we bovendien gezien dat het contemplatieve leven hoger staat dan het praktische leven.

principe voor de polisgemeenschap hetzelfde als voor de kleinere gemeenschappen en voor al het samengestelde -incluis de ziel, zoals we gezien hebben-. De besten, dat wil zeggen de meest prudenten en deugdzamen van karakter dienen te heersen -zoals de rede dient te heersen in de ziel-.[539] Zij kunnen er immers als beste voor zorgen dat in de stadstaat de randvoorwaarden voor de voortreffelijkheid optimaal geregeld zijn.

De beste stadstaat is dus die welke door goede wetgevers een leven van voortreffelijkheid mogelijk maakt voor de burgers, en daartoe ook beschikt over de benodigde voorzieningen.[540] De wetgever dient er deswege ook voor te zorgen dat in de heersende cultuur voortreffelijkheid van karakter en intellect in het hoogste aanzien staan.[541] Deze grootse aspiraties vereisen een geestelijke vorming van de burgers. Eén die maakt dat burgers op zinvolle en voortreffelijke wijze invulling kunnen geven aan hun vrije tijd alsmede komen te beschikken over de kwaliteiten die nodig zijn om het gemenebest te leiden. Het leveren van die geestelijke vorming is derhalve een der voornaamste taken van de stadstaat. En uiteraard ook van de kleinere gemeenschappen, die als het ware de organen vormen van de stadstaat.

De (beste en meest natuurlijke) polis mag, bezien vanuit dit pedagogisch oogpunt, nogal verregaande eisen stellen aan haar burgers. En heeft dus ook het recht om zich in verregaande mate te mengen in hun levens. Zo bezien betreft de (beste) stadstaat nogal een "illiberale" staatsvorm. Tegelijkertijd vereist de rijping van de geest echter een zekere burgerlijke vrijheidsmarge om bewuste en vrije keuzes te kunnen maken. Burgers dienen ook in zekere zin vrij te zijn om te kunnen contempleren, maar ook om zich in het handelen en delibereren over wat goed en rechtvaardig is voortreffelijk te kunnen ontwikkelen. Een zekere (formele en culturele) vrijheid is dus eveneens onontbeerlijk.

8.7.2 De staatsvorm

Vrijwel geen enkele bestaande politieke gemeenschap zal het ideaal van de polis waarschijnlijk ooit bereiken. Altijd zal er wel sprake zijn van insluipsels, ofschoon het ideaal volgens de wijsgeer ook niet absoluut onmogelijk is. Veel randvoorwaarden dienen daarvoor fortuinlijk uit te vallen. Niet alleen wat betreft de capaciteiten en aanleg van de ingezetenen der stadstaat, maar ook wat betreft de locatie, het klimaat, de natuurlijke bronnen en omvang ervan. Omdat dit zulk een hoog ideaal betreft kan men bij een feitelijke beschrijving van de bestaande stadstaten vele tekortkomingen constateren.

Niet elke staatsvorm heeft het juiste ideaal voor ogen. Want elk wordt inbeslaggenomen door zijn eigen gebrekkige visie op wat waardevol en significant is.[542]

539 *Politica* 1273b5-6
540 *Politica* 1323b40-1324a4
541 *Politica* 1273b1, 1333b38-39
542 Zo zijn sommige staatsvormen vooral in de ban van de begeerten en de bezitsverwerving, handel alsmede het schadebeginsel. Andere zijn in de greep van een vuur tot militaire dominantie en roem.

Laten we voordat we deze lijn verder uitzetten, eerst nog kort terugkeren tot de kern van wat het betekent om van een gemeenschap te spreken. Een gemeenschap ontstaat, zo hebben we gezien, daar waar een veelheid aan verschillende mensen een voorstelling delen dat zij tezamen een eenheid vormen. De kern van een gemeenschap bestaat dus ook uit eenzelfde mentaliteit, oftewel een gezamenlijke voorstelling van wat waardevol en significant is.

Dit idee van een mentaliteit tracht Aristoteles te vatten onder zijn begrip *politeia* (πολιτεία); hetgeen wij veelal vertalen met 'staatsvorm', 'constitutie', 'regime' of 'staatsinrichting'.[543] De staatsvorm is derhalve breder dan het staatsrechtelijke aspect waaraan wij denken wanneer we het hebben over een constitutie. Het bestaat in de kern uit een samenhangende en gedeelde set aan uitdrukkelijke alsmede veelal ongearticuleerde culturele waarden, doelen, principes en idealen. De staatsvorm, deze gezamenlijke blik, is dus ook de bron van waaruit ongeschreven als geschreven normen, en de daarmee samenhangende sentimenten in een samenleving en staatsinrichting voortvloeien:

"*De staatsvorm is een zekere ordening van de inwoners van de polis.*"[544]

De staatsvorm is de orde scheppende grondtoon. Als een staatsvorm zich dus eenmaal stevig vast heeft gezet, dan zijn haar waarden, principes, gezagsvorm en neigingen ook diep genesteld in de culturele haarvaten van die samenleving. De identiteit en het karakter van de staat volgen uit deze geest.[545]

8.7.3 De zes staatsvormen

Als we terugkeren naar de bespiegelingen omtrent de bestaande staatsvormen, dan dienen we in te zien dat elk ervan terug te voeren is op een staalkaart van een zestal kleuren. In volgorde van de beste naar de slechtste staatsvorm beschrijft Aristoteles de (I) monarchie (μοναρχία), (II) aristocratie (ἀριστοκρατία), (III) burgergemeenschap (πολιτεία), (IV) democratie (δημοκρατία), (V) oligarchie (ὀλιγαρχία) en (VI) tirannie (τυραννίς). Elk type staatsvorm brengt vanuit zijn

Aristoteles geeft de Spartanen als voorbeeld van zulk een regime. Zij weten zich te handhaven zo lang er oorlog is, maar bleken vervolgens niet in staat om om te gaan met leven in vrede en vrijheid. Dit omdat zij niet geleerd hadden welke activiteiten te ontplooien in vrije tijd (*Politica* 1334a5-11). Terwijl weer anderen erop uit zijn om welvaart te vergaren voor zichzelf en hun kleine groep rijken (oligarchie), of juist voor de grote meerderheid van armen (democratie). Waarbij zij het algemeen belang van de gemeenschap uit het oog verliezen. Uiteraard kunnen de tirannieke personen niet ontbreken. Dat zijn die mensen die zich vanuit een streven naar persoonlijke dominantie verlustigen op het vestigen van een tirannie (*Politica* 1324a5-14, 1325b1-10). In de menselijke werkelijkheid vinden we dus uiteenlopende staatstypen terug die in het bezit zijn van eigen neigingen en karaktertrekken en met allerhande corresponderende visies omtrent wat significant en rechtvaardig is.

543 *Politica* 1289ba15-18, 1290a10-14

544 *Politica* 1274b39 ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις

545 *Politica* 1276b1-5 *"Want als de polis inderdaad een soort gemeenschap is, en wel een gemeenschap in staatsvorm (politeia) tussen burgers, dan zou men kunnen denken dat als de staatsvorm verandert…het tot gevolg heeft dat ook de polis dan niet meer dezelfde is.'*

eigen visie grondprincipes voort die een eigen kijk verschaffen op de (natuurlijke) Rechtvaardigheid, het gepaste gezag en de doelen van de samenleving. In elk type doen zich uiteraard ook weer ondersoorten voor die op hiërarchische wijze geschakeerd zijn. Dus in werkelijkheid is ook de ene democratie beter dan de andere.[546]

Hoe komt Aristoteles tot deze zes staatsvormen? Dat is te verklaren als wij zowel het kwantitatieve als het kwalitatieve aspect hierbij betrekken. Het hoogste gezag kan kwantitatief gezien in handen zijn van één persoon, een aantal of een grotere meerderheid. Op het kwalitatief spectrum kan elk van deze overwegend goed of slecht zijn. De goede staatsvormen dienen het algemeen belang, daar waar de slechte varianten het eigenbelang van de regerende klasse vooropstellen.[547]

De goede staatsvormen zijn (I) de monarchie, waarbij het gezag bij één beste persoon ligt. (II) De aristocratie wanneer zij bij een aantal besten gelegen is. (III) En de burgergemeenschap/*politeia*[548] als het gezag in handen is van een meerderheid van eensgezinde en stabiele burgers.[549] Elk van deze goede staatsvormen heeft zijn slechte evenknie. In volgorde van kwaad naar erger, (IV) de democratie (meerderheid van armen) tegenover de burgergemeenschap, (V) de oligarchie (klein aantal rijken) tegenover de aristocratie alsmede (VI) de tirannie als tegenvoeter van de monarchie.

De klassieke denker ziet een duidelijke rangorde. De beste van deze staatsvormen is het natuurlijke ideaal zelve.[550] Volgens Aristoteles is dit (I) de monarchie. Het doel van de monarch, zegt de filosoof, is namelijk dat wat nobel en edel is te verwerkelijken.[551] Dat is echter ook het doel van de staatsvorm die hij (II) aristocratie noemt.[552] In de laatste genieten de besten *(aristoi*) immers het gezag en oefenen dit uit om het beste uit de gemeenschap en de stadstaat te halen.[553] De bestuursambten worden daarin derhalve ook toebedeeld op grond van persoonlijke voortreffelijkheid en verdienste.[554] Voortreffelijkheid in competenties is daarbij het enige criterium van superioriteit dat overeenkomstig het natuurlijke ideaal gelding heeft.[555]

---

546 Interessant is ontologisch gezien de vraag welke vorm van de democratie het zuiverste water laat zien. Is de hoogste vorm die waarin contrapunten zijn opgenomen tegenover de kenmerkende democratische neigingen van de vrijheid en gelijkheid? Of is het die vorm waarin die democratische principes ten volste manifest zijn? Volgens de klassieke visie is het eerste het geval.
547 *Politica* 1279a17-22, 1279a23-33, 1279b5-10, 1289a25-30, 1298a33-1298b13
548 *Politica* 1289a40-1289b11
549 *Politica* 1279a23-1279b5, 1288a33 De burgergemeenschap, in het Grieks *politeia*, draagt in het Grieks verwarrend genoeg dus dezelfde naam als het genus. Reden voor ons om te proberen vooral het woord 'burgergemeenschap' te gebruiken.
550 *Politica* 1331b7-9
551 *Politica* 1311a5-8
552 *Politica* 1278a22
553 *Politica* 1279a36
554 *Politica* 1294b9-10
555 *Politica* 1288a23-30

Deze korte schets van de aristocratie doet bij ons echter de vraag rijzen wat het verschil tussen de monarchie en aristocratie wezenlijk is.[556] Het antwoord van Aristoteles is, als we weer eens door zijn weifelingen en ogenschijnlijke strijdigheden heen kijken, dat de monarchie en aristocratie in de kern hetzelfde zijn.[557] De beste staatsvorm in de volste zin (τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς) kan dus zowel de gedaante van een monarchie als een aristocratie aannemen.[558] Het zal in de praktijk, stelt de filosoof, echter eerder een aristocratie zijn omdat er tussen de besten zelden een blinkende Avondster opkomt die alle anderen zodanig doet verbleken dat zonneklaar is dat hij de monarch moet zijn.[559] In elk geval vormt de geest van deze beide natuurlijke en beste staatsvormen, de ware monarchie of aristocratie, de natuurlijke maat (μέτρον) en het ideaal waarmee de overige staatsvormen de maat genomen dient te worden.[560]

De burgergemeenschap, die Aristoteles ook wel de timocratie noemt, staat van de afwijkende staatsvormen nog het dichtst bij het ideaal.[561] Zij is ondanks haar

556 *Politica* 1286b5

557 *Politica* 1289a30-35, 1293b1-7, 1310b1-2, 1310b31-35, 1313a5. Aristoteles geeft in deze passage aan dat zulke koningschappen in vroegere tijden ontstonden. In zijn eigen tijd echter niet meer omdat er meer mensen zouden zijn met gelijke goede kwaliteiten. Zulk gezag wordt daarom niet meer vrijwillig geaccepteerd. Hetgeen volgens de filosoof een voorwaarde is voor het ware koningschap. Ofschoon Aristoteles enerzijds lijkt aan te geven dat als een karakter herrijst die ver boven de overige besten uitstijgt -als een god boven de mens- de monarchie de gepaste en absoluut beste staatsvorm is, laat hij op andere momenten weten dat de aristocratie beter is. Omdat iemand die alleen heerst toch eerder een fout lijkt te kunnen maken onder invloed van emoties (*Politica* 1286a32-1286b8). Bovendien zouden twee goede mensen toch beter zijn dan één (*Politica* 1287b10-14).

558 *Politica* 1284a12, 1284b25-34, 1288a16-40

559 De meest schoongelokte staatsvorm, of het nu *in concreto* een monarchie of aristocratie betreft, is waartoe al die kleinere gemeenschappen vanuit hun oorsprong intenderen en waartoe zij -ingebed in de vorm van de staat- van nature bestemd zijn. Dit natuurlijke ideaal kan echter alleen gerealiseerd worden indien, als gezegd, aan alle voorzieningen, zoals het klimaat, vruchtbaarheid van grond, het aantal burgers, de aanleg en capaciteiten van burgers, de ligging en de omvang van het grondgebied op ideale wijze is voldaan. De geestelijke *nurture* voorwaarden dienen daarentegen door de wetgever vervuld te worden door het vervaardigen van stralende wetten die de verheffing der zielen tot de kroonsteen van het culturele hooggewelf maken. Al deze *nature* en *nurture* vereisten bevinden zich derhalve altoos in de baan van ditzelfde ideaal. Deze schilderachtigste polis heeft dus zijn eigen strikte en ideale maatstaf. Het is een hoog en begrensd Idee die vele en alle ideale omstandigheden in zich draagt. Zo is de klassieke stellingname dat de polis niet groter mag zijn dan nodig is voor het menselijk welzijn de natuurlijke maat wat betreft de omvang van de stadstaat (*Politica* 1326b8, 1326b23-25). Bestaande staten worden in werkelijkheid echter gedreven uit machtswellust of angst. Welke strevingen hen drijven tot verdere groei. Een groei die maakt dat staten groter, log, inefficiënt alsmede onoverzichtelijk worden. En hierdoor een nog grotere en inefficiëntere ambtenarij moeten optuigen om de reeds bestaande onoverzichtelijkheid en inefficiëntie tegen te gaan. Een te grote omvang heeft dus negatieve gevolgen, waarvan in elk geval één is dat burgers elkaar niet of onvoldoende kennen. Met als gevolg dat zich daardoor tussen hen niet de saamhorigheid nestelt die in een kleinere stadstaat mogelijk is. Burgers kunnen bovendien minder goed beoordelen aan wie -op grond van karakter en verdienste- de hoogste staatsambten toekomen. Zo schiet de stadstaat, simpelweg door haar neiging te groot te worden, het eigen natuurlijke doel voorbij (*Politica* 1326a13-17, 1326a27-1326b7, 1326b15). Aristoteles heeft hierbij het Babylonische rijk in gedachte. Een samenleving die te groot werd, anders dan de Griekse stadstaten (1276a30). Dit zijn redenen die maken dat de schitterendste stadstaat nimmer heel groot kan zijn.

560 *Politica* 1326a30-40

561 Interessant is dat Aristoteles deze staatsvorm in de *NE* zowel de burgergemeenschap als de timocratie (heerschappij van de eer) noemt (*NE* 1160a34-35,1160b18). Hij geeft aan dat dit regime berust op vermogen en census. Eenieder op wie de census van toepassing is wordt gezien als gelijk. Zo komt in de timocratie

tekortkomingen namelijk terdege gericht op het algemeen belang.[562] Een teken hiervan is volgens de klassieke denker dat het volk de burgergemeenschap uit vrije wil trouw blijft. Zoiets doet zich volgens de klassieke denker alleen voor als een volk inziet dat het algemeen belang gediend wordt.[563] Hij noemt de burgergemeenschap zelfs het meest haalbare ideaal voor vele bestaande staatsvormen.

Ondanks deze degelijke kwaliteiten van de burgergemeenschap is zij een staatsvorm die volgens hem vaak over het hoofd wordt gezien. Reden hiervoor is dat het een mengvorm betreft van twee van de meest voorkomende staatsvormen, namelijk de democratie en oligarchie.[564] De burgergemeenschap is in haar kern derhalve een gemengd regime. Het algemeen belang wordt daarin immers gerealiseerd door een middenweg of mengvorm te vinden tussen de grote groep armen (die in de democratie heersen) en de kleine groep rijken (die in een oligarchie ten troon zitten), door een sterke middenklasse te creëren tussen de twee. De burgergemeenschap zorgt zodoende tevens voor een groter gevoel van saamhorigheid (*philia*) en gemeenschapsgevoel (*koinonia*).[565] Want hoe minder scherp de tegenstellingen zijn[566], hoe meer eendracht zich manifesteert.[567]

---

een meerderheid (van de middenklasse) aan de macht (*NE* 1160b19). Dit laatste is echter ook het kenmerk van de oligarchie. Helaas legt de filosoof dit niet verder uit, doch kennelijk zit hij hier op een soortgelijk spoor als zijn leermeester Plato. Die in de timocratie in contrast tot een oligarchie immers nog veel goeds zag. Daarin heerst immers het aanzien dat nog enigszins gekoppeld is aan de voortreffelijkheid en verdienste. De zucht naar geldt welt daarin vooral nog op vanuit het streven naar aanzien. En niet zozeer omwille van het vervullen van de vele kwalitatief gelijkwaardig geachte begeerten, zoals in een oligarchie en democratie het geval zou zijn. De laatste twee laten immers de verdienste en voortreffelijkheid als criterium vallen (*NE* 1160b14).

562 *Politica* 1293b22-29, 1295a32-34

563 *Politica* 1272b30-32

564 Overigens omschrijft Aristoteles in boek II van de *Politica* ook nog een ander soort gemengd regime, die hij later dus niet opneemt in zijn lijst van zes staatsvormen. Hij beschrijft de staatsvorm van Carthago als een gemengd regime die eigenschappen vertoont van een monarchie, aristocratie, oligarchie en democratie, waardoor het gemengde stelsel als geheel aristocratischer aandoet dan de burgergemeenschap (*Politica* 1272b24-1273b25).

565 *Politica* 1295b23-25

566 Winst voor de een lijkt een verlies voor de ander. Het gevaar vanuit deze nulsomspel-benadering en factievorming wordt goed zichtbaar zodra één van de twee facties onevenredig veel macht verkrijgt *(Politica* 1295b10-11, 1295b29-31, 1297a1014). Een burgeroorlog ligt dan op de loer. De burgergemeenschap kan dit gevaar van disharmonie echter voorkomen door tot een (a) vermenging te komen van principes uit de beide staatsvormen, waardoor zowel rijk als arm effectief deel kan hebben aan het regeren (*Politica* 1294b3-14, 1295b2, 1297a15-1297b13). Aristoteles pleit hierbij voor een zekere spreiding van ambten en een beperking van machten omdat machtsconcentratie zijns inziens corrumperend werkt in het nadeel van het algemeen belang (*Politica* 1308b12-13). Anderzijds kan zij het gevaar voorkomen (b) door het vestigen van een sterke middenklasse die de scherpe tegenstellingen van die beide uiterste klassen wegneemt. Een robuuste middenklasse wordt in dat geval dominant genoeg gemaakt om het overwicht van een van de extreme klassen op te heffen *(Politica* 1295bb35-40, 1308b30). Bij een geslaagde burgergemeenschappelijke mix van de beide staatsvormen wordt het door een massa aan strijdige karaktertrekken zelfs moeilijk om te beoordelen of de staatsvorm een democratie of oligarchie is (*Politica* 1294b35). De middenklasse vormt in dat geval een meerderheid, hetgeen gelet op het voorgaande weldadig is met het oog op de stabiliteit en duurzaamheid van het geheel (*Politica* 1265b27-29, 1296a10-20, 1296b35-41).

567 *Politica* 1295b26-28; Zodanig eensgezind dat alle drie de klassen, dus de rijken, middenklasse en armlastigen, geen andere staatsvorm boven de eigen staatsvorm van de burgergemeenschap verkiezen (*Politica* 1294b39). Burgertwist en opstand zijn daarom ver te zoeken daarin (*Politica* 1296a9). De burgergemeenschap is zelfs stabieler dan de ideale staatsvorm, zegt Aristoteles, omdat in de aristocratie

De overige drie staatsvormen, de democratie, oligarchie en tirannie bevinden zich verder op de neerwaartse schaal. De democratie is van de afwijkende vormen de minst slechte. Grondprincipes van de democratie zijn de Vrijheid en Gelijkheid.[568] Dit hangt samen met het ultieme doel in de democratische staatsvorm: het kunnen leven zoals men zelf wil. De gedachte is dat deze vorm van vrijheid de goede tegenhanger is van het grootst mogelijke horrorscenario, het leven van de onvrije slaaf die een meester boven zich heeft. De slaaf heeft iemand boven zich, krijgt bevelen en kan niet doen waar hij zelf zin in heeft.[569] Daarom bezingt men de gelijkheid, vrijheid en autonomie. Vanuit deze gedachtegangen is de democratie een staatsvorm die kan rekenen op veel draagvlak:

"De steun voor een dergelijke staatsinrichting zal natuurlijk groot zijn, want de meeste mensen vinden het prettiger ordeloos te leven dan gedisciplineerd."[570]

Het laat zich uitwijzen dat de democratische mens, die gesteld is op zijn persoonlijke vrijheid en gelijkheid, zich niet wenst te laten (be)sturen of regeren. Hij wil het liefst niemand boven zich. Zo stuit hij vanuit het verlangen naar Vrijheid op het hevige verlangen naar Gelijkheid.[571] Vrijheid op de voet van gelijkheid is, als gezegd, het democratische ideaal.[572]

De voorstelling van de (natuurlijke) rechtvaardigheid wordt dan ook ingekleurd vanuit de beginselen van de gelijke vrijheid. Het doorslaggevende criterium in de democratie is daardoor de consensus op grond van kwantitatieve aantallen. Want als eenieder die vrij is ook als gelijk dient te worden aangemerkt, dan kan men niet anders dan stemmen tellen om te bezien wat gedaan moet worden.

De kwalitatieve graadmeters van de beste en ideale staatsvorm staan haaks op de democratische principes. In de aristocratische staatsvorm worden immers (kwalitatieve) ongelijkheid en hiërarchische verschillen verondersteld tussen hoog en laag, goed en slecht, edel en verdorven.[573] Dergelijke kwalitatieve onderscheidingen worden echter steeds problematischer en ongepaster in een landschap waarin het gelijkheidsaxioma dwingt om eenieder als gelijke te aanschouwen.[574]

---

ook altijd opstand op de loer ligt vanuit de vele mensen die uitgesloten zijn van de staatsambten. Terwijl in de burgergemeenschap grote macht ligt bij een breder volk dat tot de middenklasse behoort en daardoor meer mensen tevredengesteld zijn (*Politica* 1307a15-20). Zonder een stevige middenklasse slingert de pendule echter door revoluties en opstanden heen en weer tussen een heerschappij van de vele onbemiddelden en de weinig rijken (*Politica* 1296a1-7, 1296b4-5).

568 *Politica* 1279b19, 1280a5, 1290b18, 1301a25-31, 1317b1

569 *Politica* 1317b15

570 *Politica* 1319b33-34

571 *Politica* 1317b18-20

572 *Politica* 1317b19 τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον

573 *Politica* 1317b5-8

574 *Politica* 1275b1-4 Met deze staatsvormen en vormen van gezag hangt ook de heersende voorstelling van burgerschap samen. Voor de antieke denker is de zienswijze die hoort bij de beste staatsvorm de ware

De democratische constellatie dringt de kwalitatieve graadmeters van de competentie, voortreffelijkheid en verdienste daarom vanzelf naar de achtergrond.[575]

Gevolg hiervan is volgens de filosoof dat in een democratie de klasse die in kwaliteiten als opvoeding, afkomst en rijkdom tekortkomt, de meerderheid vormt en dus zowel staatsrechtelijk als cultureel het bewind voert.[576] Deze massamens wordt doorslaggevend.[577] De sterke neiging tot een culturele hegemonie van de massa en kwantiteit boven de kwaliteit maakt de democratie tot een der slechte staatsvormen.[578]

Thans hebben we alle staatsvormen belicht. En hiermee hebben we de polis en alle andere natuurlijke gemeenschapsvormen bekeken.

---

maatstaf. Het kan dus zo zijn dat een persoon die feitelijk als burger wordt aangemerkt in een democratie, dit volgens de natuurlijke maatstaf niet is (*Politica* 1275b34-1276a5). Aristoteles stelt namelijk dat de natuurlijke kern van de burgerschap gelegen is in een terechte aanspraak op deelname aan het beraadslagen (βουλεύεσθαι), beslissen, uitoefenen van gezag (μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς) alsmede het spreken van recht (δικάζειν) in de gemeenschap. Zij die niet het vermogen en de gave hiertoe bezitten kunnen zich derhalve naar de ware maatstaf geen burger noemen (*Politica* 1275a23, 1275a33, 1275b19,1278a39). Het gevolg van dit inzicht is dat in de beste staatsvorm vrije mensen, zoals handwerkers, landbouwers, marktkooplui en dagloners -anders dan in de democratische conceptie- geen burger zijn. Dat een polis uit verschillende klassen bestaat is volgens Aristoteles evident (*Politica* 1329a40-1329b5). De handwerkers, landbouwers, marktkooplui en dagloners vormen dus weliswaar een klasse die een noodzakelijk element vormen van de polis, maar zij zijn geen deel van de klasse die deelneemt in het ultieme doel van de voortreffelijkheid en burgerschap (*Politica* 1328a21-35). Aristoteles maakt overigens een onderscheid tussen een zestal functies of taken die verwezenlijkt dienen te worden binnen de polis wil deze zelfgenoegzaam zijn. Voedselproductie, werktuigproductie, handhaving/wapens, rijkdom, omgang met het goddelijke en het recht. Elk van deze activiteiten is dus noodzakelijk. Maar dit betekent niet dat zij die deze activiteiten vervullen ook burger zijn. In de beste staat zijn, als gezegd, enkel zij burgers die dienen te voorzien in de handhaving van het recht en zij die het rechtssysteem ontwikkelen (*Politica* 1328b3-22). In een andere passage spreekt Aristoteles weliswaar over een achttal soortgelijke functies, maar komt de conclusie op hetzelfde neer (1290b38-1291a40).

575 Een mogelijk voordeel van de democratie is dat de deugden en inzichten die fragmentarisch verspreid zijn over de velen samen kunnen komen, zodat uit het geheel toch voldoende inzicht en competentie boven komt drijven om de boel stabiel te houden (*Politica* 1280a40-1281b10, 1282a40, 1286a26-31). Het gevaar bestaat echter dat de democraten niet alleen als groep, maar ook als democratische individuen tot de hoge staats- en ereambten toegelaten willen worden. En dan zal zich onrecht manifesteren wegens hun middelmaat en gebrek aan individuele deugd (*Politica* 1280b25-30). Dit is de reden dat wetgevers als Solon volgens Aristoteles de meerderheid van het volk wel in vergaderingen de bestuurders lieten kiezen, maar hen niet hebben toegestaan individueel ambten te bekleden, waardoor men qua staatsvorm meer richting een *politeia* is verschoven (*Politica* 1280b33-35).

576 *Politica* 129622-27

577 *Politica* 1317b11-12

578 Interessant is echter, als gezegd, dat zich in elk der staatsvormen, dus ook in de democratische, hogere en lagere vormen mogelijk zijn *(Politica* 1289b12-13). Op dit spectrum vinden we aan het beste uiteinde een variant van de democratie die grenst aan de burgergemeenschap. Het is de taak van iedere goede staatsman zijn eigen staatsvorm in de praktijk naar het praktisch hoogst mogelijke niveau te tillen (*Politica* 1289a5-8, 1289b23). Daarom zal een democratische staatsman, door een sterkere en grotere middenstand te creëren en door het accent -tegen de instincten van de democratie in- te leggen op de (kwalitatieve) voortreffelijkheid, de democratische staatsvorm proberen om te buigen in de richting van een burgergemeenschap. De meest gezonde democratieën, zegt Aristoteles, gelijken daarom op burgermaatschappijen (*Politica* 1302a14-16).

Conclusie

Aristoteles ziet de mens als een sociaal wezen, meer specifiek, als een politiek wezen. Hetgeen betekent dat hij alleen tot zijn natuurlijke zelfontvouwing kan komen indien hij ingebed is in verschillende natuurlijke gemeenschapsvormen. In het onderhavige hoofdstuk, het eerste van het sociale beeltenis drieluik, hebben we ons daarom geconcentreerd op wat volgens de klassieke denker een gemeenschap is en wat de natuurlijke gemeenschapsvormen *in optima forma* zijn.

We hebben de gemeenschapsvorm van het huishouden, en de wezenlijke relaties waaruit deze bestaat, zoals die van de man-vrouw, ouder-kind, meester-dienaar, bekeken. We hebben voorts gezien dat dorpsgemeenschappen, verenigingen en vriendschappen van groot belang zijn in het goede leven. Al deze gemeenschapsvormen bleken op te gaan in de meest omvattende gemeenschapsvorm van de stadstaat.

De stadstaat heeft de realisatie van het goede leven van haar burgers als doel. Het leven waarin de mens zijn volle potentie kan verwezenlijken als lichamelijk, doch bovenal als geestelijk wezen. Een geestelijk wezen dat in zijn *telos* rationeel-sociaal gestemd is. Alle gemeenschapsvormen die bijdragen aan, en nodig zijn voor, deze rationeel-sociale ontvouwing zijn daarom natuurlijk en goed.

We hebben tevens gezien dat het gezaghebbende regime (*politeia*) in de stadstaat zich voor de belangrijke taak gesteld ziet deze geestelijke opvoeding van haar mensen in juiste banen te leiden en saamhorigheid te creëren. Het is van grootste belang dat de juiste geestelijke waarden worden uitgedragen.

In werkelijkheid blijken er echter ook mindere en slechtere gemeenschapsvormen en regimes te bestaan, die elk op eigen wijze afwijken van het ideaal. Eén van de slechte regimes is volgens de klassieke denker de democratie. We zullen later, wanneer wij het hobbesiaanse (a)sociale beeld schetsen, zien dat de principes van het democratische regime ook geworteld zijn in de visie van de verlichtingsdenker.

In elk geval hebben wij in het onderhavige hoofdstuk met het verzamelen van alle scherven van de gemeenschapsvormen, een beter beeld verkregen van het sociale wezen dat de klassieke denker voor ogen heeft. In het eerstvolgende hoofdstuk zullen wij ingaan op de belangrijkste sociale deugden die in gemeenschappen als bindmiddel fungeren.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 9

Aristoteles over het sociale voegsel: Liefde en Natuurrecht

Als God dood is, is alles geoorloofd.
Dostojewski

Inleiding

In het voorgaande hebben we gezien dat de mens volgens Aristoteles een gemeenschapswezen is die alleen kan floreren in gemeenschappen. Wij hebben de verschillende natuurlijke gemeenschappen belicht. Dit sociale aspect aan de mens brengt deugdverplichtingen met zich. Dit komt het beste tot uitdrukking in de sociale deugd van de Rechtvaardigheid en de Liefde (*philia).* Volgens de klassieke zienswijze zijn deze deugdplichten geen ketenen die de mens bezwaren en beperken, doch de vleugels waarmee hij zich van het primitieve bevrijdt.

Wij zullen dit beeld van de gebonden mens, die vanuit zijn Vorm begrensd is door de sociale deugden, op de volgende wijze uiteenzetten. Te beginnen met algemene observaties ten aanzien van de genoemde sociale deugden. Daarna zullen we van dichterbij kijken naar de deugd van de Liefde/Vriendschap. Vervolgens staan we stil bij de sociale deugd van de Rechtvaardigheid, oftewel het klassieke concept van de natuurlijke rechtvaardigheid, ook wel het natuurrecht genoemd. Zo zullen we een goed beeld verkrijgen van de klassieke karakterdeugden die het cement vormen in de gemeenschappen.

9.1 Rechtvaardigheid en Liefde

Wat houden de sociale deugden, Rechtvaardigheid en Liefde/Vriendschap, in? De Rechtvaardigheid betreft de karaktereigenschap die *πρὸς ἕτερον* is. Dat wil zeggen, gericht is op het belang en de aanspraak van de ander. Het is de karakterhouding die de ander het zijne wenst te bedelen en de plicht daartoe wil vervullen. Deze deugd trekt alle andere deugden vanuit dit motief in zijn baan. En is daardoor in zekere zin een samenballing van alle deugden.[579] De *Philia* heeft in onze taal geen exacte tegenhanger. Dit woord kan dikwijls vertaald worden met Vriendschap, of een soort Liefde voor de medemens, ook met saamhorigheid, solidariteit, cohesie of vereniging.

Beide karaktervoortreffelijkheden staan in relatie tot de eendracht en het gevoel van eenheid in de gemeenschap:

"In elke gemeenschap bestaat immers naar men aanneemt een vorm van het rechtvaardige en ook liefde/vriendschap…En in de mate waarin er gemeenschap is, is er liefde/vriendschap, want in diezelfde mate is er het rechtvaardige."[580]

Wat dit beeld schetst is dat elke gemeenschap bepaalde plichten en aanspraken in het leven roept. Die verplichtingen variëren naargelang de gemeenschapsvorm en de hiërarchisch gerangschikte rol die men daarin bekleedt. Wat men zijn eigen

579 *NE* 1129b28, 1130a4, 1130a11-13
580 *NE* 1159b26-28, *NE* 1159b29-30

kind verschuldigd is, is anders dan wat men de echtgenote, buurman, werknemer, medeburger schatplichtig is.[581]

Wat aan iemand toekomt -waar iemand aanspraak op maakt- valt onder het bereik van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid:

"De vraag hoe man en vrouw, en vrienden in het algemeen, zich tegenover elkaar moeten gedragen lijkt op hetzelfde neer te komen als de vraag hoe men in die relaties rechtvaardig kan zijn. Want het is duidelijk dat niet hetzelfde gedrag rechtvaardig is tussen vrienden en tegenover een vreemde, een kameraad en een schoolmakker."[582]

Als de één een aanspraak maakt, draagt de ander daartoe een plicht. Aanspraken en claims van de één bestaan bij gratie van verplichtingen van de ander. Iedere vorm van gemeenschap, zo stelt de filosoof, staat of valt dus met het nakomen van zulke rechtvaardigheidsverplichtingen. Want zonder Rechtvaardigheid is er geen Liefde en evenmin eendracht. Zonder Liefde en eendracht geen -blijvende en stabiele- gemeenschap.

Het verband tussen de Liefde en de Rechtvaardigheid varieert naargelang het type gemeenschapsvorm. Daar waar de betreffende gemeenschapsvorm affectief-instinctief is ingegeven -zoals in de kleinere en eerdere gemeenschapsvormen-, waarbij wij wellicht de moeder-kind relatie symbool zouden kunnen stellen, blijkt de gesteldheid van de Liefde de plichten van de Rechtvaardigheid met een surplus te vervullen. Deze Liefde bezit de kracht om zelfs grove inbreuken op de Rechtvaardigheid met warmte, begrip en vergeving toe te dekken en de eendracht -niettegenstaande de ernst van de schending- te behouden.[583]

"Wanneer mensen bevriend zijn is er geen rechtvaardigheid nodig; wanneer ze daarentegen alleen maar rechtvaardig zijn hebben ze ook nog liefde/vriendschap nodig, en de hoogste graad van rechtvaardigheid wordt door allen beschouwd als een uitdrukking van liefde/vriendschap."[584]

Deze passage maakt duidelijk dat de Liefde, oftewel de saamhorigheid, volgens de klassieke denker, de plichten vanuit de Rechtvaardigheid met een zekere vanzelfsprekendheid en gewilligheid volbrengt. Tegelijkertijd is het zo dat naarmate de Liefde inniger is, de omvang van het onrecht groter is. Stelen van een vriend is vele malen erger dan van een vreemde.

Interessant is voorts dat de warmte van de Liefde/Vriendschap, en daarmee ook dat van de eendracht, in de minder instinctieve en meer artificiële gemeen-

581 *NE* 1160a1-3, 1162a30-34, EE 1241b16
582 *NE* 1162a31-34
583 *NE* 1160a3-5
584 *NE* 1155a24-29

schapsvormen, zoals de stadstaat, minder sterk is. Hoe groter de gemeenschap hoe minder instinctief de saamhorigheid en Liefde:

"Men kan evenwel een uitzondering maken voor de vriendschap/liefde tussen verwanten alsmede die tussen kameraden. Liefde tussen medeburgers, leden van eenzelfde stam of scheepskameraden en soortgelijke relaties hebben meer weg van verenigingen die gebaseerd zijn op een belangengemeenschap. Zij lijken namelijk te berusten op iets als ***een contract****. Tot deze laatste groep kan men ook de vereniging tussen gastheer en gast rekenen."*[585]

De band in minder instinctieve doch meer van ons afstaande artificiële gemeenschapsvormen lijkt dus contractueler van aard; die lijken meer op betrekkingen die ontstaan vanuit het oogmerk van wederzijds voordeel.[586] Alleen merkt de klassieke denker bij deze grotere verbanden tevens op dat de stadstaat niet gaat om een klein en fragmentarisch voordeel, zoals in die kleinere artificiëlere verbanden, maar om het goede leven als zodanig.[587]

De eenheid en eendracht in minder instinctieve gemeenschapsvormen is vanwege het gebrek aan instinctieve affectie kwetsbaarder. Daarom dient de belangstelling van een wetgever hiernaar uit te gaan. Hij zal daarbij moeten zorgen dat de Rechtvaardigheid wordt nageleefd. In dergelijke gemeenschapsvormen is de relatie tussen de Liefde en Rechtvaardigheid omgekeerd. De vervulling van de Rechtvaardigheid tussen burgers onderling wekt conform de voorstelling van het **contract** een zekere burgerlijke affectie. Het is interessant dat we bij de antieke denker de notie van een (sociaal) contract tegenkomen, we zullen echter zien dat deze notie van het (sociale) contract een andere rechtvaardigheidsconceptie bevat, en is ingebed in een andere gemeenschapsvoorstelling. De Liefde lijkt dus in de verder van ons afstaande gemeenschapsvormen in het kielzog van de Rechtvaardigheid te volgen. En niet, zoals in de instinctievere gemeenschapsvormen, het beginsel ervan te zijn. Ontzag voor de wet is dus van het grootste belang:

"In elk van de genoemde staatsvormen komt, zoveel is duidelijk, liefde/vriendschap voor, en wel precies in de mate waarin ook het rechtvaardige voorkomt."[588]

Dit maakt de deugd van de Rechtvaardigheid tot iets van epische proporties. Omdat het een dialectische verhouding betreft blijft het niet simpelweg bij het gegeven dat de Rechtvaardigheid de Liefde baart. Die aangewakkerde Liefde, dat gevoel van eendracht[589], maakt het op zijn beurt gemakkelijker om de plichten vanuit de Rechtvaardigheid te vervullen. Niet zozeer vanuit het oogpunt van het

585 *NE* 1161b12-16
586 Zie ook *NE* 1157a27, 1160a12, *EE* 1243a32-341242b23-35
587 *NE* 1160a23-25
588 *NE* 1161a10-11
589 *NE* 1167b3 πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια alsmede 1161a10 φιλία φαίνεται, ἐφ᾽ ὅσον καὶ τὸ δίκαιον.

externe handelen, maar vanuit de innerlijke Liefde/Vriendschap en bereidheid daartoe:

"Kennelijk waarborgt liefde/vriendschap ook de eenheid van de stadstaten en bekommeren wetgevers zich nog meer om liefde dan om rechtvaardigheid. Eendracht (homonoia) lijkt namelijk verwant aan liefde en juist eendracht streven wetgevers boven alles na, terwijl zij tweedracht, die een vijandschap is, boven alles willen uitbannen.[590]

Wat de voorgaande gedachtegangen duidelijk maken is dat eendracht in gemeenschappen belangrijk is voor het behoud en het welzijn van de gemeenschap. Die eendracht blijkt op zijn beurt teruggevoerd te kunnen worden op de mate van Liefde tussen de leden. En die eendracht en Liefde ontstaat, zoals aangegeven, vooral daar waar men het eens is over wat significant is voor mens en gemeenschap en omtrent de weg om dit te bereiken, waaronder een gelijke voorstelling van de Rechtvaardigheid.[591] In de slechte staatsvormen, waar weinig Rechtvaardigheid te vinden is, bestaat daarom ook weinig Liefde en eendracht.[592]

9.2 De dubbele geboeidheid door de deugdplichten

De voorstelling van de mens als politiek wezen is er één waarin de florissante mens in vele concentrische gemeenschappen is ingebed en daarin floreert omdat hij zijn sociale deugdplichten vervult. Het opmerkelijke aan deze klassieke visie is dat het accent wordt gelegd op de plichten. Dus niet zozeer op de aanspraken, vorderingen en claims jegens de ander. Strikt logisch bezien roept iedere aanspraak of vordering van de één, als gezegd, een plicht in het leven van de ander, waardoor strikt logisch bezien aanspraken evenzoveel aandacht zouden verdienen als plichten.

De klassieke visie volgt deze strikt logische lijn niet. Zij is vanuit het existentiële perspectief ervan doordrongen dat de mens (in beginsel) een hang heeft naar gemakzucht, genot en het particuliere voordeel. Waardoor hij zich graag laat voorstaan op zijn aanspraken, terwijl hij de neiging heeft het ongemak van de plichten met allerhande rationalisaties te ontwijken:

"Slechte mensen…zijn er immers op uit meer voordelen te ontvangen dan hun toekomen en verrichten minder inspanningen en diensten voor de gemeenschap dan zij behoren te doen. En omdat ieder dat voor zichzelf wenst, houdt hij zijn medemens in de gaten om hen te verhinderen hetzelfde te doen…iedereen probeert een ander ertoe te dwingen rechtvaardig te handelen, maar weigert dat zelf te doen."[593]

---

590 *NE* 1155a24-29
591 NE 1167a22 φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. 1167a28-30
592 *NE* 1161a31-35 De voorgaande inzichten omtrent de politieke Rechtvaardigheid en Liefde als de eendracht zijn van groot belang voor een goed begrip van het denkbeeld van het natuurrecht bij Aristoteles. Daar zullen we later in dit hoofdstuk uitgebreid op terugkomen.
593 *NE* 1167b9-16

Zulke realistische passages leggen bloot waarom de klassieke blik het accent op de plichten legt die voortvloeien uit de deugdwaarden. Enkel door te doen wat we in beginsel niet lijken te willen, realiseren wij het goede voor onze gemeenschappen, en tegelijkertijd de karaktervoortreffelijkheden in onszelf. Het kenmerk van de voorbeeldige mens is dan ook dat hij in harmonie is met zichzelf, dus met de deugden en de plichten die van nature op hem rusten als rationeel-*cum*-sociaal wezen.[594]

Dit is vrijheid (ἐλευθερία) in de welbegrepen zin des woords, aldus de peripateticus. Het is namelijk de toestand waarin het hogere in de mens conform zijn natuurlijke bestemming de leidsels in handen krijgt. De deugdplicht en de ware vrijheid staan in de klassieke zienswijze niet tegenover elkaar. Sterker nog, eerst de deugd maakt ware vrijheid mogelijk. De schijnbare tegenstelling tussen deugdplichten en de vrijheid doet zich dan ook enkel daar voor, in de optiek van de klassieke denker, waar men (nog) van een primitief, laag en dus verkeerd (negatief) vrijheidsbegrip uitgaat:

"In democratieën…is een situatie ontstaan die volstrekt in strijd is met het belang van de stadstaat; oorzaak is dat men het begrip vrijheid onjuist definieert…als vrijheid geldt dat ieder doet wat hij wil. Het gevolg is dan dat in zo'n democratie elk leeft zoals hij wil, of zoals Euripides zegt 'naar zijn hart begeert'. Dat is verkeerd…".[595]

Met de term 'deugdplicht' doel ik, zoals eerder aangegeven, op handelingen die behoren te worden volbracht vanuit intrinsiek waardevolle (sociaal-)ethische motieven. Aristoteles zelf spreekt over deugden, taken, lasten, publieke diensten[596] en handelingen die geboden zijn vanuit de deugden. Het begrip plicht heeft vanwege de herkomst ervan uit het protestantisme en het gebruik ervan door Immanuel Kant (1724-1804) voor ons modernen vaak de connotatie dat we tegen onze verlangens en strevingen in, dus met enige tegenzin, de plicht dienen te voldoen. In die zin gebruiken wij dit begrip hier niet. Want dan zou een deugdplicht een *contradictio in terminis* zijn, daar deugdhandelingen vanuit de eigen intrinsieke wil dienen te worden volbracht en idealiter met een genoegen gepaard gaan. Handelingen overeenkomstig de deugden waarin men nog geen behagen schept wijzen er volgens de klassieke zienswijze op dat de persoon in kwestie de deugd nog niet geheel eigen heeft gemaakt. De term 'plicht' plakken wij aan de term deugd, als deugdplicht, om het aspect van de geboeidheid en gebondenheid aan de natuurlijke vorm, grenzen, geboden en verboden, zoals die ingebakken zijn in de Vorm en het *telos* van de Mens, te accentueren. Want de welomlijnde contouren van

---

594 *NE* 1166a14 μέτρον ἑκάστων ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι: οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ. Terwijl een slecht mens een disharmonie laat zien tussen wat hij behoort te doen en wat hij doet. NE 1169a16-17

595 *Politica* 1310a26-35

596 Denk aan termen als πόνος en λειτουργία. *NE* 1167b12.

de deugden maken dat de mens niet vrij is om zomaar alles te doen wat hij wil. Zij binden hem om overeenkomstig de omgrensde objectieve en ideale karakterwaarden, overeenkomstig het algemeen belang, te handelen.[597]

Deugdplichten stellen niet alleen paal en perk aan het -primitieve- zelf door grenzen te stellen, maar binden de persoon ook aan de gemeenschappen die door de gedeelde deugdplichten en idealen ontstaan en kunnen floreren. Het is dus een dubbele gebondenheid. De mens is gebonden aan de deugdplichten en daardoor gebonden aan de gemeenschappen, als *vice versa*. Hetgeen weer eens benadrukt dat volgens de klassieke visie het goed van de gemeenschap en dat van de enkeling onontwarbaar verstrengeld zijn.

Het voorgaande heeft ons een impressie gegeven van de rol van de sociale deugden en het plichtskarakter dat aan deze kleeft. Wij zullen in het verloop van dit hoofdstuk nader in gaan op wat Aristoteles onder de (politieke) Liefde/ Vriendschap en (natuurlijke) Rechtvaardigheid verstaat. Onze aandacht zal hierbij vooral uitgaan naar de sfeer van de stadstaat, aangezien dit de ultieme gemeenschapsvorm is waarin alle betrekkingen en verbanden van nature (dienen te) zijn ingebed. Ten aanzien van de Liefde hebben wij de essentie bereids belicht. We zullen hier kort nog iets over zeggen. De aandacht zal vervolgens vooral uitgaan naar de idee van de natuurlijke Rechtvaardigheid.

9.3 Liefde (*philia*) en eendracht

De politieke Liefde/Vriendschap, zo hebben we gezien, is in de grotere gemeenschappen afhankelijk van het naleven van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid. Deze Liefde drukt zich vervolgens uit in een bepaalde mate van eendracht. We zullen de politieke Liefde vanuit dit licht van de eendracht bekijken. Hierbij laten we ons leiden door de vraag of er voor de politieke gemeenschap een juiste maat van eendracht is.

De polis is een vorm van samenkomen en verenigen die -in contrast tot bepaalde instinctieve betrekkingen- in zekere zin lijkt op een contractuele relatie. Mensen verenigen zich immers omwille van het eigen voordeel. Al is het om het voordeel van het goede leven als zodanig.[598] De klassieke zienswijze leert dat een

597 Wij reserveren de term plicht doorgaans voor wat correspondeert met sterke waarden en sterke aanspraken van anderen. Zoals in het geval dat wij een contract dienen na te komen, een belofte hebben gedaan of de lichamelijke integriteit of het eigendom van de ander dienen te respecteren. Ten aanzien van handelingen die voortvloeien vanuit hogere deugdwaarden, in tegenstelling tot sterke waarden, kan een ander vanwege het superrogatoire karakter ervan echter in beginsel geen aanspraak maken. Denk hierbij aan een handeling uit vrijgevigheid. Vrienden kunnen je niet dwingen om een rondje te geven en vrijgevig te zijn. In dat geval spreekt men traditioneel van imperfecte plichten. Voor ons is het van belang dat het begrip 'plicht', zoals wij dat hier gebruiken, ook de roep van de hogere deugdwaarden omvat.

598 Zie voor een ander voorbeeld van een klassieke sociale contractstheorie het verfijnde idee als gearticuleerd door Glaucon in Plato's *Politeia*.

beter begrip van dit gezochte voordeel met zich brengt dat de polis naast de vele materiële voordelen vooral ook geestelijke vruchten in zich moet dragen.

De polis is van nature een meerstemmigheid van mensen, gemeenschappen, kwaliteiten en professies. Tegenwoordig spreken we van diversiteit en specialisatie. Een meerstemmigheid die bovendien gestoeld is op natuurlijke zelfliefde van de mens voor zichzelf, zijn dierbaren en zijn kleinere en grotere gemeenschappen. In het streven naar eendracht, zegt Aristoteles, bestaat in potentie ook een gevaar van te veel eendracht. Communistische ideeën van eendracht zijn schadelijk voor gezin en eigendom en daarmee voor de gehele staatsgemeenschap.[599] Het natuurlijke ideaal impliceert dat vruchtbaar gebruik wordt gemaakt van de zelfliefde conform het subsidiariteitsbeginsel met het oog op het algemeen belang. Gezin, bezit en gemeenschappen gedijen beter op deze wijze. Zij mogen dus niet vanuit een misplaatst streven naar eendracht in de gemeenschappelijke (communale) boedel van de staat terechtkomen, wil het ideaal van de rechtvaardige en meerstemmige politieke gemeenschap verwerkelijkt worden.

Anderzijds bestaat het gevaar van te veel diversiteit en meerstemmigheid, oftewel, vertaald naar onze tijd, een te veel aan polarisering. De denkbeelden en sentimenten van burgers lopen dan te ver uiteen. Het openbaart zich in te weinig politieke Liefde, solidariteit, saamhorigheid en eendracht. Een burgeroorlog ligt dan op de loer.

---

599 Aristoteles blijkt vooral het gevaar van het communisme voor ogen te hebben, waarin vrouw, kind en bezit gedeeld worden. Een vorm van communisme zoals Plato dit als ideaal heeft geschetst in zijn *Politeia*. Een vorm die zijn leerling dus aanziet als een der grootste verminkingen. De peripateticus draagt hiertoe drie samenhangende argumenten aan. Het communisme is in strijd met het beginsel van de autarkie (subsidiariteitsbeginsel), met de vruchtbare en natuurlijke Liefde voor het eigene en dus met het doel van de voortreffelijkheid. De natuurlijke en gepaste meerstemmigheid van een polis, waarin verschillende huishoudens zich toeleggen op verschillende specialisaties en daardoor het ruilverkeer goed op gang brengen vanuit de verantwoordelijkheid en drijfveer zorg te moeten dragen voor het eigene wordt in een communistisch regime opgeheven. Van nature is echter, zoals we hebben gezien, (I) zelfstandigheid het ideaal. Hoe kleiner de eigen kring waarin de natuurlijke doelen en waarden gerealiseerd kunnen worden, hoe beter, volgens de filosoof. (II) Zeker als het in de kleinere gemeenschappen met meer (instinctieve) Liefde gepaard gaat. Daarom is communisme, waarin de meest dierbare en wezenlijkste particuliere eigenheden op worden geheven door ze over te hevelen in de gemeenschappelijke boedel van de staat, een groot kwaad. Dat is niets minder dan een aanval op het natuurlijke instituut van het huwelijk, gezin, huishouden en het particuliere bezit dat daarmee wordt verondersteld. Het huishouden is vanwege de instinctieve Liefde beter geëquipeerd voor deze zorg- en ontwikkelingstaak. Aristoteles lijkt hier dus de nadruk te willen leggen op de sterke natuurlijke en instinctieve Liefde voor het zelf, waaronder de Liefde voor zijn wederhelft, de vrucht daaruit en in extensie voor het eigen bezit. Liefde voor zichzelf (τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς φιλίαν/φιλεῖν ἑαυτόν) en het eigene en dierbare (τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν) is dan ook iets natuurlijks en constants, gewaagt de filosoof (*Politica* 1261a15-23, 1261b8-10; 1263b30-36). De zorg en Liefde van een moeder of vader voor het eigen kind zou dus *niet* te vergelijken zijn met de communistische situatie waarin elk kind wordt gezien als het kind van ieder ander (*Politica* 1262b15-22). De natuurlijke zelfliefde is binnen bepaalde grenzen ook iets goeds, en mag niet vereenzelvigd worden met de buitensporige zelfliefde die egoïsme (φίλαυτος) wordt genoemd (*Politica* 1262b23-24; 1263a29; 1263b1-5). Het eigen huishouden is ook de sfeer waarin met natuurlijke Liefde de socialisatietaak ten aanzien van de onvolwassenen de beste kans van slagen heeft (*Politica* 1261b35). Een huishouden dat zorg kan dragen voor de eigen leden vanuit de natuurlijke familieliefde is vanuit het doel van de verantwoordelijkheid als onderdeel van de voortreffelijkheid dus ook altijd verkieslijker, dan een staat die voor alle individuen tezamen zorg wil dragen vanuit de vertekende voorstelling een reusachtig liefdeshuishouding te zijn (*Politica* 1261b14).

De vraag die zich aandient is wat men volgens de klassieke denker moet delen om van voldoende eenheid in een politieke gemeenschap te kunnen spreken? De filosoof geeft aan dat het delen van een ommuurd grondgebied (territorium), samen met het doel elkaar geen schade te berokkenen (schadebeginsel), de keuze om met elkaar te trouwen (geen discriminatie), elkaar ook militair bij te staan (een soort nachtwakersstaat), noodzakelijk zijn voor de ideale stadstaat. Al deze vereisten zijn echter *onvoldoende* om van een (ideale) politieke gemeenschap te spreken.[600]

Wat dient er dan nog meer gedeeld te worden? Het antwoord hebben we tijdens onze eerdere uiteenzetting omtrent wat de beste staatsvorm is al belicht. Burgers worden een eenheid door het delen van significante doelen en waarden. Dus door het delen van eenzelfde zienswijze wat betreft wat goed en rechtvaardig is. Hetgeen zich zal uiten in gelijke gedachten over opvoeding, rituelen, omgangsvormen, religieuze praktijken, de (her)verdeling van publieke goederen en lasten en een conceptie van wat goede wetten zijn. En tevens in hoe dit alles kosmologisch is ingebed.

We hebben eerder al gezien hoe dit beeld er in grote trekken uitziet per staatsvorm. Voor het vaststellen van het ideaal dienen wij, zo hebben we gezien, te kijken naar hoe dit alles zich volgens de filosoof in de beste staatsvorm manifesteert. Dit hebben wij in onze voorgaande analyses van de beste stadstaat reeds gedaan, maar we zullen desalniettemin moeten inzoomen op de sociale deugd van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid daarin.[601]

9.4 De natuurlijke Rechtvaardigheid

Het tegendeel van deze politieke Vriendschap/Liefde herbergt, als gezegd, een gevaar voor de staatsgemeenschap. Als sterke tegenstellingen ontstaan in de samenleving wat betreft ideeën over wat rechtvaardig is, en er geen of onvoldoende gevoel van eenheid leeft, dan mondt de tweedracht vroeg of laat uit in een burgeroorlog.[602] Het is dus belangrijk eenzelfde conceptie te hebben van de

600 *Politica* 1261a1-30, 1276a25-34, 1280a25-1280b18, 1280ab30-32, 1280b25-29. Het doel van een militair bondgenootschap is om een gemeenschappelijke vijand de baas te zijn. Het is een bondgenootschap waarin het uiteindelijk op kracht uitdraait. En daarin is vooral kwantiteit, dus niet kwaliteit, leidend, stelt de Griek. Hoe groter een bondgenootschap is, hoe krachtiger en succesvoller die zal blijken te zijn. Terwijl een succesvolle stadstaat het juist moet hebben van de verschillende soorten en kwaliteiten van haar mensen.

601 De beste staatsvorm richt de aandacht van haar burgers en inwoners, zo hebben we gezien, op het leven omwille van de hogere, edele, rechtvaardige en deugdzame activiteiten. En probeert ervoor te zorgen dat zij niet alleen uit een toevallige geworpenheid, maar vooral ook van binnenuit en weloverwogen ervoor kiezen gezamenlijk te leven omwille van deze geestelijke voortreffelijkheid (*Politica* 1281a1-5, 1280b35-39 ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία). Haar burgers brengen daarom graag tijd met elkander door en ondernemen gezamenlijke activiteiten. Zo wordt de -in beginsel verder van de affecties afstaande gemeenschap der- stadstaat toch een onderdeel van de verbreding van het ik. En daarmee onderdeel van de Liefde voor het eigene. Dit is de ideale politieke Liefde/Vriendschap en eendracht, waarvan een gelijke visie op de Rechtvaardigheid dus een zeer groot bestanddeel vormt.

602 *Politica* 1301b26-30, 1301b37-40, 1302a24-30, 1302b5, 1303a26-29, 1304b21-25

(natuurlijke) Rechtvaardigheid, maar wat is de (natuurlijke) Rechtvaardigheid eigenlijk?

Voorafgaande aan het onderzoek naar de Rechtvaardigheid dienen we ons volgens Aristoteles bewust te zijn van de meerzinnigheid van dit woord. Het begrip rechtvaardigheid heeft verschillende verschuivende en samenhangende betekenissen. De overgangen zijn vaak subtiel en moeilijk zichtbaar.

Aan het begin van zijn bespiegelingen over de Rechtvaardigheid brengt hij een interessante antropologische observatie te berde. Hij maakt aanschouwelijk dat mensen vooral leren van pijnlijke ervaringen. Daarom duiden wij ook de Rechtvaardigheid vanuit de ervaring van pijn en onrecht. Dienovereenkomstig blijkt het concept van de 'onrechtvaardigheid' heuristisch leidend te zijn. Deze notie verwijst naar pijnlijke situaties (I) waarin een ander de wet overtreedt en ons tekort doet. Denk hierbij bijvoorbeeld aan het moment dat we beseffen dat onze fiets is gestolen. Dat soort pijnlijke momenten van onrecht maken inzichtelijk wat (on)rechtvaardig is. Dat soort wederrechtelijke gedragingen zijn daarom ook onwettig.

Er is nog een betekenis van het begrip onrechtvaardigheid die eveneens vanuit pijnlijke ervaringen met hebzuchtige personen duidelijk wordt aan ons. De klassieke denker zegt daarom dat we met die term 'onrechtvaardigheid' verwijzen naar zulke mensen die wij qua karakter (II) hebzuchtig vinden.[603] Het typische aan dit type mens is dat hij meer voor zichzelf wil van wat voordelig is en minder van wat ongemakkelijk is, en dus anderen tekortdoet. Denk aan vrienden of kennissen die graag profiteren van traktaties maar zelf nooit een rondje geven. Dat soort gierige en hebzuchtige personen zijn onrechtvaardig.

De filosoof trekt vanuit de voorgaande bespiegelingen de conclusie dat Rechtvaardigheid dus het omgekeerde moet zijn, (I) het handelen conform de (goede) wet (το νόμιμον)[604] en de (II) karaktereigenschap die maakt dat wij de gelijkheid betrachten (το ἴσον) en onszelf het gepaste toebedelen.[605] De Rechtvaardigheid heeft dus minstens twee samenhangende en verschuivende betekenissen, een politiek-juridische (wettelijke) en een deugdethisch-karakterologische.

(I) We hebben enerzijds een (juridisch-sociologisch) politiek begrip van de Rechtvaardigheid:

"Bijgevolg gebruiken wij de term rechtvaardig in één betekenis voor alles wat geluk van een politieke gemeenschap en de ingrediënten van dat geluk voortbrengt en in stand houdt."[606]

Dit sociologische begrip van de Rechtvaardigheid ziet op de kwaliteit van de sociale betrekkingen tussen mensen in de (politieke) gemeenschap, zoals die onder

603 *NE* 1129a18-1129b15
604 *NE* 1129b10-15
605 *NE* 1129a40.
606 *NE* 1129b18-20

meer zijn geregeld in de regels en wetten. We kunnen deze betekenis in navolging van Aristoteles de *politieke*, of *algemene* dan wel *wettige* rechtvaardigheid noemen.

De andere betekenis ziet toe op de (sociale) karakterdeugd[607] van waaruit aan ieder het zijne wordt gegeven.[608] Hierbij merkt Aristoteles op dat de rechtvaardigheid eigenlijk alle andere deugden in zich sluit vanuit het oogmerk van de relatie tot de ander (πρὸς ἕτερόν). Deze sociale deugd is dus een mantel waarmee de overige deugden zich tooien zodra het motief is om op te komen voor het belang van de ander.[609] Denk bijvoorbeeld aan de deugd van de Moed. In het licht van de Rechtvaardigheid betrekken we de Moed op de aanspraak van de ander. Zo kan op iemand de plicht rusten om bij een aanval op zijn gezin, vrienden of staat moedig te zijn en het gevaar te trotseren in het belang van zijn gezin, vrienden of politieke gemeenschap. In sommige gevallen zal de persoon het eigen leven in de waagschaal moeten stellen. De Moed komt in zulke gevallen in het teken te staan van de gemeenschap(pen). En omdat die deugd met het oog op de anderen oplicht valt deze dus onder de banier van de Rechtvaardigheid. Dit geldt niet alleen voor de Moed, maar evenzo voor alle andere karakterdeugden. Vandaar dat de Rechtvaardigheid als karakterdeugd in zekere zin alle andere karakterdeugden in zich draagt.

Er is een relatie tussen deze twee, de Rechtvaardigheid als karakterdeugd, onderscheidenlijk de rechtvaardigheid als sociale toestand, die tot uitdrukking komt in het recht. Wat de wetten uitdrukken en wat het subject dient te doen vanuit de deugd van de rechtvaardigheid is voor een groot deel door de natuur bepaald, alleen dan in algemene lijnen. Er is in deze klassieke visie dus een objectief natuurlijk Rechtvaardigheidsideaal. Het menselijke recht regelt of specificeert deze abstractere principes van het natuurlijk rechtvaardige nader in de positieve wetten. En maakt zodoende inzichtelijk aan de burgers wat het preciezere (te)rechte aandeel en de corresponderende plicht is. Dit zodat de enkeling zich in concretere vorm bewust kan zijn van zijn plicht en er ook naar kan handelen.

Dit natuurlijke Ideaal -dat in de wetten weerspiegeld dient te worden- noemt Aristoteles 'de rechtvaardigheid zondermeer' of 'het natuurlijk rechtvaardige'. Het natuurlijk rechtvaardige is men in de rechtsfilosofische traditie na hem ook wel het *natuurrecht* en de *natuurwet* gaan noemen. Het natuurrecht vormt dus zowel in zijn algemeenheid de maatstaf voor de politiek-sociale Rechtvaardigheid (algemene/

607 *Politica* 1282b15-19

608 *NE* 1129b30, 1130b18-20

609 *NE* 1129b27-1130a14. Een van de deugden die door de deugd van de Rechtvaardigheid is besloten draagt de naam van het genus, 'rechtvaardigheid'. Alleen deze deugd heeft een meer specifieke betekenis. Het is de deugd die staat tegenover de ondeugd van de 'specifieke onrechtvaardigheid'. Dat is de slechte karakterhouding die voortvloeit uit het motief van geldzucht en winstzucht. De zucht die maakt dat mensen anderen te kort doen door zichzelf meer te gunnen in geld en winst. Zo zal een man die met de vrouw van een ander naar bed gaat zuiver omwille van de winstzucht -en dus niet zozeer vanuit de onmatige begeerte naar seks- de specifieke ondeugd van de rechtvaardigheid belichamen. Terwijl de man die dit doet vanuit de wellust niet de specifieke ondeugd van de onrechtvaardigheid bezit maar onrechtvaardig is vanuit zijn onmatigheid (*NE* 1130a24-1130b5).

wettige/politieke), als bemiddeld door de conventie in geconcretiseerde vorm, de maat voor de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid.

Er is naast dit verband dat de positieve wet nadere invulling geeft aan de abstractere natuurlijke rechtvaardigheidsplichten nog een ander belangrijk verband aan te wijzen. De karakterdeugd van de Rechtvaardigheid is namelijk in zekere zin ook het belangrijkste doel van het recht. Dit aspect zullen we in het volgende nader belichten.

9.4.1 Het doel van de wetten (het recht) en het natuurrecht

Volgens de stichter van het Lyceum is het algemeen belang, het belang van het hiërarchische geheel, het doel van de Rechtvaardigheid.[610] En om dit algemeen belang van de gemeenschap te verwezenlijken, zo hebben we gezien, zijn regels, oftewel wetten nodig. Wetten die het algemeen belang dienen, dus goed, oftewel rechtvaardig zijn. Vandaar dat Aristoteles gewaagt dat wetten dienen te regeren:

"De wet is intellect zonder streving." [611]

De klassieke filosoof voegt hieraan toe dat wetten de uitdrukking zijn van inzicht in wat in algemeenheid goed is. Wetten ademen onpartijdigheid en zijn wars van persoonlijke emoties.[612] Wetten zijn dus in zekere zin het equivalent van de verstandigheid op het niveau van het staatsbestel.[613] En in diezelfde geest zegt hij dat daar waar de wet regeert, het Intellect heerst. Waar niet de algemene wetten heersen maar de individuele beslissingen -op grond van particuliere emoties-, heerst dus niet het verstand maar heersen de oprispingen van de begeerte en de drift.[614] De rechtvaardige wetten staan dus symbool voor een heerschappij van verstandig beleid.

Aristoteles ziet in de principes van de Rechtvaardigheid twee categorieën. Enerzijds zijn er de abstracte deugdprincipes -van de overige karakterdeugden- die vanuit de Rechtvaardigheid gericht worden op het belang van de gemeenschap. Daarmee worden deze deugdprincipes -denk nogmaals terug aan het voorbeeld van de Moed- een aspect van de Rechtvaardigheid.

Naast deze algemene Rechtvaardigheid die alle deugden in zich draagt, onderscheidt de klassieke denker de 'specifieke Rechtvaardigheid'. Dit begrip heeft zuiverder van doen met sociale interactie. De peripateticus onderscheidt hierin (I) de distributieve en (II) correctieve (διορθωτικός) rechtvaardigheid.[615] De beste staatsvorm belichaamt dus ook deze beide specifieke rechtvaardigheidsprincipes.[616]

---

610 *Politica* 1282b15-19
611 *Politica* 1287a30-33 ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν
612 *Politica* 1287b5
613 Dus een zeer platoons beeld dat de leerling van Plato hier impliciet volgt.
614 *Politica* 1287a26-34
615 *NE* 1130b30-1131a1
616 *Politica* 1301a39-40

De distributieve (διανομή) Rechtvaardigheid heeft te maken met de kwalitatieve en hiërarchische veelstemmigheid in de staat.[617] Dit maakt dat de rechtvaardigheid ook in termen van verdienste (ἐκ τοῦ κατ᾽ ἀξίαν), evenredigheid (τὸ δίκαιον ἀνάλογόν) en wederkerigheid (ἀντιπεπονθός) gezien moet worden.[618] Het gaat hierbij om gelijkheid naar verdienste, beslist niet om gelijkheid van uitkomst. Dit laatste staat compleet haaks op de klassieke notie van de distributieve Rechtvaardigheid. De wetten dienen de publieke goederen en middelen dus overeenkomstig de verdienste te verdelen. Denk hierbij aan tekenen van aanzien, gelden, lasten, ambten en dergelijke meer. Sommigen verdienen door hun voortreffelijkheid en inzet immers meer dan anderen. Aristoteles noemt deze rechtvaardigheidsrelatie daarom ook wel de geometrische verhouding (ἀναλογίαν γεωμετρικὴν).

De correctieve rechtvaardigheid daarentegen reguleert alle interacties en transacties tussen inwoners. De peripateticus verstaat hier enerzijds de vrijwillige rechtmatige contractuele transacties (koop, huur, bruikleen etc.) onder, welke wij tegenwoordig onder het begrip burgerlijk recht scharen. In het geval van de vrijwillige transacties zorgt deze correctieve rechtvaardigheid ervoor dat contracten dienen te worden nageleefd.[619] In het andere geval van de onvrijwillige onrechtmatige varianten vraagt deze rechtvaardigheidsvorm echter om vereffening. De wetten dienen daarom conform de correctieve rechtvaardigheid te stipuleren dat toerekenbare schade wordt vergoed en dat verwijtbare strafrechtelijke schendingen -die de balans van het mijn en dijn uit evenwicht hebben gebracht- recht worden

617 *Politica* 1288a34

618 *Politica* 1261a31, 1230b30-35 τὸ ἴσον: τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ᾽ ἀξίαν ἐστίν. Aritmetische gelijkheid is gelijkheid in aantal of grootte.

619 *NE* 1131a2-9. De filosoof hecht eraan om op een meta-niveau op te merken dat het van groot politiek belang is dat aan een zekere gelijkheid in de zin van evenredigheid in tegenprestaties wordt voldaan in contractuele relaties (*NE* 1132b12-20, 1132b31-1133b29). De prestaties van de huizenmaker dienen bijvoorbeeld evenredig te worden gemaakt aan die van de schoenmaker. Want zonder deze evenredigheid in prestaties houdt de handel op te bestaan en valt de gemeenschap uit elkaar. Geld is het middel waarin deze evenredigheid van prestaties uitgedrukt kan worden zodat bijvoorbeeld inzichtelijk wordt hoeveel schoenen staan tegenover een huis. Het is voor ons interessant om op te merken dat zelfs binnen de correctieve rechtvaardigheid, die in de kern aritmetisch van aard zou zijn, een wezenlijk element van het evenredige en geometrische te vinden is wat betreft de waarde van prestaties. Dit zien we overigens ook in het strafrechtelijke aspect van de correctieve rechtvaardigheid terug. Want bij de zogenoemd onvrijwillige transacties zorgt de (straf)rechter ervoor dat de weegschaal weer enigszins wordt hersteld (τὸ ἐπανορθωτικὸν) (*NE* 1132a7-1132b10). Ofschoon Aristoteles ook deze variant van de correctieve rechtvaardigheid aritmetisch noemt omdat zowel de meest aanzienlijke als de minst aanzienlijke pleger van een strafbaar feit hiervoor dient te boeten, zien we ook hierin de evenredige/geometrische aspecten terugkeren. Ten eerste lijkt de toebedeling van de straf zelf *evenredig* te zijn aan de mate van ernst van het gepleegde onrecht. Evenredigheid is echter typisch voor de distributieve rechtvaardigheid. Ten tweede blijkt dat in de vaststelling van de mate van ernst de status en het aanzien van de persoon van het slachtoffer terdege een rol speelt. Aristoteles maakt er namelijk gewag van dat het slaan van een aanzienlijk persoon (bijvoorbeeld een koning) een meer ernstig onrecht oplevert dan het slaan van een eenvoudig persoon. Met als gevolg dat de vereffening en de straf (bij een mishandeling van bijvoorbeeld de koning) niet kan bestaan uit het loutere terugslaan. Ook dit is dus een geometrisch aspect in de bepaling van de ernst en de toebedeling van de straf. Dit geeft de correctieve rechtvaardigheid dus in zekere zin het karakter van de geometrische-distributieve rechtvaardigheid. We kunnen ons dus afvragen of de concepten van de correctieve en distributieve rechtvaardigheid wel voldoende doordacht en helder zijn.

gezet door vereffening. De peripateticus geeft aan dat deze correctieve aspecten van de rechtvaardigheid aritmetisch (κατὰ τὴν ἀριθμητικήν) van aard zijn. Dat wil zeggen dat zij zonder aanzien des persoons gelden. Of een moord door een prins, slaaf of zwerver wordt gepleegd verandert niets aan het feit dat er een moord is gepleegd en vereffening op zijn plaats is.[620]

Als zowel de correctieve (civiel en strafrechtelijk) als de distributieve (publiekrechtelijke) natuurlijke Rechtvaardigheid op juiste wijze in de wetten is verankerd, dan houden de wetten de boel dus bijeen door politieke Vriendschap/Liefde aan te wakkeren. Zonder de correctieve en distributieve rechtvaardigheid valt de gemeenschap echter uit elkaar.

Het doel van de wetten is, zo zagen we, om de orde en politieke Vriendschap te realiseren. Dit is echter alleen mogelijk, volgens de klassieke visie, door ook de karakterdeugden aan te wakkeren onder de burgers. De wetten dienen dus naast het incorporeren van de specifieke rechtvaardigheidsprincipes, ook een onmiskenbaar pedagogisch deugdethische taak te vervullen.[621]

Zo komen wij vanzelf bij het tweede verband tussen de Rechtvaardigheid als karakterdeugd en de wettige Rechtvaardigheid. Dit verband tracht de filosoof uit te drukken als hij zegt dat de wettige Rechtvaardigheid gelijk is aan 'de deugd in het algemeen' (ὅλη ἀρετή), en dat in de Rechtvaardigheid alle deugden zijn samengevat.[622] Want, zegt hij, de *wetten* schrijven alle deugden voor:[623]

'De wet schrijft het gedrag van iemand die moedig is voor, bijvoorbeeld: het gelid niet verlaten, niet vluchten of de wapens niet wegwerpen. Ook schrijft de wet het gedrag van de gematigde man voor, bijvoorbeeld: geen overspel plegen en zich niet overmoedig gedragen; en het gedrag van iemand die zachtmoedig is, bijvoorbeeld: niet slaan en geen kwaadspreken. De wet gebiedt evenzo het gedrag dat met de andere vormen van de deugd correspondeert, maar verbiedt handelingen die slechtheid in praktijk brengen.'[624]

Voorts:

'De meeste handelingen die in overeenstemming zijn met de wet zijn immers praktisch identiek aan die welke voortkomen uit algehele deugden. De wet beveelt ons immers gestalte te geven aan elke goede eigenschap, en verbiedt ons enige slechte eigenschap tot uiting te brengen. En de handelingen die de gehele deugd voortbrengen, vallen samen met al die wettelijke voorschriften die door de wetgever zijn uitgevaardigd om de mens op te voeden tot het leven in een gemeenschap.'[625]

620 *NE* 1132a2-7
621 *NE* 1179b35-1180b5
622 ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετὴ ἔνι.
623 *NE* 1129b20-25
624 *NE* 1129b19-24
625 *NE* 1130b23-25

Wat is, preciezer uitgedrukt, deze tweede relatie tussen de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid en de wettige/politieke/sociale Rechtvaardigheid? De Rechtvaardigheid als karakterdeugd, zo zagen we al, sluit de overige karakterdeugden in zich, maar doet dit vanuit een blik die op de ander en de gemeenschap is gericht. Exact ditzelfde, dus de regels en plichten conform de karakterdeugden met het oog op de medeburger, schrijft de wet in de beste staat voor. Zo zorgt de wet dus ook voor nadere bepalingen van de rechtvaardigheidsprincipes. We zien dus dat de principes van de beide betekenissen van de Rechtvaardigheid elkaar in het ideale geval overlappen.[626]

Er blijft echter in vorm en abstractiegraad altijd een verschil bestaan tussen beide. Wetten zijn immers per definitie algemene regels, terwijl de karakterdeugd een karakterhouding betreft die de levende souplesse bezit om in variërende omstandigheden de juiste weg van de geestelijke deugdwaarde te vinden. Wanneer de letter van de wet door de algemene formulering de geest voorbijschiet behoeft de wet correctie. Aristoteles noemt deze correctie de *billijkheid*.[627] En in wezen kan de billijkheid alleen gevonden worden door iemand die de karakterdeugd van de rechtvaardigheid bezit en de geest van de wet daardoor begrijpt.

9.4.2 De verticale dimensies van het natuurrecht

Hiermee zijn we op het punt aanbeland dat we de ambigue passages in boek V van de *Nicomachische Ethiek*, waarin Aristoteles zijn idee van het natuurrecht uiteenzet, kunnen bekijken. De vluchtige, impressionistische en nogal ambivalente pennenstreken van de filosoof in deze passages hebben vele vorsers hoofdbrekens bezorgd. We zullen hierin overigens één van de oudste weergaven zien van het debat tussen de aanhangers van het natuurrecht, respectievelijk de rechtspositivisten.

Alvorens wij deze passages bekijken, zullen we eerst iets over ons eigen begrippeninstrumentarium moeten zeggen. Want door deze te introduceren hopen we de betekenis van deze lastige passages inzichtelijker te kunnen maken. Ik doel hiermee op wat ik de verticale as van de ethische principes noem. Ethische

626 Aristoteles maakt het verschil tussen perfecte en imperfecte verplichtingen onvoldoende duidelijk. Bepaalde morele verplichtingen (deugdprincipes) behoren evident genoeg niet juridisch afdwingbaar te zijn omdat deze juist waardevol zijn wanneer deze niet onder een vorm van externe dwang gerealiseerd worden. Denk hierbij aan waardes als gulheid, vriendelijkheid, hoffelijkheid en dergelijke. Dit maakt echter dat dergelijke imperfecte deugdprincipes niet onder het bereik van de politieke Rechtvaardigheid en de wetten gebracht kunnen worden.

627 *NE* 1137b11-1138a4, *Politica* 1333a14-15. Wat we opmerken is dat regeerders in de beste staatsvorm een vertrouwen genieten vanuit hun reputatie en karakter. Zij hebben vooral als taak om zich na het uitvaardigen van goede en rechtvaardige wetten afzijdig te houden, tenzij die algemene wetten in bijzondere gevallen onbillijke uitkomsten dreigen te veroorzaken (*Politica* 1290a31-35). Wetten kennen een generieke en inherente tekortkomingen die overkomen dienen te worden in de naam van de gerechtigheid. In sommige specifieke gevallen schieten wetten immers naar de letter hun doel voorbij, juist vanwege de gewenste algemeenheid, onpartijdigheid en zekerheid die we van wetten verlangen. Om onbillijkheden te voorkomen in dat soort gevallen dient de voortreffelijke bestuurder zich niet altijd gebonden te achten aan de letter van de wet. Wanneer dit het geval is, is voorbehouden aan het oordeel van de goede leider zelf. Die immers geacht wordt over prudentie te beschikken.

principes kunnen langs een verticale as worden gelegd; van zeer abstract en algemeen naar zeer concreet en specifiek.

We beginnen onze analyse door deze verticale as van de rechtvaardigheidsprincipes op te knippen in drie delen om zo een onderscheid tussen *macro*-, *meso*- en *micro*-principes te verduidelijken. Aristoteles zelf laat dit alles tamelijk impliciet in zijn gedachtegangen. Het onderscheid is echter terdege aanwezig. Hierbij mogen wij het adagium van de filosoof dat de aard van het onderwerp alleen die mate van nauwkeurigheid kan bieden die erbij past niet uit het oog verliezen. De onderhavige intuïtieve indeling van de glijdende schaal in drie principeklassen neemt namelijk niet weg dat zich in de graduele werkelijkheid altijd overgangen voordoen. Zelfs in de drie gradatieklassen zelf doen zich alsmaar schakeringen voor. Desalniettemin is het verstandig om de drie abstractiecategorieën af te bakenen teneinde meer conceptuele grip te krijgen.

(I) In de meest concrete klasse op deze verticale as bevinden zich de meest specifieke beginselen. Wij zullen deze de *micro*-principes van het handelen noemen. Volgens Aristoteles is de ethiek, vanuit het perspectief van de handelende persoon bezien, eigenlijk een casuïstische aangelegenheid.[628] Op momenten waarop hij te berde brengt dat de man met praktisch inzicht de maat is en dat hij alleen kan besluiten wat te doen nadat hij alle concrete omstandigheden van het geval goed heeft overwogen, heeft hij dit niveau van de micro-principes voor ogen.

Het ethisch subject weegt vanuit deze casuïstische ethische horizon dus *concrete* goeden en ook kwaden en kosten tegen elkaar af. Hij betrekt daarbij mede concrete elementen als *wat*, *wanneer*, *waar*, *hoe intensief*, *hoeveel*, *ten opzichte van wie* alsmede *hoe* er gehandeld zou moeten worden. Vanwege het overwegen van al deze relevante *particularia* en het concreet invullen van de bovengenoemde ethische elementen en overwegingen wordt het uiteindelijke handelingsprincipe als het ware in een zeer gedetailleerde *als, dan* vorm gegoten. Dus de vorm 'als ik gezond en fit wil zijn voor de voetbalwedstrijd van morgen om mijn team zo goed mogelijk te kunnen ondersteunen en daarmee te winnen, dan zal ik vandaag eerst moeten kijken naar welke groenten ik in huis heb aan de Raadhuistraat 3 te Nuth etc. etc. en tijdig rust moeten nemen door om 21.30 uur vandaag naar bed te gaan etc. etc. Dergelijke *particularia* op zichzelf zijn dermate concreet dat Aristoteles hierover niets anders kan zeggen dan dat de maatstaf op dit niveau gevormd wordt door wat de goede mens -die de deugden belichaamt- redelijkerwijs zou doen.[629]

(II) Ten tweede kunnen we een *meso*-niveau onderscheiden, waarin -geschreven en ongeschreven- wettelijke en regelachtige handelingsprincipes zich bevinden. Vandaar dat de filosoof zegt dat een wetgever op moet klimmen tot de *universalia* (lees *meso*-principes) omtrent de menselijke zaken teneinde burgers voortreffelijk

628 *NE* 1147a3, 1143a25-1143b5

629 *NE* 1104a5-10, 1107a29-34, 1134a34 Zie ook MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame 2007, p. 150, 154.

te kunnen maken.[630] Ik noem deze handelingsbeginselen *meso*-principes omdat zij gesitueerd zijn tussen het meest casuïstisch-concrete niveau dat we zojuist hebben beschenen, onderscheidenlijk het meest abstracte (*macro*-)niveau van waarden dat we zo dadelijk zullen belichten.

Voorbeelden die de filosoof zelf naar voren brengt zijn 'pleeg geen diefstal', 'bega geen overspel met de vrouw van een ander', 'wees dankbaar aan de goden door aan hen te offeren', 'laat je medesoldaten niet in de steek', en wat dies meer zij. [631] Wat er gebeurt om vanuit het microniveau op dit midden- of tussenniveau van de ethische regels te komen is een abstractie van uitzonderlijke *particularia* die weinig voorkomen, zodat een (vuist)regel overblijft. Een regel die dus in de meeste gevallen tot goede en bedoelde resultaten leidt. Het grote voordeel van een goede (vuist) regel is efficiëntie. Mensen hoeven hierdoor niet lang na te denken, niet te wikken en te wegen hoe zij in elk concreet geval dienen te handelen.

(III) De derde abstractiegraad van handelingsprincipes wordt gevormd door een kring van *macro*-beginselen. Daarmee doel ik op wat wij doorgaans algemene waarden of abstracte handelingsprincipes noemen, zoals het Goede, Geluk, Gezondheid, Schoonheid, Rechtvaardigheid, Moed, Matigheid, Redelijkheid, Vrijgevigheid, Zachtaardigheid, Wijsheid, Betrouwbaarheid, Prudentie en wat dies meer zij.[632] Kortom, het betreffen hier algemene principes en waarden waarvan wij eerder aangaven dat zij nastrevenswaardig zijn in zichzelf. Waarden die dus naargelang de specifieke omstandigheden vragen om een andere invulling. Die echter ook doorheen die verscheidenheid aan concrete verschijningsvormen één geestelijke eenheid ademen.

Bij deze waarden geraken we door nog meer *particularia* weg te laten.[633] Er wordt hierbij zodanig geabstraheerd dat alleen abstracte waardes of principes overblijven. Een abstracte waarde die als het ware een geheel terrein van *meso*- en *micro*-principes bestrijkt. Deze (geestelijke) waarden drukken zich dus uit in verschillende (*meso*-) regels en (*micro*-)singuliere principes, ofschoon zij zelf geestelijke *abstracta* zijn.[634]

630 *NE* 1180b20-29

631 *NE* 1129b19-24

632 Zelfs deze vertonen onderling verschillende gradaties van abstractie. Geluk is het hoogste goed voor de mens en alle andere goeden vormen ingrediënten ervan. De vraag is echter of het Goede zelf niet een nog abstracter principe is. Zodat het menselijk Geluk ontologisch gezien tot het Goede behoort i.p.v. andersom. Dan zou het nastreven van het geluk de weg zijn waarin de mens het Goede leert kennen.

633 Of we zijn juist vanaf de *particularia,* trede voor trede opgeklommen tot de hoogste trede en waardebron. Het is maar net of men hier epistemologisch of ontologisch naar kijkt.

634 Indien wij onze blik naar de meest abstracte regionen van deze *macro*-waardensfeer wenden dan lijken met name twee handelingsprincipes vanuit de hoogste hoogte te schijnen. Dat zijn '*doe het goede*' en '*vermijd het slechte*'. Want zelfs elk abstract ethisch handelingsbeginsel lijkt onder het bereik van een dezer twee principes te vallen. Indien wij hierop verder reflecteren dan lijkt elk handelingsbeginsel een verdere determinering te zijn van één van deze twee meest abstracte beginselen. Neem nu lukraak een waarde als vroomheid en een principe als 'Eer (de) god(en)' als voorbeeld. 'Eer (de) god(en)' is duidelijk bedoeld als een verdere aanscherping van 'doe het goede'. Het principe kan echter verder gedetermineerd worden tot bijvoorbeeld 'eer Athena aankomende maandag om 13.00 uur door één geit te offeren in haar tempel in het Parthenon'. Dit laatste handelingsprincipe is dermate rijk aan *particularia* dat het toepassingsbereik tot iets strikt singuliers in tijd en ruimte is geworden. Derhalve geldt dat (i) hoe minder variabelen en

Het is ons in de ethische casuïstiek en het volgen van ethische regels dus uiteindelijk vooral te doen om de realisatie van deze ethische waarden. We zagen eerder dan ook dat de wetten van de beste stadstaat vanuit de eigen conventionele horizon uitdrukking dienen te geven aan de abstracte waarden van het natuurrecht en de hieruit voortvloeiende algemene en concretere principes.

Na dit korte intermezzo over het analytisch instrumentarium kunnen we eindelijk de passages over het natuurrecht onder de loep nemen. Omwille van redenen der overzichtelijkheid is ervoor gekozen om de betreffende passages op te knippen in drie delen. Zo kunnen we elk van deze uitlichten en voorzien van onze bespiegelingen.

9.4.3 Het politieke recht(vaardige)

We begeven ons op ruw en onherbergzaam terrein, daar de tekst zeer bondig en dubbelzinnig is. Aristoteles neemt hierin het recht van de polis in het vizier. Dus die vorm van Rechtvaardigheid die hij eerder de algemene en wettige Rechtvaardigheid noemde:

'Het politiek rechtvaardige bestaat uit twee delen, een natuurlijk (τὸ μὲν φυσικόν) en een conventioneel (τὸ δὲ νομικόν). Het natuurlijke heeft overal dezelfde kracht (τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν), en is niet afhankelijk van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt (καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή). Het conventionele, daarbij maakt het in beginsel geen verschil of het zo danwel anders is (νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως), maar zodra het is vastgesteld, maakt het wel uit (ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει), bijvoorbeeld (οἷον) als dat de borg van een gevangene 1 mina zal bedragen, dat een offer zal bestaan uit een geit in plaats van twee schapen; voorts (ἔτι) al wat voor wetgeving vastgesteld wordt voor particuliere gevallen (ἕκαστα νομοθετουσιν), bijvoorbeeld (οἷον) het offer in ere van Brasidias en decreten (και τα ψηφισματωδη)… [635]

De filosoof neemt hierbij de ideale stadstaat als uitgangspunt voor zijn uitweiding.[636] Die (beste) stadstaat beschikt uiteraard over de beste en rechtvaardige (positieve) wetten. Zoals wij in ons taalgebruik met het begrip 'het recht' doelen op ons systeem van positieve wetten, zo doelt Aristoteles hier met de term 'het politiek

particulariteiten geïncorporeerd worden in een handelingsprincipe alsmede (ii) hoe algemener het morele concept (het goede, vrome, rechtvaardige, vrijgevige, waarachtige) dat daarin is opgenomen, hoe abstracter het handelingsprincipe. *Macro*-principes zijn hierdoor de meest abstracte principes waaronder de vele *meso*- en oneindige *micro*-principes ressorteren.

635 *NE 1134b18-24*

636 Waar we aan het begin in elk geval voor dienen te waken is dat we concepten vanuit de latere natuurrechtstraditie onmiddellijk projecteren op de onderhavige passages. De verleiding is namelijk groot om vanuit Romeinse en middeleeuwse concepten het natuurrecht hier in deze passage als ideale maatstaf te beschouwen. Die als het ware zweeft boven de bestaande positieve wetten van de (stad)staat. Dit is naar mijn inzicht bepaald niet wat Aristoteles hier voor ogen heeft. Zijn denkbeeld in deze passages is immanenter en genuanceerder.

rechtvaardige' voornamelijk op de (positieve) wetten en publieke besluiten van de polis. Wat hij in de onderhavige passage duidelijk wenst te maken is dat deze (goede) wettelijke bepalingen een natuurlijk aspect bezitten naast conventionele/ relatieve aspecten.

Dit natuurlijke aspect in de wettelijke bepaling weerspiegelt het natuurlijke ideaal van de Rechtvaardigheid dat het algemeen belang ademt en overal waar mensen (rationeel-sociale wezens) leven als maatstaf geldt. Ethisch en teleologisch gezien gaat het hier dus om een universeel geldend ideaal. Neem een abstract ethisch principe als '*heb eerbied voor het menselijk leven'*. Dit natuurrechtelijk aspect is niet afhankelijk van hoe mensen erover denken en wat zij daarover van mening zijn, is de gedachte van de filosoof. Het principe is simpelweg geldend van nature voor rationeel-*cum*-sociale wezens, hoewel mensen zich hierin deerlijk kunnen vergissen.[637]

Voor het conventionele facet -wij zouden tegenwoordig eerder spreken van het cultuur-relativistische aspect- van diezelfde wettelijke bepalingen geldt echter een ander verhaal.[638] Voor dit conventionele en cultureel-relatieve aspect maakt het in beginsel niet uit of het zo of anders luidt. Het kan en mag variëren. Dit aspect is niet universeel. Denk bijvoorbeeld aan het gegeven dat wij links als rechts zouden kunnen rijden in het verkeer. Er is simpelweg voor ons bepaald dat we rechts moeten rijden. Ethisch gezien had het niet uitgemaakt als dit links zou zijn geweest. De filosoof zegt dan ook elders dat dit conventioneel rechtvaardige aspect van de wetten berust op een (sociale of politieke) afspraak en vaststelling.[639] Het natuurrechtelijk principe hierbij, dat, daar waar het menselijk verkeer druk wordt coördinatie geboden is (zoals links óf rechts rijden) om het samenleven ordentelijk te houden en schade te voorkomen, is daarentegen wel universeel van aard.

Dit cultuur-relatieve aspect aan de wetten probeert de klassieke denker duidelijk te maken aan de hand van vier voorbeelden. De eerste twee voorbeelden worden gekenmerkt door het eerdergenoemde *'het in beginsel geen verschil uitmaakt'* (ἐξ ἀρχῆς οὐδὲν διαφέρει) karakter.[640] Zo kan vastgesteld worden dat de borg van

637 *NE* 1034b19

638 Het woord 'νομικόν δίκαιον' -het conventioneel rechtvaardige- dient *niet* met het begrip 'τὸ νόμιμον δίκαιον' -het wettelijk rechtvaardige- verward te worden. Het eerste deel van de term 'νομικόν δίκαιον' gaat, evenzo als het eerste deel van het woord 'νόμιμον δίκαιον', terug op het woord 'νομος'. Wat zowel *wet* als *conventie* kan betekenen. Het begrip 'νομικόν δίκαιον' wordt echter gebruikt om een bepaald deel van het *rechtvaardige* te beduiden als zijnde *conventioneel* in contrast tot het *natuurlijk* rechtvaardige deel. Het begrip 'νόμιμον δίκαιον' grijpt terug op de betekenis *wet* en beduidt dus de wetten van de polis.

639 In die betreffende passage lezen we: '*Het is duidelijk (δῆλον) welk van het (rechtvaardige), dat ook anders kan zijn, van nature is, en welk dat niet is (ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν), en conventioneel is en op afspraak berust (καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθηκη)*' (*NE* 1134b1-1135a38).

640 De twee andere voorbeelden behoren tot een tweede groep van het conventioneel rechtvaardige. Enerzijds spreekt hij over wettelijke bepalingen die toezien op specifieke gevallen -zoals dat aan een bepaalde Spartaanse generaal Brasidias geofferd dient te worden ter ere van zijn grote publieke verdiensten- en anderzijds spreekt hij van decreten. Een decreet is overigens een individueel publiek besluit, waarbij voor een bepaald specifiek geval uitdrukkelijk wordt afgeweken van de algemene wet. Aristoteles geeft in de *NE* aan wat de functie van een decreet *behoort* te zijn, namelijk een uitzondering op de hoofdregel

een gevangene 1 mina zal bedragen of 0,5 of 2 mina, of een ander bedrag dat in die culturele setting in het spectrum van de redelijke en evenredige opties valt. Maar als het eenmaal bepaald is, is het algemeen bindend. Ditzelfde geldt ook voor het voorbeeld dat de wetgever kan vaststellen dat één geit, in plaats van twee schapen dan wel een ander geredelijke optie in diersoort en aantal geofferd dient te worden.[641] We zien hier dus dat Aristoteles met zijn voorbeelden de noodzaak tot nadere determinering van abstractere natuurrechtelijke principes -ook die van de correctieve en distributieve natuurrechtsprincipes- heeft willen belichten.[642]

Het beeld dat we naar aanleiding van deze eerste passage overhouden is er één waarin natuurrechtelijke principes universeel geldend zijn als abstractere (*macro*- of *meso*-) rationeel-sociale principes. Abstractere principes die, concreter en preciezer worden in een bepaalde historische context dankzij conventioneel-rechtelijke toevoegingen die het *wanneer, waar, wat, hoeveel, ten opzichte van wie, hoe, hoedanig*, inkleuren.[643] Dus wanneer dit conventioneel-relatieve aspect -denk nogmaals aan het rechts rijden- door het publieke gezag eenmaal is vastgesteld en als onderdeel van de wettelijke bepalingen is verkondigd, is het daarmee rechtsgeldig en dus ook moreel bindend geworden in die (rechts)gemeenschap.[644]

om daarmee het doel van die algemene regel beter tot zijn recht te laten komen (*NE* 1137b25-30). In de *Politica* maakt hij echter duidelijk dat een oneigenlijk gebruik van decreten veel plaatsheeft in de slechtste vormen van de democratie, waarin onpasselijk gebruik wordt gemaakt van het decreet -lees: emotie en eigenbelang- om af te wijken van de algemene wetten -lees; intellect zonder emotie- (*Politica* 1292a5-37). Een wet is per definitie of in eigenlijke zin een algemeen (*meso*-)handelingsprincipe. Derhalve is een specifiek (*micro*-)beginsel, zoals een decreet, geen wet. Desalniettemin worden zowel wetten als decreten aangeduid met het woord 'δίκαιον'. Hetgeen duidelijk maakt dat Aristoteles in deze context met 'δίκαιον' niet alleen verwijst naar wettelijke (*meso*-)principes, maar naar alle principes van de Rechtvaardigheid op de gehele verticale as.

641 Thomas va Aquino vergelijkt het met een architect die een huis moet tekenen. In zijn schetst dient hij door middel van keuzes uit een reeks redelijke alternatieven, zoals de alternatieven in hoogte van de deuren en ramen, een *bepaald* huis te tekenen. Dit wat Aristoteles het conventioneel rechtvaardige noemt is later in de natuurrechtelijke traditie door toedien van Thomas 'de menselijke wetten der *determinationes*' gaan heten. Hiermee doelend op het verschijnsel dat een *abstracter natuurrechtelijk principe* nader ingekleurd, oftewel gedetermineerd wordt, door één van de mogelijke redelijke alternatieven bij wijze van publiek besluit saillant te maken en rechtskracht te geven (*S.T.* I-II, q. 95 a. 2).

642 Iets verderop in dezelfde tekst typeert Aristoteles dit conventioneel rechtvaardige als iets dat volgens afspraak gelding heeft (*κατά συνθήκην NE* 1134b35). Hiermee geeft hij aan dat deze vorm van het rechtvaardige teruggaat op afspraak. De autoriteiten moeten tot een *overeenkomst* komen van welk redelijk alternatief zij zullen verkiezen. Hetgeen ook maakt dat verschillende redelijke wetgevers in verschillende staten tot verschillende, doch even redelijke oplossingen kunnen komen. Weshalve deze vorm van recht terecht conventioneel genoemd wordt.

643 Dit zijn uiteraard alle zijnscategorieën buiten die van de substantie, zoals Aristoteles deze zowel in zijn bespiegelingen over de ontologie als in zijn *Organon* naar voren brengt.

644 Wat al deze conventioneel rechtvaardige aspecten met elkaar gemeen hebben is dat zij, zoals wij dat genoemd hebben, *micro*-principes zijn. Principes die dus *particularia* bevatten die maken dat de vastgestelde wettelijke bepalingen (wetten of beschikkingen) niet universeel geldig kunnen zijn, maar slechts geldigheid bezitten voor een bepaalde groep in een bepaald territorium in een bepaalde tijd. En dit is maar goed ook, want de abstracte en universele *macro*-natuurrechtelijke principes -die in abstracto universeel gelding hebben- vragen om zulk een specifiekere afschaduwing in het hier en nu. Alleen zo kunnen abstracte natuurrechtelijke principes uit de hemelen naar beneden gehaald worden om de bestaande gemeenschappen ten goede te komen.

Nu hebben we een eerste impressie kunnen opdoen van het aristotelische natuurrecht. Wat Aristoteles voor ons opvallend genoeg niet problematiseert in deze openingspassage is de mogelijke discrepantie tussen het natuurrecht als ideale maatstaf, en de bestaande positieve wetten. Ook al is zonneklaar dat de gepositiveerde wetten in werkelijkheid, zoals de filosoof zelf maar al te goed weet blijkens zijn retorische werken[645], nogal kunnen afwijken van de ideale natuurrechtsprincipes.[646]

Ik heb al aangegeven dat natuurrechtelijke principes abstracte (*macro*- als ook *meso*-) principes zijn die volgens de filosoof met de natuur, oftewel de Vorm als rationeel-*cum*-sociaal wezen, van de Mens gegeven zijn. We hebben eerder al gezien dat het hierbij kan gaan om de correctieve of de distributieve natuurrechtsprincipes, dan wel de deugdprincipes in het algemeen met het oog op de ander. Sommige van deze natuurrechtsprincipes zijn al voldoende duidelijk en specifiek van aard, daar waar andere nadere determinering behoeven. Een natuurrechtelijk principe als 'Heb eerbied voor het mensenleven door niet te moorden', 'Pleeg geen diefstal', zijn ofschoon abstract als handelingsprincipe toch voldoende duidelijk en specifiek om overal en altijd als ethisch gebod hanteerbaar te zijn.

Voor andere abstracte (*macro*-)natuurrechtsprincipes, als die van de distributieve rechtvaardigheid of de verkeersveiligheid geldt echter, zoals we hebben gezien, dat deze nog onvoldoende precies zijn. Dergelijke natuurrechtelijke principes zijn dus ook in abstracto ethisch universeel geldig maar behoeven nadere (wettelijke of jurisprudentiële) uitwerking.

Deze beide vormen van in abstracto geldigheid heeft de filosoof voor ogen wanneer hij gewaagt dat "*het natuurlijke overal dezelfde kracht heeft, en niet afhankelijk is van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt.*"

Het natuurrecht biedt in de ethische modaliteit geen vrijheid. De mens is ethisch gebonden aan de natuurlijke maat vanuit zijn geestelijk Ideaal. De natuurrechtsprincipes zijn deel van de karaktervoortreffelijkheden die een wezenlijk aspect vormen van het rationeel-sociale Ideaal. De mens dient zich ethisch te plooien naar deze verplichtende natuurlijke principes.

Zo wordt ook inzichtelijker waarom de filosoof het (natuurlijk) rechtvaardige de '*gehele deugd*' of *'volkomen deugd'*[647] noemt. Het natuurrecht bestaat namelijk ook, zoals we eerder zagen, uit de abstracte principes van de overige deugden.[648]

---

645 Dit is anders in de *Retorica* waarin hij deze relatie tussen ongeschreven natuurlijke normen en de geschreven wetten terdege problematiseert. *Retorica* 1368b6-10, 1373b4-10-1374b20 en vooral in 1375a21-1375b25.

646 Reden hiervan is, als gezegd, dat de filosoof in deze openingspassage zich de ideale situatie verbeeldt waarin de ware en natuurlijke Rechtvaardigheid goed tot uitdrukking wordt gebracht in de wetten van de beste staat(svorm).

647 ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία *NE* 1129b27, 1130a8-11

648 *NE* 1129b19-24; Denk hierbij nogmaals terug aan een eerder aangehaalde passage: *'De wet schrijft het gedrag van iemand die moedig is voor, bijvoorbeeld: het gelid niet verlaten, niet vluchten of de wapens niet wegwerpen. Ook schrijft de wet het gedrag van de gematigde man voor, bijvoorbeeld: geen overspel plegen en zich niet overmoedig*

De wet schrijft de regels overeenkomstig de verschillende deugden voor, enerzijds om het goed van de ander te beschermen tegen inbreuken en de gemeenschap zo in stand te houden. Anderzijds, omdat zij wil dat de burgers deze intrinsiek waardevolle karakterdeugden eigen maken met het oog op hun voltooiing als rationeel-sociale wezens.

9.4.4 Het argument van de sofisten

Onmiddellijk hierop volgt een passage waarin Aristoteles tegenwerpingen vanuit het rechtspositivistische kamp van de sofisten naar voren brengt. Hiermee hoopt de filosoof een over en weergang van argumenten op gang te brengen en zo zijn eigen natuurrechtelijke positie uit te diepen voor de toehoorder.

Voor ons onderzoek is deze discussie van groot belang. Als de sofisten namelijk het gelijk aan hun zijde hebben omtrent het relativistische en strikt positivistische karakter van de Rechtvaardigheid, dan betekent dit dat de Rechtvaardigheid als deugd alsmede als rechtsideaal niet verankerd is in de natuur en het *telos* van de Mens. Hetgeen, indien juist, het klassieke beeld van de mens, als geschetst, geheel onderuit zou vegen. De betreffende passage luidt als volgt:

'Het schijnt aan sommigen toe dat al het rechtvaardige van dien aard (HK: conventioneel/ relatief) is. Het natuurlijke is immers onveranderlijk en heeft overal dezelfde kracht, vuur bijvoorbeeld brandt hier net als in Perzië, terwijl zij zien dat het rechtvaardige (HK: van plaats tot plaats) verandert. Dit is niet geheel waar, maar op een bepaalde manier is het wel zo.'[649]

Laten we allereerst dit argument van de sofisten proberen syllogistisch te reconstrueren:

(P1) Het natuurlijke is onveranderlijk en heeft overal dezelfde kracht -zoals we mede kunnen ontwaren in dat het vuur in Griekenland en in Perzië universeel en altijd op dezelfde wijze brandt. Wij zouden kunnen zeggen dat de natuurwetten zoals de zwaartekracht overal en altijd op dezelfde manier werken conform hun mathematische formules.

(P2) Het is te zien dat het recht(vaardige) -dat men als natuurlijk aanziet- daarentegen -dus anders dan het natuurlijke vuur of de zwaartekracht- verandert van polis tot polis. Wij zouden tegenwoordig zeggen dat men in alle landen in de wereld andere wetten en principes kan aanschouwen.

(C) Dus het recht(vaardige) -dat de mensen van de verschillende stadstaten van binnenuit de polis als vast en natuurlijk zien- is niet van nature gegeven en is dus

gedragen; en het gedrag van iemand die zachtmoedig is, bijvoorbeeld: niet slaan en geen kwaadspreken. De wet gebiedt evenzo het gedrag dat met de andere vormen van de deugd correspondeert, maar verbiedt handelingen die slechtheid in praktijk brengen.

649 *NE* 1134b24-27

volledig conventioneel/relatief in de zin van dat het anders is van polis tot polis.[650] Wij zouden in onze eigentijdse termen spreken over dat alle moraliteit dus simpelweg relatief is en niet van nature is gegeven. Hierdoor is ook het recht relatief. Degene die de wetten maakt bepaalt wat het recht is (positivisme).

Ten aanzien van deze gereconstrueerde eindconclusie van de sofisten, dat de Rechtvaardigheid dus geheel conventioneel/relatief van aard is en dat er in werkelijkheid dus helemaal geen natuurrechtelijk aspect kleeft aan het recht, brengt Aristoteles in de laatste zin tot uitdrukking als hij zegt dat deze gevolgtrekking *'niet geheel waar, maar op een bepaalde manier'* toch juist is. Hij lijkt hiermee te willen aangeven dat, als we het onderwerp op een bepaalde manier bekijken, een zekere waarheid te ontdekken valt in deze sofistische en positivistische conclusie, maar dat dit niet waar is op de wijze waarop de sofisten dat menen. Vervolgens tracht de klassieke denker op uiterst gecomprimeerde wijze uit te leggen waarom de sofisten een punt hebben.

Om deze verdiepingsslag in zijn argumentatie beter te kunnen volgen dienen we onze aandacht kort te richten op twee andere passages die een verhelderend licht kunnen werpen:

*'Over het edele en het rechtvaardige, die het onderwerp zijn van de politieke wetenschap, bestaat zo veel verschil van mening en onzekerheid, dat ze de indruk kunnen wekken alleen bij conventie (*νόμῳ μόνον*) en niet van nature (*φύσει δε μη*) te bestaan.'*[651]

Alsmede

'Het is dan ook duidelijk dat geen enkele voortreffelijkheid van karakter (HK: uit zichzelf) van nature ontstaat in ons. Wat van nature (HK: uit zichzelf) ontstaat kan immers nooit door gewoonte veranderen. Zo kan een steen, die van nature valt, niet de gewoonte aannemen om omhoog te gaan, al probeert men hem dat aan te leren door hem steeds weer omhoog te gooien; en zo flakkeren vlammen nooit naar beneden…Voortreffelijkheden ontstaan dus noch van nature (HK: uit zichzelf) noch tegen de natuur in; wel bezitten we de natuurlijke aanleg om ze te ontvangen, maar pas door gewoonte bereiken we onze volledige ontplooiing.'[652]

Wat de filosoof duidelijk lijkt te willen maken is dat we de Vorm en natuur(lijke wetmatigheid) van het vuur die maakt dat vlammen altijd en overal omhoog gaan,

650 Deze conclusie wordt niet geheel expliciet vermeld, maar de filosoof begint het argument eigenlijk als een explicatie van een eerdere opmerking die gelijk is aan deze conclusie. Hij zei immers dat het sommigen toeschijnt dat al het rechtvaardige conventioneel (en dus niet natuurlijk) is. Bovendien volgt de conclusie ontegenzeggelijk uit de premissen.

651 *NE* 1094b16. In het kielzog van deze passage staat ook nog iets dat gericht lijkt te zijn aan het adres van de sofisten: *'Als we over dergelijke onderwerpen en vanuit dergelijke premissen spreken, moeten we dus tevreden zijn met een globale, schetsmatige presentatie van de waarheid: als we namelijk spreken over dingen die over het algemeen waar zijn en vanuit dergelijke premissen, moeten we tevreden zijn, als de conclusies dit karakter hebben. In dezelfde geest moet men daarom ook ieder van mijn uitspraken opvatten. NE* 1094b20-28

652 *NE* 1103a19-27

niet gelijk mogen stellen aan de complexere (hoofdzakelijk geestelijke) menselijke natuur. Die rationeel-sociale natuur van de mens kan namelijk slechts door keuzes en gewoontevorming verwerkelijkt worden. Het vuur heeft geen keuze.

Dit laatste maakt dus ook dat mensen en mensengemeenschappen onderling van mening kunnen verschillen over wat de (natuurlijke) Rechtvaardigheid inhoudt. Een waaier aan verschillende meningen hierover kan dan de indruk wekken dat al het rechtvaardige volstrekt relatief van aard is. Dit beeld kan dan nog eens worden versterkt door de wetmatigheden van de anorganische natuur, zoals het vuur, als de enige verschijningsvorm van de natuur te beschouwen. In dat geval impliceert iedere afwijking in opvatting tussen mensen en stadstaten dat het recht(vaardige) *niet* natuurlijk is. Indien wij niet goed opletten, lijkt Aristoteles te willen zeggen, dan verleiden de sofisten ons nog tot deze moreel-relativistische zienswijze, maar een scherpe blik ziet dat de sofisten redeneren op grond van onjuiste assumpties en dubbelzinnige begrippen.

De redenering van de sofisten gaat in werkelijkheid mank wegens het feit dat meerdere betekenissen van het woord 'natuur' door elkaar worden gebruikt, wil de filosoof zeggen. De natuur van het vuur wijst op een louter fysische natuur en op een wetmatigheid die tegenwoordig door natuurwetenschappelijke observaties en mathematische formules ontcijferd en beheerst kan worden. In aristotelische termen uitgedrukt zouden we moeten zeggen dat het vuur zijn natuur altijd vanzelf en actueel laat zien.

De mens is volgens de klassieke denker echter, zoals we in deel I en II van deze proeve hebben gezien, ontologisch complexer. Hij bestaat niet alleen uit anorganische elementen. Hij is daarenboven een organisch-biologisch wezen, tevens een dierlijk-voelend-strevend en bovenal een geestelijk rationeel-sociaal-politiek wezen. Hij is een zijnde dat anders is opgebouwd dan het vuur. Hij kent een complex aan zijnslagen, waardoor hij van de wieg af actueel nog niet is wat zijn (geestelijke) natuur eveneens voor hem herbergt. Alleen door deliberatie en vrije en bewuste keuzes kan hij dit belichamen. Dus met een ontvouwing van zijn rationaliteit samen met zijn sociabiliteit en het eigen maken van zijn zielsvoortreffelijkheden.

Welnu, de natuurrechtsprincipes zijn een onderdeel van deze hogere geestelijke roeping. Dus anders dan de -slechts anorganische- natuur van het vuur zullen de natuurrechtsprincipes niet altijd zichtbaar en actueel zijn in iedere enkeling, en evenmin altijd actueel en weerspiegeld zijn in de bestaande wetten en in de heersende concepties van het recht. Het natuurrecht heeft een eigen geldings- en zijnsmodaliteit die niet *per se* geactualiseerd is. Zij is dus niet overal zichtbaar. Daardoor is de descriptief-empirische methode via welke universeel manifeste eigenschappen van de anorganische dingen als het vuur worden opgetekend nooit toereikend om een volledig beeld te verkrijgen van de natuur van de Mens.[653]

653 Onmiddellijk aansluitend op de eerdere passage waarin het argument van de sofisten uit de doeken is gedaan komt de volgende passage die wij in onze hoofdtekst niet nader zullen analyseren omdat

Op het punt van de vergelijking van het vuur en de mens gaat de redenering van de sofisten dus ontologisch gezien mank.[654] Aristoteles houdt in deze strijd zodoende het beeld van het klassieke natuurrecht staande.

het in de kern niets meer aangeeft dan wij reeds hebben blootgelegd over de fout of kwade wil van de sofisten in de ogen van de filosoof. Het zou ook te veel ruimte en woorden vergen om elke weerbarstige en gecomprimeerde zin hiervan te moeten analyseren. Dat heb ik overigens elders al eens gedaan: *'Inderdaad, bij de Goden is dit misschien geenszins het geval (καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς). Bij ons is er weliswaar in zekere zin (het rechtvaardige) van nature, maar al dit is veranderlijk (παρ᾽ ἡμῖν δ᾽ ἔστι μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν), niettemin is er (het rechtvaardige) van nature en niet van nature (τὸ μὲν φύσει τὸ δ᾽ οὐ φύσει). Het is duidelijk (δῆλον) welk van het (rechtvaardige), dat ook anders kan zijn, van nature is, en welk dat niet is (ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν), en conventioneel is en op afspraak berust* (καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη), *beide soorten op vergelijkbare wijze veranderlijk zijnde (εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως)'Ook op andere gebieden (dan het rechtvaardige) zal hetzelfde onderscheid van toepassing zijn (καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτός ἁρμόσει διορισμός). De rechterhand is namelijk van nature beter (κρειττων) en toch is het mogelijk voor iedereen/ sommigen om met beide handen even vaardig te worden (καιτοι ενδεχεται παντας αμφιδεξιους γενέσθαι.)'Het rechtvaardige (τῶν δικαίων) dat op afspraak (κατὰ συνθήκην) en op nuttigheid/voordeel (τὸ συμφέρον) teruggaat, is te vergelijken met standaardmaten (τοις μετροις). De maten die gebruikt worden voor wijn en koren zijn ook niet overal hetzelfde. De maten zijn groter waar men koopt en kleiner waar men verkoopt.' NE* 1134b1-1135a38.

654 We sloegen echter ook gade dat Aristoteles aangaf dat de sofisten op een bepaalde wijze wel een punt hebben. Hiermee lijkt hij te doelen op dat de concepties van het natuurrecht zichtbaar verschillen van polis tot polis. Verschillende staatsvormen blijken, zoals wij eerder in onze uiteenzetting hebben gezien, verschillende meningen en opvattingen te hebben over wat het natuurlijk rechtvaardige (natuurrecht) inhoudt. Deze empirische observatie van de sofisten is accuraat. De vraag is echter of dit een gedegen grondslag vormt voor de gevolgtrekking dat het natuurrecht in werkelijkheid geheel conventioneel-relatief en dus eigenlijk niet-natuurlijk is? In de volgende passage gaat Aristoteles in op deze laatste vraag. We lezen: *'Op vergelijkbare wijze (ὁμοίως) is het niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige (τὰ μὴ φυσικὰ ἀνθρώπινα δίκαια) niet overal hetzelfde. Want (ἐπεὶ) ook de staatsvormen zijn niet overal hetzelfde (οὐδ᾽ αἱ πολιτεῖαι). Doch er is louter één overal de beste volgens de natuur (ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη)* (*NE* 1135a3-5)'. De vraag die zich als eerste aan ons opdringt is waar de term 'het-niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige' plotseling vandaan komt en te betekenen heeft? Dit begrip is namelijk eerder noch elders, door Aristoteles te berde gebracht. Het antwoord op deze vraag lijkt te zijn dat Aristoteles de begripsverwarring die de sofisten conceptueel hebben gezaaid eerst wenst op te helderen. De sofisten hebben immers weliswaar gelijk vanuit hun empirisch perspectief dat de bestaande concepties van het natuurrecht van polis tot polis verschillen. In democratieën zoals in Athene denkt men immers anders over wat van nature rechtvaardig is dan in oligarchieën als in Sparta of in gemengde regimes met een aristocratische inslag als in Carthago, terwijl elk waarlijk gelijk meent te hebben. Aristoteles introduceert dit nieuwe begrip 'het-niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige' om enerzijds te kunnen verwijzen naar deze terechte empirische claim van de sofisten, terwijl hij anderzijds deze descriptieve natuurrechtsobservaties los wil koppelen van het ware natuurrecht. Het ware natuurrecht, zo hebben we in de eerste passage immers gezien, heeft anders dan het descriptieve concept *'overal dezelfde kracht, en is niet afhankelijk van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt'*. Vandaar dat de filosoof in de nieuwe benaming die hij voor dit descriptieve concept van de sofisten heeft bedacht ook met een negatie begint '*het-niet-natuurlijk…rechtvaardige*' om vervolgens een meer toepasselijke benaming aan het descriptieve concept te geven, 'het *menselijk-rechtvaardige*'. Want, nogmaals, voor het ware natuurrecht maakt het niet uit wat mensen en staatsvormen hierover van mening zijn. Het is wat het is. Dit brengt de klassieke denker in de laatste zin tot uitdrukking als hij -ondanks de juiste observaties van de sofisten dat de descriptieve natuurrechtsconcepties tussen de verschillende staatsvormen verschillen- moveert: *'Doch er is louter één (HK: staatsvorm) overal de beste volgens de natuur'*. In deze laatste zin is samengebald dat volgens het inzicht van de leerling van Plato het waarlijk natuurlijk rechtvaardige niet veranderlijk is, zoals het conventioneel rechtvaardige onderscheidenlijk het descriptieve natuurrecht dit wel zijn. De klassieke denker meent zo dus het inzicht in het ware natuurrecht te hebben gered uit de vertroebelingen van de sofisten.

Conclusie

In het voorgaande hoofdstuk hebben wij de sociale mensbeeltenis vanuit de aristotelische denkbeelden van een nadere onderbouwing voorzien. De sociale implicaties van de door de klassieke denker voorgestane hiërarchische en rationele huishouding van de ziel conform de (sociale) karakterdeugden blijken onderdeel van het menselijke *telos*. In dit gerezen beeld is de mens een wezen dat zijn ziel hierarchisch-rationeel op orde dient te brengen. Tevens een wezen dat van nature sociaal *gebonden* is aan verscheidene gemeenschappen en de plichten jegens deze.

De verschillende gemeenschappen -huwelijk, gezin, huishouden, familie, wijk, vriendschap, verenigingen, dorp, sociaal/religieus/kunstzinnig/wetenschappelijk instituut, stadstaat- waarin de mens zichzelf dient te ontplooien, blijken in de optiek van de filosoof reeds in de Vorm van de Mens te zijn opgesloten. Zij vormen de noodzakelijke, en daarmee natuurlijke, sociale habitat voor zijn geestelijke ontvouwing.

Dit besef dient volgens de filosoof tot een existentiële omkering van het waarderingsperspectief te leiden. Vanuit deze omkering doemt dan het beeld op van de mens die vanuit zijn rol in de gemeenschappen de sociale deugdverplichtingen vervult in het belang van die gemeenschappen alsmede teneinde zijn eigen intrinsiek waardevolle *telos* te kunnen vervullen. Het goede leven blijkt in deze klassieke zienswijze geen leven van vrijheid, in de zin van doen waar men zin in heeft. Alleen door opoffering en door plichtsgetrouw te handelen overeenkomstig de deugden en het natuurrecht annex de *philia* blijkt de mens zijn complexe geestelijke Vorm als rationeel-politiek wezen te kunnen realiseren.

De mens is ideëel nimmer vrij. Hij is vanaf de kribbe betrokken op zijn geestelijke roeping het Intellect ten troon te stellen en de sociale karakterdeugden te verwerven. En daarin ook gebonden aan de gemeenschappen. Het kenmerk van de voortreffelijke mens is dus de bevrijding van zijn hoogste zelf door de realisatie van de (sociale) deugdplichten.

Dit klassieke beeldhouwwerk van de Mens toont ons een door de waarde van de Hiërarchie, Deugd en Gemeenschap omgord gestalte. Deze sociale beeltenis is nu helder voor ons, maar wat zijn volgens de peripateticus de redenen op grond waarvan wij deze beeltenis als overtuigend dienen te aanvaarden?

Deel III

De Samenleving

Hoofdstuk 10

Aristoteles, de observaties die leiden tot een plichtsgebonden gemeenschapswezen

Jij denkt omdat je begrijpt wat één is, dat je ook weet wat twee is,
want één en één is twee.
Maar je moet ook begrijpen wat 'en' impliceert.
Rumi

Inleiding

De mens is volgens Aristoteles van nature bestemd om zich als burger te bekwamen en te participeren in verschillende concentrische gemeenschapscirkels. Hij is van nature bestemd om samen te leven. In het voorgaande hebben wij dit denkbeeld van de *zoion politikon*, de gemeenschappen en de sociale deugden belicht.

In het onderhavige hoofdstuk zullen we dit drieluik afronden door de vijf filosofische argumenten waarmee de klassieke denker zijn sociale beeltenis adstrueert uiteen te zetten. Deze vijf inzichten vormen het fundament van deze sociale beeltenis. Als de klassieke denker ons niet kan overtuigen, dan valt dit beeld. Het gaat hierbij om het klassieke argument vanuit (I) de natuurlijke instincten, (II) dat van het taalvermogen, (III) van de deel-geheel relatie, (IV) de zelfredzaamheid en dat van (V) de perfectionering. Na een uiteenzetting van deze argumenten zullen we uiteraard nog kort verwijlen bij de vraag wat dit in onderlinge samenhang bezien precies zegt over het beeld van de mens als sociaal-*cum*-politiek wezen.

10.1 Het argument vanuit het instinct

In het eerste argument werpt Aristoteles licht op de natuurlijke instincten in de mens. Hij schetst vanuit een fenomenologische benadering dat alle mensen van nature een impuls, een soort inclinatie of instinct (φύσει ἡ ὁρμὴ), voelen om samen te zijn en gemeenschappen te creëren. Zelfs als mensen er geen nut aan ontlenen, zoeken ze elkaar daarom op.[655] Het betreft bovendien een verlangen dat de mens deelt met alle andere dieren die sociaal zijn.[656]

Dit instinct, zegt de Griek, wekt affectie voor mensen bij wie wij iets liefdevols zien:

"De liefde van ouders voor hun kinderen en van kinderen voor hun ouders is kennelijk een natuurlijk gegeven, niet alleen bij mensen, maar ook bij vogels en de meeste andere dieren. En ook zijn leden van eenzelfde soort, en vooral ook mensen, door een natuurlijke vriendschap met elkaar verbonden; daarom waarderen wij hen die menslievend zijn. Wie reizen maakt kan zien dat tussen alle mensen een natuurlijke affiniteit bestaat."[657]

Dit instinctief sociale aspect aan de mens is zo bezien vooral nog een dierlijk aspect aan hem. Het maakt hem in elk geval tot een sociaal wezen.

655 *Politica* 1278b21
656 *Politica* 1253a30
657 *NE* 1155a15-24

10.2 Het argument vanuit het taalvermogen

De voorafgaande observatie probeert duidelijk te maken dat de mens een gemeenschapswezen is, doch toont niet aan waarom hij ook een politiek wezen zou zijn. Het onderhavige tweede argument scherpt dit aspect verder aan. Hierin wordt de aandacht gevestigd op een vermogen van de rationele zielslaag. Dat van het spraakvermogen. Eerder in deel II hebben we uitgebreid stilgestaan bij hoe de filosoof aankijkt tegen deze gave des woords. Als we die inzichten hier toepassen, dan wordt duidelijk dat alleen de mens beschikt over het spraakvermogen en dus dat alleen hij daardoor in de volste zin een sociaal-*cum*-politiek wezen is.

Het spraakvermogen stelt de mens in staat om samen te leven in een groter verband. Want alleen door taal is het mogelijk om gezamenlijk na te denken over de betekenis van de menselijke aangelegenheden en de gemeenschappelijke waarden.[658] Alleen door taal is dialoog mogelijk omtrent wat goed en kwaad, recht en onrecht is. De taal en het denken maken zodoende de waardengemeenschappen zoals het huwelijk, het gezin of huishouden, vriendenkring, wijk, dorp, vereniging en (stad)staat mogelijk.

10.3 Het argument vanuit de deel-geheel relatie

Volgens de klassieke denker is de polis (stadstaat), oftewel de politieke waardengemeenschap, in de ontologische orde iets dat voorafgaat aan het individu en de kleinere gemeenschapsverbanden. Deze redenering is gestoeld op de gedachte dat een natuurlijk geheel (als *causa finalis*) ontologisch voorafgaat aan de delen waaruit deze is opgemaakt.

Wij, modernen, hebben doorgaans moeite met dit soort argumenten. Onze focus ligt op het wordingsproces van dingen. Dus op de bewegingen, delen en krachten die iets bewerkstelligen (*causa efficiens*). In wordingsprocessen gaan elementen en delen inderdaad vooraf aan het samengestelde geheel. Zonder bakstenen kan men immers geen huis bouwen. En zo zullen er op analoge wijze ook eerst individuen moeten zijn wil een gemeenschap ontstaan. Het individu gaat zo bezien vooraf aan de samengestelde gemeenschap.

De gedachtegang bij Aristoteles voltrekt zich vanuit een axiologisch-ontologische orde. Zodra wij de focus op de genese loslaten en meer vanuit de reden waarom kijken, wordt dit perspectief begrijpelijk. Waarom maken we bakstenen? Omdat er een huis gebouwd dient te worden. Dus het idee van het samengestelde geheel, het huis, is de reden dat de stenen worden gebakken. Zo bezien, gaat het algemene idee vooraf aan de delen.

658 *Politica* 1255a10-19

Desgelijks zijn de samengestelde gemeenschappen, zo luidt de stelling van de klassieke denker, datgene waartoe individuen van nature bestemd zijn. Hetgeen mede blijkt uit het gegeven dat de individuen pas in zulke gehelen tot hun recht komen. Via deze weg wordt volgens Aristoteles duidelijk dat de Idee van de politieke gemeenschap ontologisch gezien als doel in de ziel van de individuen is gekerfd. Ook dit is, aldus de klassieke denker, het bewijs dat de mens van nature sociaal gestemd is.

10.4 Het argument vanuit de zelfredzaamheid

Het vierde argument borduurt hierop voort en werkt dit in zekere zin nader uit. Het neemt als vertrekpunt dat iets van nature pas een afgerond geheel is wanneer het de toestand bereikt waarin het zelfredzaam en zelfgenoegzaam wordt:

"Onder het zichzelf genoegzaam zijn verstaan we wat op zichzelf genomen het leven verkieslijk maakt en ervoor zorgt dat er niets aan ontbreekt."[659]

De zelfgenoegzaamheid wijst dus op de toestand waarin iets volop gedijt omdat niets waaraan het van nature behoefte heeft eraan ontbreekt. Het wijst in het geval van de mens naar de toestand waarin de (ziele)Vorm tot volledige ontvouwing is kunnen komen.[660]

Indien wij dit inzicht terug laten reflecteren op de situatie van de mens dan is de gedachte dat de (ziele)Vorm van de mens pas tot volledige actualisering komt in de (ideale/beste) politieke gemeenschap:

"Wat wij bedoelen met het zichzelf genoegzaam zijn, is niet van toepassing op (HK: alleen) de enkeling op zichzelf, die een afgezonderd leven leidt, maar (HK: vooral op hem die) ook met zijn ouders, kinderen, zijn vrouw en in het algemeen met zijn vrienden en medeburgers is, aangezien de mens van nature een politiek wezen is."[661]

De zoektocht naar de zelfgenoegzaamheid laat ons volgens de klassieke denker zien dat ons welzijn en onze zelfverwezenlijking verweven is met, en alleen plaats kan vinden dankzij, de gemeenschap met onze dierbaren, ouders, kinderen, buren, vrienden en medeburgers. Geen enkel individu is op zichzelf zelfredzaam en

659 *NE* 1097b15

660 Dit is een interessant argument omdat wij eerder ook hebben gezien dat Aristoteles op twee gedachten hinkt wanneer het op abstracta en Vormen aankomt. Alleen natuurlijke soorten leken door hem als *realia* te worden aangemerkt. Hier observeren wij echter dat bepaalde gemeenschapsvormen, zoals die van de stadstaat in elk geval, ontologisch gezien eerder zijn. En dat lijkt toch te betekenen dat Aristoteles (bewust of onbewust) ontologisch gezien overtuigd is dat er van nature een Idee en Vorm van de stadstaat is.

661 NE 1097b1 De passage vervolgt: "Er moet hierbij wel een grens worden getrokken. Want als men dit begrip uitbreidt tot ouders van ouders, kinderen van kinderen, vrienden van vrienden, kan men tot in het oneindige doorgaan."

zelfgenoegzaam. En dus is geen enkel individu vanuit zijn natuur vrij en onafhankelijk, is hier de gedachtegang.[662] Want als atomair individu is de mens een entiteit die lijdt aan talrijke tekortkomingen. Zo is er behoefte aan wederzijds hulp voor de vele noodzakelijkheden van het *lichaam*.[663] Hiertoe dienen dan ook mede de kleinere gemeenschapsverbanden. Maar pas in de politieke gemeenschap is de mens in staat om ook al zijn *geestelijke* behoeften te vervullen en deze te doen ontluiken.[664]

10.5 Het argument vanuit de perfectionering

De voorafgaande vier argumenten kunnen we wellicht beter beschouwen als vier draden die samengeweven een sterk touw moeten vormen. In dit laatste argument van de perfectie lijken die draden bijeen te komen. Het argument van de instincten, het taalvermogen, de deel-geheel relatie en de zelfgenoegzaamheid vinden hun brandpunt hierin. Want de perfectionering van de mens is het doel dat al deze argumenten op hetzelfde punt richt. Vervolmaking bereikt de mens in de polis.

De mens wil niet louter (over)leven. Hij wil goed leven. Dit laatste behelst een leven waarin de geest wordt ontvouwd.[665] Alleen in de stadstaat vindt hij voldoende vrije tijd, geestelijke instituties, tradities, literatuur, kunst, praktijken om welbewust te kunnen kiezen voor de hogere geestelijke activiteiten, zowel in praktische (politieke leven) als in theoretische (filosofische leven) en poëtische zin.[666] Bij dit alles lijkt de leerling van Plato dus in gedachte te hebben dat wij wezens zijn die in dialoog met anderen en in interactie met voorgangers, met behulp van wetten, tradities, wetenschappelijke en kunstzinnige instituties voortreffelijkheid kunnen bereiken.

De voorgaande vijf redenen tezamen maken volgens Aristoteles inzichtelijk dat de mens een politiek wezen is en dat de politieke gemeenschap -die alle kleinere verbanden insluit- het natuurlijke geheel is waartoe hij van nature behoort.

10.6 De implicaties van het zoion politikon-schap: de deugdplichten

Wij hebben gezien waarom Aristoteles meent dat de mens een sociaal wezen, meer specifiek, een politiek wezen is. De voortreffelijke rationeel-sociale ontvouwing blijkt wezenlijk vervlochten met een bestaan in gemeenschappen, met als summum de politieke gemeenschap.

662 *Politica* 1253a26
663 *Politica* 1278b20-30
664 Deze redenering lijkt logisch sluitend. Voor X om zijn natuur Y te vervullen is noodzakelijkwijs Z nodig. Dit maakt Z tot een noodzakelijk aspect en ingrediënt van de natuur van X en dus tot iets natuurlijks.
665 *Politica* 1278b20-25
666 *Politica* 1252a5

10.6.1 De prioriteitsomkering

De voorgaande constateringen nopen, volgens de klassieke denker, tot een omkering van het waarderingsperspectief. Tot een omkering van de aangeboren neiging onszelf als het centrum van het bestaan te zien, naar een houding waarin iemand zich gewillig ten dienste stelt aan de gemeenschap van het huwelijk, gezin, de vrienden, de verenigingen, de wijk, en de stadstaat. Aristoteles gewaagt:

"Daarbij moet een burger zich bewust zijn dat niet hij zichzelf toebehoort maar allen hun polis toebehoren; elk vormt er een onderdeel van, en het is niet meer dan natuurlijk dat de zorg voor elk onderdeel geschiedt met het oog op de zorg van het geheel."[667]

Voor de klassieke denker is het dus zonneklaar dat niet de enkeling op zichzelf het centrum van de belangstelling is, ofschoon de enkeling zeer belangrijk en waardig kan zijn. De gemeenschappen dragen echter altijd een grotere significantie.

10.6.2 Lichamelijk bezien afhankelijk geboren en geestelijk overal in ketenen

In het licht van deze prioriteitsomkering en draaiing van het perspectief blijkt bovendien dat de geestelijke en lichamelijke gaven van het individu vruchtbaar gemaakt dienen te worden in het belang van de gemeenschappen. Dit brengt met zich dat de mens van nature, vanuit zijn *telos*, een (plicht)gebonden wezen is. De mens wordt niet vrij geboren, overal bevindt hij zich in ketenen van het rationeel-sociale Ideaal, in de boeien van de sociale verplichtingen.

Het *telos* draagt dus het sociale aspect, de sociale deugden en plichten die het goed samenleven mogelijk maken, in zich. Dit is de reden dat in het klassieke perspectief het verwezenlijken van het gezag van de Rede over de strevingen, zoals wij dat hebben onderzocht, een sterk sociaal karakter bezit. Sociaal zijn betekent voor de mens noodzakelijkerwijs redelijk zijn. En het redelijk zijn (in de praktische zin), impliceert voor de mens het sociaal zijn. Iets dat overigens in ons huidig gebruik van het begrip 'redelijk' en '(maat)schappelijk' nog steeds doorklinkt.

De instinctieve zelfgerichtheid van de mens alsmede zijn grondhouding om te doen waar hij zin in heeft, kortom zijn antisociale neigingen, dienen derhalve met het oog op zijn sociale bestemming omgevormd te worden. Een hervorming die alleen mogelijk is in de gemeenschappen en de wijdere cultuur, zoals we dit aan het einde van het vorige hoofdstuk hebben kunnen gezien. Een opvoeding die de juiste hiërarchie in de ziel moet helpen realiseren. Dit door de *sociale* deugden in de persoon te nestelen.

Het verwerven van de sociale karakterdeugden zorgt ervoor dat individuen hun verplichtingen jegens de gemeenschappen vanuit een innerlijkheid vervullen:

667 *Politica* 1337a28-31

"In zoverre hij mens is en met verschillende andere mensen samenleeft wenst hij goede karaktereigenschappen in praktijk te brengen."[668]

De ethische ketenen van de deugden zijn dus beter te beschouwen als de vleugels van de rationeel-sociale natuur:

"…en als alle mensen dingen naar wat edel is en zich inspannen om de edelste daden te verrichten zal de gemeenschap alles hebben wat zij behoort te hebben en zal ook elk individu afzonderlijk de grootste van alle goede dingen bezitten, omdat voortreffelijkheid immers het grootste goed is."[669]

Als de mens zich daarentegen niet conform deze sociale deugden herschept, teneinde zich van zijn natuurlijke taken en plichten op voortreffelijke wijze te kwijten, dan blijft hij steken in zijn antisociale zelf. Zo verwordt hij volgens Aristoteles mogelijk tot de slechtste en laagste van alle levende wezens. Een wezen dat de Rede slechts als instrument gebruikt voor de meest primitieve en verdorven verlangens.[670]

Het individu en de stadstaat hebben, volgens de filosoof, ook hetzelfde doel. Het vermijden van de antisociale toestand door het nestelen van de voortreffelijke en sociale karaktereigenschappen. Het mag echter niet verbazen dat het doel van de stadstaat op een hogere trede staat:

"… zelfs als het goede van de enkeling en van de stadstaat hetzelfde zijn, dan schijnt het toch grootser en volkomener het goede van de stadstaat te verwerven en te bewaren. Het is weliswaar ook begerenswaardig voor de enkeling op zich, maar het is toch schoner en goddelijker dit te doen voor een volk en een stadstaat."[671]

668 *NE* 1178b5-6
669 *NE* 1169a9
670 *Politica* 125332-40
671 *NE* 1094b7-11

Conclusie

Wij hebben een globaal idee verkregen van wat Aristoteles in gedachte heeft als hij zegt dat de mens een politiek wezen is. We hebben een goede impressie opgedaan van de argumenten hiertoe. Hierbij zijn de implicaties van dit idee wat betreft de prioritering van de gemeenschap en de verplichtingen zijdens de enkeling belicht.

Het goede leven blijkt in deze voorstelling een leven te zijn waarin de mens zijn rationeel-sociale (ziele)Vorm ontvouwt. Een leven waarin allerhande verplichtingen jegens de gemeenschappen vanuit een innerlijke gestemdheid volbracht worden. Het goede leven is er één van last, zorg, moeite, zweet, verantwoordelijkheid, die zich uitbetaalt in termen van betekenis en een schone ziel, zonder wrijving immers geen gepolijste edelstenen. Hoe groter de geestelijke gaven van de persoon, hoe meer lasten en zware plichten van nature op hem rusten ten behoeve van de gemeenschap. Hoe voortreffelijker de persoon, hoe meer aanspraak hij van nature mag maken op gezagsposities. Niet zozeer omdat zo iemand de macht verdient als een soort persoonlijk eerbetoon, doch meer vanuit het oogpunt dat dit van belang is voor de betreffende gemeenschap.

De kerngedachte die vanuit het voorgaande naar voren is gekomen is dat in de Vorm van de mens gegraveerd is dat zijn natuurlijke habitat de waardengemeenschappen zijn. Hij is een wezen dat van nature aan alle kanten gebonden is aan (natuurlijke) verplichtingen vanuit zijn rationeel-sociaal Ideaal. Waaronder ook de intrinsiek waardevolle (sociale) deugdplichten. Dit is zijn geestelijke roeping. De realisatie hiervan geeft diepe betekenis.

Deel III
De Maatschappij

Inleiding tot het moderne drieluik

Het onderzoek in deel II eindigde met het inzicht dat de klassieke intellectuele en morele deugden, die wij als intrinsiek waardevol ervaren en die wij op het punt stonden als zodanig te aanvaarden, een onuitgesproken sociale dimensie bevatten. Waarom zouden wij echter sociaal gedrag dienen te vertonen? Indien de klassieke mensvoorstelling op dit punt niet overtuigend blijkt, dan zou dit ons tot de conclusie moeten dragen dat het *telos* van de Mens toch meer in moderne aquareltinten is geschilderd. Dus in tinten die de natuur van de mens afbeelden als atomair-individualistisch, als ontologisch zelfstandig, ongebonden en onverbonden. De Mens als vrije Einzelgänger die vervolgens vanuit zijn eigen wil in Vrijheid kan bepalen wat hij doet.

In het voorgaande drieluik zijn we begonnen met de navorsing van dit sociale thema. We hebben de aristotelische onderbouwing van dit denkbeeld van de mens als sociaal-politiek wezen uiteengezet. Daarbij hebben we gade kunnen slaan dat de sociale deugden, zoals bij uitstek de (natuurlijke) Rechtvaardigheid en Vriendschap/(naasten)Liefde, worden aangemerkt als intrinsiek waardevolle doelen die volgens de klassieke visie een onderdeel zijn van het te ontvouwen (mens)Ideaal. En daardoor ook een omwenteling van de primitieve strevingen vereisen. Een zelfontvouwing die ingebed is in de concentrische cirkels van de kleinere en grotere gemeenschappen.

Het is nu tijd om na te gaan hoe het moderne sociale landschap uitziet. Onze hypothese is dat we het moderne mens- en maatschappijbeeld niet alleen dienen te begrijpen als een verschuiving vanuit het zwaartepunt van de klassieke waarden naar moderne, doch als een omkering van die waarden. De klassieke waarde van de Hiërarchie, zo is gebleken, is omgeslagen in de waarde van de Gelijkheid. Uit ons onderzoek in deel III zal blijken dat ook de klassieke waarde van de Gemeenschap, die samengaat met de waarde van de Verplichting en Opoffering zoals we zagen, door ons modernen is omgewaardeerd naar die van de atomaire Individualiteit en Vrijheid. Het is dus omgeslagen in Individuele Vrijheid. Dit is waarom wij, modernen, naast onze hartstochtelijke liefde voor de Gelijkheid, ons zo laten beroemen om onze individuele (mensen)rechten.

We zullen in het volgende drieluik met betrekking tot de moderne sociale beeltenis onderzoeken hoe de onderlinge menselijke betrekkingen en aanpassingen begrepen dienen te worden vanuit de moderne waardenconstellatie. We volgen hetzelfde stramien als in het voorgaande drieluik. In hoofdstuk 11 schetsen we

globaal de moderne sociale constellatie, zoals deze in het denken van Hobbes vervat is, mede aan de hand van hoe de moderne denker tegen de gemeenschapsvormen aankijkt. Hobbes besteedt vooral tijd aan de staatsgemeenschap, maar wij zullen ook opzoek gaan naar zijn opmerkingen omtrent de kleinere verbanden. In hoofdstuk 12 zullen wij vervolgens kijken naar de moderne vormen van sociale binding. Waaruit bestaat het sociale cement? Vormt ook hier de Vriendschap/ Liefde en het Natuurrecht de intrinsieke kern? Of leven in deze moderne verbeelding andere motieven, hartstochten en eigenschappen, die de boel bijeen moeten zien te houden? Speelt het (klassieke) natuurrecht hierbij nog een rol? Dit drieluik aangaande het moderne sociale landschap sluiten we tenslotte in hoofdstuk 13 af met een uiteenzetting van de argumenten en observaties waarop dit atomair-individualistisch beeld berust.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 11

Hobbes over de mens als vrij individu

I am no bird;
and no net ensnares me;
I am a free human being with an independent will.
Jane Eyre

Inleiding

In het onderhavige hoofdstuk zullen we allereerst kort een globaal beeld schetsen van de natuurlijke (a)sociale toestand van de mens. Dus van de mens als atomair wezen. Dit beeld zullen we vervolgens uitdiepen door te kijken naar wat voor rol de kleinere gemeenschappen spelen in deze moderne mensopvatting om vervolgens te eindigen met het beeld van de staatsgemeenschap.

We stellen hierbij de vraag wat in deze moderne visie precies de relatie is tussen de enkeling en de gemeenschap. We zullen zien dat de gemeenschapsvormen in de moderne visie als kunstmatig worden gezien. De natuur heeft immers enkel gezorgd voor het bestaan van moreel-ethisch ongebonden Individuen met eigengereide passies.

Dit betekent dat elke gemeenschapsvorm, zowel de kleinere als de grootste, qua inhoud en vorm geheel zijn overgeleverd aan de wil en willekeur van de atomair-vrije-individuen. De gemeenschappen zijn qua vorm, doel en inhoud vrij. Zij krijgen vorm door de machten aan welke ze onderworpen zijn. We zullen daarom zien dat de moderne visie zich concentreert op de descriptieve machtsstructuren. Een manier van analyseren die in onze tijd nog steeds in zwang is, getuige ook de eigentijdse maatschappelijke discussies over machtsstructuren in allerhande (hiërarchische) gemeenschapsvormen.

We zullen, als gezegd, zien dat Hobbes zich vooral concentreert op de staatsgemeenschap die ons moet behoeden van de anarchie van de (verbeelde) natuurtoestand. Deze focus op de staat(sgemeenschap) legt de moderne hang naar centralisatie bloot, onderscheidenlijk een groot wantrouwen jegens alle andere verbanden. Die kleinere verbanden bezitten in de moderne visie geen eigen natuur en integriteit, derhalve zijn ze ook geheel ondergeschikt aan Staat en Individu.

11.1 Een globaal beeld van de mens als atomair wezen

Het klassieke begrip 'politiek wezen', dat via de traditie was overgedragen, bleek voor Hobbes een versleten munt. De mens is van nature namelijk een Individu, een atomair wezen:

"The greatest part of those men who have written concerning Commonwealths, either suppose, or require us, or beg of us to believe, That Man is a Creature born fit for Society: The Greeks call him Zoon politikon, and on this foundation they so build up the Doctrine of Civill Society… Which Axiom, though received by most, is yet certainly False, and an Errour proceeding from our too slight contemplation of Humane Nature;"[672]

672 Hobbes, *De Cive* I. 2

Dit portret dat Hobbes van de sociale conditie van de mens schetst kunnen we het beste begrijpen als een verhaal dat zich, als eerder aangegeven, ontvouwt doorheen drie opeenvolgende stadia. Waarbij de eerste fase de ware natuur weergeeft van de mens als Individu. En de overige stadia een vervolg zijn van de hierdoor ontketende dynamiek. De drie stadia zijn die van (1) de natuurlijke begintoestand, die een oorlog van allen tegen allen herbergt; (2) die van de werkzaamheid van de instrumentele rede, die de vrede als beste uitweg inziet; en tenslotte (3) die van de kunstmatige consensus waarmee de geordende politieke toestand van de staat ontstaat onder de soeverein.

Hobbes vat dit alles min of meer samen in de volgende passage:

"In hetgeen ik tot dusverre heb geschreven, toonde ik afdoende aan dat de natuurtoestand, dat wil zeggen de toestand van absolute vrijheid waarin mensen leven die evenmin soeverein als onderdaan zijn, een anarchie is en een toestand van oorlog, dat de natuurwetten de voorschriften zijn waardoor mensen ertoe worden gebracht om deze toestand te vermijden; dat een staat zonder soevereine macht slechts een leeg woord is en geen stand houdt; en dat de onderdanen zonder voorbehoud aan hun soeverein gehoorzaamheid verschuldigd zijn…".[673]

De drie door ons onderscheiden stadia zijn, me dunkt, ook te beschouwen als de verklaring voor de verschillende onverenigbare lagen en impulsen in de mens. Hierbij doet opgeld dat de diepste anarcho-tirannieke laag, van waaruit de mens oneindige verlangens heeft en deze wil bevredigen, zijn ware natuur laat zien. Hij is van nature een ongebonden wezen. Een solitair en atomair wezen gericht op zijn zelfzuchtige verlangens. De beschaafdere aspecten aan hem zijn daarentegen oppervlakkige vernislagen die door de angst voor de soeverein -in het derde stadium- zijn ontstaan.

Laten we om dit beeld duidelijker te krijgen ons geheugen kort opfrissen. Wat voor toestand is de natuurtoestand?

"…de zuivere natuurtoestand[674]*, dat wil zeggen de toestand van* ***absolute vrijheid*** *waarin de mensen evenmin soeverein als onderdaan zijn, is een anarchie en een toestand van oorlog."*[675]

Het menselijk bestaan is in deze natuurtoestand:

*"****eenzaam/solitair****, armoedig, afstotelijk, beestachtig en kort."*[676]

673 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 186
674 *"condition of meer nature"*
675 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 186
676 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62

En elk mens heeft er:

*"**de vrijheid**…om zijn eigen macht, zoals hij dat zelf **wil**, te gebruiken tot behoud van zijn eigen natuur…van zijn leven, en om dientengevolge **alles te doen** wat hij naar eigen oordeel en rede als het meest geschikte middel daartoe beschouwt."*[677]

En alle plichten en rechten die door de politieke gemeenschap ontstaan zijn gegrond op deze individueel-liberaal-passionele aard van de mens:

"…ik leid…de plichten en de vrijheden…af uit de algemeen bekende natuurlijke neigingen[678] *van de mensen…".* [679]

De mens is volgens deze moderne zienswijze dus een vrij en solitair Individu. Vrij van algemeenheden, dat wil ook zeggen van algemeenheden als gemeenschappen en de daarbij horende verplichtingen. Vrij om elk zijner passies uit te leven. Daarbij komt ook dat hij, aangezien de moderne denker meent dat de meest drijvende fundamentele passie de angst voor de dood is, van nature geheel vrij is om alles te doen om in Leven te blijven.

De overtuiging die hieruit voortvloeit is dat inzicht in de aard van de mens slechts verkregen kan worden door hem atomair te bestuderen. Dat wil zeggen, als zijnde losgesneden van alle gemeenschappen, en losgeweekt van alle historisch gegroeide sociale en culturele bindingen. Hier raken we aan de eerder aangehaalde resolutief-compositorische methode. Het kenmerkende aan deze methode is, zo zagen we eerder, dat iets wordt teruggebracht tot zijn meest atomaire delen. Dit afgezonderde object wordt vervolgens op zichzelf bestudeerd om de ware natuur ervan bloot te leggen. Alle beschrijvingen van de menselijke natuur vloeien dus ook voort uit deze methodiek die zich richt op de empirische passies.

Als Hobbes op deze wijze het individu bestudeert ziet hij een op zichzelf gericht wezen:

"Het object van ieders vrijwillige handelingen is iets goeds voor zichzelf."[680]

Zo bezien is de mens ontologisch een atomair en vrij wezen. Zo bezien heeft hij van nature geen enkele reden om het uitleven van al zijn basale instincten te beteugelen of zijn gegeven passies te ordenen. Want:

"…menselijke hartstochten zijn op zichzelf niet zondig."[681]

---

677 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64
678 *"…known naturall Inclinations of Mankind"*
679 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 394
680 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66
681 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62

11.2 De kleinere gemeenschapsvormen

De mens blijkt van nature een ethisch-vrij en atomair wezen. Wat heeft de verlichtingsdenker vanuit dit perspectief te zeggen over de kleinere gemeenschapsvormen als het huwelijk, gezin, dorp, de vriendschap en zulks meer.

Hobbes concentreert zich -op typisch moderne wijze- vooral op de relatie tussen het Individu en de Staat. Alles wat zich in de sferen tussen de enkeling en Staat bevindt bekijkt hij met een zeker wantrouwen. Hetgeen past in een beeld waarin verbanden niet als natuurlijk of intrinsiek waardevol worden aangemerkt. Met betrekking tot de gemeenschappen kunnen we opmerken dat zij volgens de moderne visie volledig kunstmatig zijn. Want, als gezegd, van nature is er niets algemeens. Geen gemeenschap en evenmin een maat, patroon of Ideaal voor de gemeenschapsvormen. Hierdoor zijn deze verenigingsvormen in de praktijk doelvrij, vormvrij en qua invulling overgelaten aan de empirische hartstochten, machten, krachten en overeenkomsten van de mensen.

11.2.1 Het gezin

In de *Leviathan* lijkt Hobbes zich op enig moment af te vragen of de natuurtoestand, die hij dan in abstracto heeft afgeschilderd, ooit daadwerkelijk heeft bestaan. Zijn antwoord is dat het wellicht niet overal zo is geweest, maar dat dit op veel plaatsen in de wereld nog steeds zo is. Hij wijst dan als voorbeeld naar de Indianen in Amerika, en zegt dat die:

"*…geen enkele vorm van maatschappelijke ordening"* kennen *"behalve gezinnen die door hun natuurlijke lusten tot saamhorigheid worden gebracht, en zij leven ook vandaag nog op beestachtige manier…*".[682]

Elders gewaagt de verlichtingsdenker:

"Overal waar mensen in kleine gezinnen bijeen leefden, gold wederzijdse roof en plundering…En zoals deze kleine gezinnen destijds, zo streven tegenwoordig nog steden en koninkrijken, die niets anders zijn dan grote families, bij elke schijn van gevaar (voor hun eigen veiligheid) naar uitbreiding van macht…".[683]

Dergelijke passages maken inzichtelijk dat de oorlog van allen tegen allen, die in abstracto wordt verbeeld als een oorlog van atomaire individuen tegen atomaire individuen, realistischere trekken verkrijgt zodra de moderne denker zich deze historisch tracht voor te stellen. De natuurtoestand blijkt er in dat geval één te zijn van gezinnen tegenover gezinnen, families tegenover families, stammen tegenover

682 Hobbes, *Leviathan* XIII. 63
683 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

stammen en koninkrijken tegenover koninkrijken. Hobbes lijkt in dergelijke episodes -in overeenstemming met Aristoteles- oog te hebben voor de instinctieve affecties die man, vrouw en kind binden tot een vorm van eenheid die voortvloeit uit de instinctieve hartstochten. De man-vrouw verhouding en de ouder-kind relatie en de familiebanden lijken daardoor iets natuurlijks te zijn.

Kunnen we hiermee stellen dat de mens van nature dus toch geen solitair en atomair individu is omdat hij op zijn minst een familiaal wezen is? Deze gevolgtrekking lijkt een brug te ver. Ondanks de rol van gezinnen in de meer historisch verbeeldde natuurtoestand, die een bepaald licht werpt op de natuur van de mens, lijkt de atomaire voorstelling toch een accurater beeld te schetsen van de mens als zodanig, althans volgens mijn lezing van Hobbes.

Want zodra wij inzoomen op de sterkste band die volgens de moderne denker het gezin bijeenhoudt, wordt duidelijk dat deze vooral bezien moet worden vanuit de macht. Dus niet zozeer vanuit de instinctieve liefde in het gezin. Zoals een atoom bij nader inzien niet het kleinste ondeelbare deel bleek te zijn, zo valt bij nader inzien ook het gezin uit elkaar in nog kleinere deeltjes die vooral door een kunstmatige Wil, namelijk de kracht en macht van de vader, bijeen worden gehouden. Het gezin is voor Hobbes dus eigenlijk meer een miniatuurversie van de staat.[684] Iets kunstmatigs, hoewel vaak ook instinctieve harstochten erbij betrokken zijn.[685] De hedendaagse discussie over (giftige) machtsstructuren in klassieke ("patriarchale") gemeenschapsvormen als het huwelijk en het gezin zijn dus het uitvloeisel van deze moderne kijkwijze op de gemeenschapsvormen.

11.2.1.1 Man-vrouwverhouding

De relatie tussen man en vrouw wordt bezien vanuit machtsstructuren. De natuur herbergt, als gezegd, geen voorgegeven ideaal voor de man-vrouw verhouding, de echtelijke relatie of de gezinsorde.[686] Het staat de leden van het gezin geheel vrij om tot onderlinge regelingen te komen.[687] Dit is de architectuur van de moderne

684 Hobbes, *De Cive* VI. 4: *"What's objected by some, That the propriety of goods, even before the constitution of Cities, was found in Fathers of Families, that objection is vaine, because I have already declar'd, That a Family is a little City. For the Sonnes of a Family have a propriety of their goods granted them by their Father, distinguisht indeed from the rest of the Sons of the same Family, but not from the propriety of the Father himself; but the Fathers of diverse Families, who are subject neither to any common Father, nor Lord, have a common Right in all things."*

685 De moderne denker zet uiteen dat de heerschappij (*dominion/domini*) -ook de heerschappij in gezinnen- op twee manieren verworven kan worden. Door verwekking (*generation*), dat ouderlijk gezag wordt genoemd, respectievelijk verovering (*conquest*), dat despotisch gezag heet. Dit onderscheid is overigens analoog aan hoe staatssoevereiniteit verkregen wordt. Dat mag niet verbazen, daar het verwerven van soevereiniteit niets anders is dan het verwerven van de hoogste graad van heerschappij (Hobbes, *Leviathan* XX. 102, 104).

686 Hobbes is echter nog niet zover dat hij deze natuurlijke vrijheid ook gebruikt om homoseksuele verhoudingen te bespreken als echtgenootschappen. Deze benadering past uiteraard in de moderne vormvrije en a-teleologische benadering. Want het huwelijk lijkt voor Hobbes niet teleologisch georiënteerd te zijn, dus de voortplanting kan anders dan in de klassieke lijn niet het wezenlijke doel zijn van deze samenkomst van man en vrouw.

687 Hobbes, *Leviathan* XX. 103

familieopvatting. Hij of zij die de macht aan zijn of haar zijde heeft in de relatie, het huwelijk en het gezin, zal dus feitelijk met zijn of haar Wil het gezin vorm kunnen geven.

De feitelijke (ongelijkheid in) sterkte en kracht van de vader maakt echter dat de man vaak de leider is in het gezin, huishouden en de familie. Het vormvrije aspect geeft dus in zekere zin vrije baan aan de algemene krachtsongelijkheid in het gezin en dus aan de mannelijke dominantie. Vaders en meesters zijn derhalve feitelijk vaak soeverein in hun familiale kringen terwijl niets principieels hieraan ten grondslag ligt. Dat verandert pas, in zekere zin, in de geordende samenleving. Want de soeverein neemt dan een groot gedeelte van het paternalistische gezag over, doch daar waar de soeverein de wet laat zwijgen blijkt het gezin en huishouden[688] descriptief nog altijd in de greep van de vader.[689]

11.2.1.2 De ouder-kindrelatie

Hobbes kijkt ook naar het ouderlijk gezag (*Paternall Dominion*) vanuit de machtsanalyse.[690] Want, nogmaals, de moderne blik kijkt niet vanuit voorbeelden en idealen, die sturend en begrenzend werken, doch zoekt naar het feitelijke. Het zoekt feitelijke machtsverhoudingen die zich over het algemeen voordoen. Het ziet dan werkbare *modi vivendi*.

Ouderschap is in de visie van Hobbes een vormvrije machtsmanifestatie die ontstaat vanuit de verwekking. Het ouderlijk gezag is niet gestoeld op het ideaal van het superieure inzicht van de ouder over het kind ten behoeve van de rationele en sociale vorming. Het gezag wordt door de 17e-eeuwse denker uitsluitend verklaard vanuit het overwicht in macht.

---

688 Tegenwoordig lijkt de staat het daarom mede als taak te zien alle individuen te moeten beschermen als autonome entiteiten. Ook tegen het gezag van de gezinsleden in. Het dieper penetreren van de staat in het gezin wordt door Hobbes niet besproken, maar is in lijn met zijn algemene denkbeelden.

689 Hobbes, *Leviathan* XXII. 121. Volgens Aristoteles is het ideaal van de echtelijke en ouderlijke voortreffelijkheid een zekere aristocratische gelijkheid tussen man en vrouw in het huishouden. De interessante observatie is dus dat de klassieke lijn uitgaat van een aristocratische gelijkheid in het huwelijk en het gezin, daar waar de moderne blik naar de krachtsverhoudingen kijkt en paternalisme ontwaart als de meest voorkomende empirische structuur.

690 In beginsel valt het kind ook onder de macht van de moeder, zo geeft de moderne denker vanuit de machtsanalyse aan. Hobbes, *De Cive* IX. 4-6: "*..by the Right therefore of nature, the Dominion over the Infant first belongs to him who first hath him in his power'd but it's manifest that he who is newly born is in the Mothers power before any others, insomuch as she may rightly, and at her own wil, either breed him up, or adventure him to fortune… For both reason shewes the contrary, because the inequality of their naturall forces is not so great, that the man could get the Dominion over the woman without warre. And custome also contradicts not; for women, namely Amazons, have in former times waged war against their adversaries…Adde also that in the state of nature it cannot be known who is the Father but by the testimony of the Mother; the child therefore is his whose the Mother will have it, and therefore hers; Wherefore originall Dominion over children belongs to the Mother, and among men no lesse than other creatures… And universally, if the society of the male and female be such an union, as the one have subjected himselfe to the other, the children belong to him or her that commands… but in a civill government, if there be a contract of marriage between a man and woman, the children are the Fathers; because in all Cities, viz. constituted of Fathers, not Mothers governing their families, the domesticall command belongs to the man, and such a contract, if it be made according to the civill Laws, is called MATRIMONY; but if they agree only to lye together, the children are the Fathers, or the Mothers variously, according to the differing civill Lawes of divers Cities*."

Het kind, gewaagt Hobbes, bevindt zich in de natuurtoestand feitelijk (vaak) in de machtssfeer van de moeder, mede daar de man in de natuurtoestand niet altijd precies weet wie de vader is en dus afwezig is. Indien de moeder echter feitelijk gezien onderworpen is aan de man/vader, dan komt het kind daarmede ook in de machtssfeer van de man/vader terecht.[691] De moderne denker geeft aan dat dit empirisch gezien veelal het geval is. Hij geeft namelijk aan dat in grote families -die geen deel uitmaken van een staat- een soort soevereine macht rust bij de vader als leider van de familie.[692]

Machtsoverwicht leidt tot gezag en dat vereist volgens de hobbesiaanse logica Wilsinstemming vanuit de onderworpen individuen.[693] De 17e-eeuwse denker schenkt daarom ook aandacht aan de Wil van het kind. Het komt erop neer dat het kind vanuit zijn eigenbelang instemt met het vaderlijk gezag, dus vanuit zijn instrumentele rationaliteit. De moderne denker heeft het in dit kader dus niet over verantwoordelijkheid, oprechte dankbaarheid alsmede Liefde wanneer het gaat om de banden in het gezin, noch zijdens de ouders, noch zijdens het kind. Desalniettemin reveleert hij dat kinderen dankbaarheid dienen te betonen aan de ouders. Reden hiervoor zou zijn dat ouders kinderen hebben gekregen om er uiteindelijk voordeel uit te halen.[694]

11.2.3 Verenigingen en vrienden

De 17e-eeuwse denker heeft een andere blik op de oorzaken die maken dat mensen zich verenigen. Hij noemt dergelijke verenigingen corporaties. Om precies te zijn betreft dit alle verenigingen van mensen ten behoeve van een bepaald belang of doel.[695] De verenigingen die een structuur hebben met een vertegenwoordiger noemt hij regelmatige corporaties/verenigingsvormen, waaronder onder andere staat en gezin worden geschaard omdat de soeverein, respectievelijk de vader als vertegenwoordiger fungeren.[696] Alle verenigingsvormen en losse bondgenootschappen zonder vertegenwoordiger heten onregelmatige corporaties -waarbij we kunnen denken aan een groep markt- of bioscoopbezoekers. Sommige van die regelmatige corporaties zijn publiekrechtelijk van aard, andere zijn particulier.[697]

Wij concentreren ons hier vooral op de private verenigingsvormen die door de burgers onderling worden gevormd. Hobbes stelt allereerst vast dat alle verbanden

691 Hobbes, *Leviathan* XX. 103
692 Hobbes, *Leviathan* XX. 105, XXX. 178. Dit is interessant vanuit het oogpunt dat alle individuen in de natuurtoestand gelijk zijn. Want het gegeven dat het steeds mannen zijn die monarchaal heersen buiten politieke ordeningen is een mogelijke aanwijzing dat man en vrouw in het algemeen ongelijk zijn in termen van kracht. Uiteraard zou Hobbes dan kunnen tegenwerpen dat hij over een zekere gelijkheid sprak met het oog op de mogelijkheid van het kunnen doden van elkander, niet met het oog op een strikte vorm van gelijkheid. Zie *De Cive* IX. 4-6.
693 Hobbes, *Leviathan* XX. 104
694 Hobbes, *Leviathan* XX. 103, XXX. 179.
695 Hobbes, *Leviathan* XXII. 115
696 Hobbes, *Leviathan* XXII. 121
697 Hobbes, *Leviathan* XXII. 115-116, 121

en verenigingen niet natuurlijk zijn. Hij onderstreept dus het kunstmatige en fictieve karakter van deze verenigingslichamen (*artificiall and fictitious Bodies*).[698] Waren zij wel natuurlijk, zo luidt de stelling, dan zouden zij zich *universeel* voordoen:

"For they who shall more narrowly look into the Causes for which Men come together, and delight in each others company, shall easily find that this happens not because naturally it could happen no otherwise, but ***by Accident****: For if by nature one Man should Love another (that is) as Man, there could no reason be return'd why every Man should not equally Love every Man, as being equally Man, or why he should rather frequent those whose Society affords him Honour or Profit. We doe not therefore by nature seek Society for its own sake, but that we may receive some* ***Honour or Profit*** *from it;"*[699]

Desgelijks wordt ook het thema van de vriendschap aangeroerd. De vriendschap is er voor voordeel en aanzien. Vriendschap is een soort contractuele relatie waarin individuen uit zijn op voordeel. Vrienden verwachten over en weer prestaties, welke uiteraard ook de vorm kunnen aannemen van plezier en genot.[700] Het is evenzo als alle andere sociale verschijnselen in het moderne blikveld van instrumentele waarde.[701] De vriendschap plooit zich dus evenzo als iedere andere gemeenschapsvorm feitelijk naar de subjectieve Wil van de individuen die in een soort contractuele verhouding staan. Zonder de verwachte tegenprestaties valt de vriendschap simpelweg uiteen.[702]

Terugkomend op de particuliere verenigingsvormen, waaronder de kleinere gemeenschappen vallen, merken we op dat alleen de staat een regelmatige verenigingsvorm is die onafhankelijk is. De staat is de enige gemeenschapsvorm die niemand boven zich heeft te dulden. Alle andere verenigingsvormen zijn daarentegen afhankelijk van de staat. De staat duldt echter niet alle verenigingsvormen, sommige zijn onwettig.[703] Hobbes noemt bijvoorbeeld de verenigingsvormen van dieven en bedelaars.[704] De wettige (publieke en private) corporaties ziet Hobbes als de spieren van de staat, de onwettige noemt hij puisten, builen en zweren.[705]

698 Hobbes, *Leviathan* XXII. 116. Hobbes spreekt bijvoorbeeld over de delen van de staat, die hij systems (*systema*) noemt. Wij kunnen dit woord vertalen als corporaties of verenigingen. Deze corporaties of verenigingen bestaan volgens de verlichtingsdenker uit individuen die zich verenigen op *kunstmatige* wijze ten behoeve van een bepaald belang of doel.
699 Hobbes, *De Cive* I. 2
700 Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* IX. 17
701 Hobbes, *Leviathan* X. 40
702 De aristotelische conceptie van vriendschap, in de volste zin, is een weg naar voortreffelijkheid. Vriendschap is een spiegel van edelheid en deze conceptie wordt door Hobbes van de hand gewezen. Vanuit een aristotelisch perspectief bezien kijkt Hobbes naar de verwaterde vormen van vriendschap die slechts een uitdrukking zijn van nut en voordeel. Die inderdaad het meeste voorkomen maar niet de echte vorm van vriendschap zijn.
703 Hobbes, *Leviathan* XXII. 116
704 Hobbes, *Leviathan* XXII. 121
705 Hobbes, *Leviathan* XXII. 123

Hierbij mag niet onvermeld blijven dat Hobbes de noodzaak benadrukt om de wettelijke (publieke en private) verenigingen en gemeenschapsvormen te begrenzen.[706] Een sterk middenveld betekent voor de soeverein immers ook een gevaar van tegenmacht:

"Maar zodra het gaat om ondergeschikte lichamen, moeten er de meest uiteenlopende grenzen worden gesteld aan hun bezigheden en aan de tijd en plaats waarop zij bijeenkomen."[707]

Voorts zegt hij:

"Allianties van onderdanen…zijn in een geordende samenleving gewoonlijk overbodig. Een geordende samenleving is immers niets anders dan een alliantie van alle onderdanen tezamen. Zulke allianties rieken naar onwettige bedoelingen…Maar allianties tussen onderdanen binnen een en dezelfde staat, waar iedereen zijn recht kan halen door een beroep op de soevereine macht, zijn onnodig voor het behoud van vrede en recht. Als zij kwade bedoelingen hebben of bedoelingen die de staat niet kent, zijn zij onwettig…als zij hun bedoelingen niet bekendmaken, is dit gevaarlijk voor het openbaar belang, en is hun geheimhouding onrechtmatig."[708]

Elders nog:

"*In iedere staat geldt het als factievorming, en daarom als onwettig, wanneer een particulier persoon meer bedienden houdt dan nodig is voor het beheer van zijn bezittingen en het wettige werk dat hij hen kan laten verrichten. Omdat hij door de staat wordt beschermd heeft hij de verdediging door een privéleger niet nodig."*[709]

Hoe sterker dus het verenigings- en gemeenschapsleven, hoe groter de kans dat door machtsconcentraties een verzet ontstaat jegens de soeverein en een burgeroorlog opdoemt.[710] Grenzen, controle, en monitoring is dus van het grootste belang in de moderne conceptie.

11.2.4 Conclusie ten aanzien van de kleinere gemeenschapsvormen

Uit het voorgaande kunnen we afleiden dat voor Hobbes alle gemeenschapsvormen in de kern een kunstmatige machtsverhouding zijn. Natuurlijk zijn enkel de atomaire individuen, op en voor zichzelf, met de empirische hartstochten die zich in hen verschansen. Geen enkele van deze verenigingen gaat in de moderne

706 Hobbes, *Leviathan* XXII. 122
707 Hobbes, *Leviathan* XXII. 115-116
708 Hobbes, *Leviathan* XXII. 121-122
709 Hobbes, *Leviathan* XXII. 122
710 Hobbes, *Leviathan* XXII. 115-116

verbeelding in waarde vooraf aan de staat. De staat wordt in deze constellatie dus in het abstracte voorgesteld als het primaire (kunstmatige) verband dat is opgericht door atomaire individuen in de (ahistorisch voorgestelde) natuurtoestand. De verenigingen/gemeenschappen zijn afhankelijk van de primaire en superieure verenigingsvorm van de staat. De kleine verbanden hebben geen inherente waarde, doelmatigheid en praktijk welke door de staat van nature beschermd en gerespecteerd moet worden.[711] De soeverein kan en mag al deze verenigingsvormen daardoor naar macht en believen reguleren, beperken, opheffen en (her) vormen.[712]

11.3 De staatsgemeenschap en de (a)sociale natuur van de mens

Wij hebben in deel I reeds het een en ander over de natuurtoestand, de natuurwetten en de staat uiteengezet. Met gevaar voor herhaling dienen wij thans in te zoomen op de staatsgemeenschap. Ook bij Hobbes is dit de hoogste gemeenschapsvorm. De hoogste omdat het de hoogste macht bezit en door geen andere macht wordt omgrensd. Om de staatsconceptie goed te begrijpen dienen we weer terug te grijpen naar de drie stadia. We analyseren daarom de eerste en tweede fase en kijken vervolgens van naderbij naar het derde stadium om de hobbesiaanse staatsgemeenschapsopvatting beter te kunnen begrijpen.

Het maakt voor ons hierbij niet uit of Hobbes zijn moderne verbeelding van de menselijke natuur en de natuurtoestand uitsluitend heeft geschetst als een imaginaire voorstelling, dan wel als iets dat ook historisch accuraat moet zijn. De mens is in deze moderne verbeelding, zo hebben we gezien, in de greep van oneindige strevingen.[713] Hij is een ongedurige tiran die zonder blikken of blozen wil doen waar hij zin in heeft. Eén die niet op zijn achterhoofd is gevallen. De fundamentele passie om te (over)Leven, vooral ook om aangenaam te leven, stuwen hem al denkende uit de natuurlijke malaise. De ontnuchterende ervaringen zorgen door bemiddeling van zijn rede voor een zekere aanpassing in passies en doelen. En schetsen daarmee de contouren van een kunstmatige vredessamenleving. Het egalitaire individu realiseert zich dat hij zijn vrijheid dient te beperken naargelang de gelijke vrijheden/rechten van alle andere individuen. De passies wenden zich onverhoopt van het meest lustvolle doel van de tirannieke zelfbevrediging naar de vredesprincipes en de staatstoestand. De fundamentele en meest onstuimige passies in de mens, daar moeten we eerlijk in blijven volgens de verlichtingsdenker, blijven zelfzuchtig van aard.

---

711 De verlichtingsdenker maakt een onderscheid tussen verenigingen die zich door vertegenwoordigers (bestuurders) laten vertegenwoordigen, reguliere verenigingen genoemd, respectievelijk samenkomsten van mensen waarbij dit niet het geval is (zoals een toneelbezoek of de markt), onregelmatige verenigingen genoemd.

712 Hobbes, *Leviathan* XXII. 115-116

713 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

11.3.1 De fundamentele natuurwet: streef vrede na omwille van het Leven

Laten we deze tweede fase, die van de intellectuele rijping in de natuurtoestand, verder bestuderen. Hoe maakt de angst voor de dood inzichtelijk dat de vrede nodig is? En dat een staat onontbeerlijk is om deze te verwezenlijken? In de analyse van Hobbes, hebben we gezien, vormt de angst voor de dood de sterkste passie. Dit betekent dat deze en het corresponderende doel van het (aangename) Leven, leidend zijn en blijven[714]

> *"Van alles wat hij bezit heeft ieder mens zijn eigen lijf en leden het liefste."*[715]

Die hartstocht brengt de rede tot het ontnuchterende besef dat de vrede realiter een noodzakelijke en rationeel-instrumenteel begeerde vervolgstap is. Dit in weerwil van de meer gewelddadige passie van de Wil tot Macht en de fantasie om alles en iedereen te kunnen domineren.[716] Vandaar dat de eerste en fundamentele natuurwet als volgt luidt:

> *"Dat iedereen naar vrede moet streven, zolang hij de hoop heeft dat zij bereikt kan worden…"*[717]

Het bijzondere is evenwel dat Hobbes deze *second best option* van de vrede de 'fundamentele *natuur*wet' noemt, waarover later meer. De hiervoor besproken fundamentele natuurwet, die maakt dat de *second best option* van de vrede nagestreefd dient te worden, is vervolgens ook de bron waaruit de 18 volgende natuurwetten voortvloeien. In wezen zien wij in deze rijpere fase van de natuurtoestand een blauwdruk ontstaan voor de meest stabiele vredige samenlevingsvorm die volgens de verlichtingsdenker kan worden uitgedacht. Gelet op het gegeven dat wij de overige natuurwetten zijn nagelopen in hoofdstuk 3, hoeven wij dat hier niet te herhalen.

Wij richten onze aandacht op de tweede (gelijke rechten/vrijheden) en derde natuurwet (rechtvaardigheid). De tweede natuurwet houdt in:

> *"Dat iemand, als anderen dat ook zijn, bereid moet zijn om, zover als hij voor de vrede of zijn zelfverdediging nodig acht…met zoveel vrijheid tegenover anderen genoegen te nemen als hij anderen tegenover zichzelf zou toestaan."*[718]

De 17e-eeuwse denker omschrijft deze natuurwet elders ook wel negatief:

---

714 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85
715 Hobbes, *Leviathan* XXX. 179
716 Ook het hoofdthema van Nietzsche's denken, de Wil tot Macht, is dus al onmiskenbaar aanwezig in het denken van Hobbes.
717 Hobbes, *Leviathan* XV. 64
718 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64, 65

"…de natuurwet die ons verplicht om zulke rechten aan een ander over te dragen die, als we ze zouden behouden, de vrede onder de mensen in de weg staan...."[719]

Er kleeft een sterk egalitair karakter aan de vrede en de natuurwetten, zo zien we. De tweede natuurwet is immers gestoeld op de overtuiging van een empirisch egalitaire natuurconditie als uiteengezet in deel I en II. Op de grondovertuiging dat mensen fysiek en geestelijk min of meer gelijk zijn en dat zij die gelijk zijn of zich gelijk wanen geen genoegen nemen met minder rechten dan een ander.[720]

Er moet dan een moment aanbreken waarop dit idee van de vrede omgezet wordt in realiteit. De derde natuurwet vormt het scharnierpunt hiertoe. Hobbes noemt deze natuurwet die van de *rechtvaardigheid*. De rechtvaardigheid houdt volgens hem in:

"…dat mensen hun overeenkomsten moeten nakomen."[721]

Rechtvaardigheid is voor Hobbes de notie dat men afspraken dient na te komen. Op dit beginsel berust dan voorts de vermaarde notie van het sociaal contract, waarmee de staat volgens Hobbes tot stand komt. Door licht te schijnen op deze derde natuurwet kunnen we dus een beter beeld verkrijgen van de verwerkelijking van de geordende (politieke) samenleving.

Eerder is al eens aangegeven dat deze derde fase simultaan twee aspecten bevat. Het contractsaspect, respectievelijk, het staatsaspect. Het contractsaspect is het moment waarop de atomaire individuen vanuit de natuurtoestand (in onze voorstelling) daadwerkelijk een sociaal contract aangaan met elkander en vrijwel alle (natuur)rechten opgeven of overdragen om conform de tweede natuurwet genoegen te nemen met op egalitaire wijze ingeperkte -en daarmee geordende- burgerlijke vrijheidsrechten die de soeverein hen zal (moeten) toebedelen. Tegelijkertijd met het sluiten van het sociaal contract wordt de staat en de soeverein geboren. Want zonder soeverein kan er gelet op de narcistische trekken van de mens nimmer sprake zijn van een geldig contract.

Het sociaal contract vormt dus het sleutelbegrip in het sociale denken van Hobbes. Vanuit het (sociale) contract ontstaat voor het eerst in het menselijke domein het verschijnsel verplichting, samenleving, orde en staat. Om te kunnen begrijpen wat het sociaal contract inhoudt dienen we na te gaan hoe in de visie van de verlichtingsdenker contracten ontstaan.

---

719 Hobbes, *Leviathan* XV. 71

720 Het individu ziet dus in dat zijn gelijke vrijheid moet ophouden daar waar dat van de ander begint en *vice versa*. In wezen is hiermee bij Hobbes reeds het idee van het schadebeginsel geboren. Wij kunnen binnen de gegeven gelijke vrijheid immers doen en laten wat wij willen zo lang wij maar geen inbreuk maken op de gelijke vrijheidssfeer van de ander. De Wil van het atomaire individu wordt bepalend in de individuele vrijheidssfeer. We zullen later overigens zien dat de exacte omvang van de gelijke vrijheden worden bepaald door de civiele wetten die gestipuleerd worden door de soeverein.

721 Hobbes, *Leviathan* XV. 71 "*…That men performe their Covenants made…*"

Een contract is volgens Hobbes een overdracht, over en weer, van *individuele rechten*. De mens begint immers in de moderne verbeelding als ongebonden en vrij individu die van nature in een ethisch vacuüm alle vrijheden geniet. De algemene gedachtegang lijkt te zijn dat alle individuen over en weer met elkaar overeenkomen dat zij zich committeren aan de negentien natuurwetten. Zij leggen zichzelf vanuit de natuurlijke absolute (morele) vrijheid, langs de kunstmatige weg[722] van het sociaal contract, beperkingen op en onderwerpen zich zodoende met instemming aan de daarmee opgerichte macht van de soeverein. Laten we de notie van individuele rechten (*rights*) eens van naderbij beschijnen.[723]

De moderne denker stelt zich individuele rechten voor als *vrijheden om anderen te hinderen* in de uitoefening van hun feitelijke machtsclaim.[724] Een recht is dus niet een -alle anderen uitsluitende morele of juridische- claim van een individu op X, die een plicht bij alle anderen in het leven roept om dit recht tot X te respecteren, zoals in brede kringen van de hedendaagse rechtsfilosofische literatuur wordt beweerd. Een individueel recht (op het hinderen van anderen) veronderstelt in de visie van de verlichtingsdenker namelijk helemaal geen plicht bij anderen. Mijn eigendomsrecht ten aanzien van dit schilderij behelst in de hobbesiaanse visie dus niet de plicht van anderen om ervan af te blijven. De gedachte is dat mijn (natuurlijk) recht inhoudt dat ik allen die het schilderij ook onder hun feitelijke beschikkingsmacht trachten te brengen hiervan mag weerhouden. Dit is de enige conceptuele wijze waarop Hobbes zich individuele rechten kan voorstellen. Want andere zienswijzen rijmen simpelweg niet met zijn feitelijke bevinding dat de natuurtoestand een moreel vacuüm is.

Laten we ook het concept van het contract verder beschijnen. Een contract is een vrijwillige aanvaarding van een verbintenis (plicht) over en weer tussen individuen, waarbij sprake is van een overdracht of van het neerleggen van een recht (als in de vrijheid de ander te belemmeren). Vanuit de notie van het *'het neerleggen van een recht'* tracht Hobbes vervolgens het sleutelbegrip van het sociaal contract inzichtelijk te maken. Een recht neerleggen, zegt de moderne denker, kan op twee wijzen, enerzijds door het simpelweg *op te geven*, anderzijds door het *over te dragen*.

Een recht *opgeven* is alsof het individu zijn recht in het luchtledige doet opgaan door het vrij te geven. Het voordeel voor anderen daarbij is dat zij niet langer gehinderd mogen worden in hun feitelijke claim door dat individu. Indien dus voldoende personen hun natuurlijk recht (tot het belemmeren) opgeven dan blijft er op enig moment een exclusief recht over voor iemand (om alle anderen te mogen hinderen). Een recht *overdragen* daarentegen gebeurt wanneer het individu zijn

722 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87 Want wat door overeenkomsten wordt bereikt tussen mensen *'is…iets kunstmatigs."*
723 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85
724 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65

recht niet simpelweg laat oplossen, maar het voordeel (van het kunnen belemmeren) hiervan aan een specifieke persoon of groep gunt.[725]

In beide vormen van het neerleggen van een recht zal het individu zijn wil door tekenen, dat wil zeggen door woorden of daden, duidelijk moeten maken aan anderen.[726] Het opgeven en overdragen van een recht op zich is echter nog onvoldoende om van een contract te spreken. Daarvan is immers pas sprake wanneer volgens afspraak over en weer rechten worden opgegeven/overgedragen.[727] Door rechten wederzijds op te geven of over te dragen langs contractuele weg ontstaan in de hobbesiaanse visie dus de kunstmatige banden en afspraken waardoor het individu niet langer absoluut vrij is om te handelen zoals het hem van nature is toegestaan.[728] Vanwege het neerleggen van rechten ontstaat voor het eerst een behoren, een plicht (*Ought and Duty*) om zich te onthouden van het hinderen van anderen als zij hun (civiele) rechten effectueren.[729] Het van nature ongebonden individu is nu voor het eerst dus gebonden (*obliged or bound*).

Het fenomeen van het sociaal contract maakt duidelijk dat de individuele Wil en de consensus een sleutelrol spelen binnen de moderne sociale ideeënconstellatie.[730]

---

725 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65

726 Hobbes, *Leviathan* XIV. 67

727 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66, 69. De moderne denker maakt hierbij overigens een onderscheid tussen contracten waarbij over en weer onmiddellijk en tegelijk wordt nagekomen, onderscheidenlijk, die waarbij een der partijen op een later tijdstip behoort te leveren. Deze laatste vorm noemt hij 'overeenkomst' (*pact*) of 'verbond' (*covenant*). De laatstgenoemde categorie contracten is in de natuurtoestand *nietig* omdat men dan niet de zekerheid heeft dat de ander zich aan zijn woord zal houden. Dan levert men zich namelijk uit aan de ander. Dit is anders als we ons in de politieke toestand bevinden waarbinnen de soeverein de ander kan dwingen tot naleving van het contract. Hobbes, *Leviathan* XIV. 68.

728 Voor de 17e-eeuwse denker is het van groot belang om te benadrukken dat ook contracten geboren uit angst en onder bedreiging van de dood in vrijheid zijn gesloten en daarmee als geldig dienen te worden erkend. In elk geval wat de natuurtoestand betreft. Anders zou de weg uit de natuurlijke malaise onmogelijk worden. De angst voor de dood is immers de drijfveer voor de weg naar de vrede. En daarmede voor het sociaal contract, alsmede de oprichting van de staat. Hobbes is uiteraard niet onwetend omtrent dat contracten die aangegaan worden onder bedreiging binnen het burgerlijk recht nietig worden geacht. Het punt dat hij evenwel wil maken is dat zulke burgerlijke regels (plichten) in de natuurtoestand niet bestaan. Daardoor vormt dit gegeven ook geen beletsel voor de hobbesiaanse stelling dat het sociaal contract, niettegenstaande dat zij uit vrees is gebaard, geldig is (Hobbes, *Leviathan* XIV. 69, XX. 102). De verlichtingsdenker, die de wereld en de mens als gedetermineerd beschouwt, herdefinieert overigens het traditionele vrijheidsbegrip in materialistische termen. Hij typeert vrijheid als het ontbreken van uitwendige belemmeringen ten opzichte van bewegingen die vanuit het ding en lichaam zelf komen. Dit maakt dat externe omstandigheden die vrees aanwakkeren, zoals dreigementen en geweld, een interne vrije wil waarop vervolgens gehandeld kan worden niet uitsluiten (Hobbes, *Leviathan* XXI. 107-108). Zo kan gezegd worden dat water vrij is om zijn weg naar beneden te vinden, tenzij er iets is dat het water daarin hindert. Die hinder zorgt voor een belemmering. Het ontbreken van die hinder is de vrijheid voor het water om zijn natuurlijke beloop te vinden. Dit betekent dat iets wat gedetermineerd is en uit noodzaak een bepaalde beweging volgt vanuit de eigen aard toch vrij kan zijn. Noodzaak en menselijke wilsvrijheid gaan hierdoor ook goed met elkaar samen (Hobbes, *Leviathan* XXI. 108). De verlichtingsdenker zegt: "*Want wij zijn niet in staat om aan onze zintuigen, ons geheugen, ons intellect, onze rede en onze mening iets te veranderen. Deze reageren altijd en onvermijdelijk op de dingen die wij zien, horen en overdenken.*" *Leviathan* XXXII. 196

729 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65

730 Wil en consensus zijn dus van eminent belang. Dit wil echter niet zeggen dat de mens naar zijn aard geheel vrij is om het even wat overeen te komen. Er gelden volgens Hobbes descriptieve grenzen vanuit de instrumentele rede aan de consensus. Grenzen die voortvloeien uit de empirisch gegeven zelfzuchtige aard van de mens en zijn egalitaire conditie. Die grenzen omlijnen in zekere zin ook de soevereiniteit van de staat. Ze geven daarmee vorm aan de verhouding tussen staat en individu.

Daarbij geldt volgens Hobbes, zoals we hebben gezien, dat iedere vrijwillige handeling gericht wordt "*op iets goeds voor zichzelf*", waarbij geldt dat "*…iemand van nature kiest voor het kleinste van twee kwaden*."[731] Hiermee stuiten we in het gedachtensysteem van de moderne denker op de grenzen van wat de instrumentele rede empirisch gezien vermag. Volgens de moderne denker kan een individu, als gezegd, vanuit zijn instrumentele rationaliteit bepaalde dingen gewoonweg onmogelijk willen. Wat schadelijk(er) en nadelig(er) is voor het Leven en het zelfbehoud van het individu zelf kan simpelweg niet gewild worden.

De grondslag voor dit uitgangspunt is dat de meest fundamentele drijfveer in de mens onveranderlijk het verlangen naar Leven is.[732] Dit uitgangspunt brengt met zich dat het neerleggen van bepaalde specifieke natuurrechten die benodigd zijn voor het zelfbehoud zijn uitgesloten. Dat is ondenkbaar. Niemand kan worden geacht zijn recht op zelfverdediging neer te leggen.[733]

Ditzelfde principe maakt ook dat het individu op het moment dat de soeverein hem niet meer kan beschermen, niet langer gebonden is aan het sociaal contract. Want het doel van zijn gehoorzaamheid is de garantie van veiligheid.[734] De vraag die hiermee samenhangend rijst is wat Hobbes te zeggen heeft over gevallen waarin iemand toch onmiskenbaar en uitdrukkelijk afstand doet van zijn recht op verzet en zelfverdediging? Dat is immers niet ondenkbaar en heeft zich in de loop van de geschiedenis voorgedaan. Het antwoord van de moderne denker is dat we dan *"moeten…aannemen dat hij het niet zo bedoelde of wilde…"*.[735] Contracten waarbij dit dus het geval *lijkt* te zijn, zijn simpelweg nietig.[736]

De opmerkzame lezer zou nu terecht de vraag kunnen opwerpen waarom een verandering in passies op een later moment niet de ontbinding van het contract met zich brengt. Waarom zou het individu nog gehouden zijn aan afspraken, wanneer de hartstochten waarop deze berust zijn veranderd? Als de individuele Wil de bron van de plicht is, dan is haar meest actuele en dus krachtigste manifestatie toch de hoogste autoriteit? En als de Wil verandert dan kan en mag zij toch ongeacht eerdere afspraken haar eigen gang gaan? Of is er een reden die maakt dat het individu zich gebonden dient te achten aan zijn eerder gegeven woord?

Het antwoord van Hobbes op deze vragen is naar mijn inzicht tweeledig. Enerzijds geldt dat het individu zich via zijn eigen vrije Wil gebonden heeft. Hij heeft er als derde natuurwet mee ingestemd dat hij zich aan overeenkomsten zal

731 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66
732 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66, 69, 70
733 Hobbes, *Leviathan* XXI. 112 In situaties waarin een persoon wordt aangevallen, en hij dus nimmer kan weten of de ander hem gaat doden of hem wil verwonden, ketenen of gevangen wil zetten, behoudt het individu zich het (natuur)recht zich te weren. Uit ditzelfde uitgangspunt, geeft Hobbes aan, volgt ook dat niemand gehouden kan worden zichzelf of zijn dierbaren te beschuldigen indien hij daarmee een straf (voor hen) riskeert.
734 Hobbes, *Leviathan* XXI. 114
735 Hobbes, *Leviathan* XIV. 66
736 Hobbes, *Leviathan* XIV. 69

houden. Anders pleegt hij onrecht. Iemand zou echter nogmaals tegen kunnen werpen dat het individu toch niet gebonden is aan een eerdere manifestatie van zijn veranderlijke hartstochten?

Het antwoord van Hobbes ten aanzien hiervan blijkt naar mijn inzicht niet uit deze of gene pennenstreek, doch impliciet uit het samenhangende geheel van zijn denkbeelden. Het individu is weliswaar niet van nature gebonden aan zijn eerdere wilsuiting, maar (instrumenteel) rationeel bezien wel vanuit de gegeven egalitaire conditie en zijn daaruit voorvloeiende verlangen naar vrede. De instrumentele rede heeft immers ingezien dat de nagestreefde *second best option* van de vrede zonder het *pacta sunt servanda* beginsel onmogelijk is. Zo lang de vrede dus nastrevenswaardig is -en dat is het zo lang mensen *grosso modo* gelijk zijn- dient het atomaire individu om eigentwille zijn afspraken na te komen. De hobbesiaanse rechtvaardigheid/*pacta sunt servanda*-beginsel heeft dus geen intrinsieke waarde, maar is een zuiver instrumenteel bindend principe. Het is gegrond in het welbegrepen eigenbelang.[737]

"Iedereen streeft immers van nature naar zijn eigen winst en voordeel."[738]

Er is echter nog een tweede reden. Eén die gelegen is in de vrees voor straffen. Met dit inzicht betreden we evenwel het terrein van het staatsaspect. We zullen daarom eerst moeten bekijken wat de staat is. Zo krijgen we ook een beter begrip van de relatie tussen de staat, het (natuurlijke) individu en de overige verenigingsvormen.

In het voorgaande hebben we in elk geval kunnen ontwaren dat de maatschappij volgens Hobbes rijst vanuit de natuurlijke Vrijheid van het Individu. De Individuele Vrijheid is het fundament en in zekere zin ook het doel van het moderne sociale universum.[739]

Zoals eerder aangegeven valt met het draaien van de sleutel ook de deur open. Op vergelijkbare wijze ontstaat, in de voorstelling van Hobbes, met het sluiten van het sociaal contract ook de soevereine staatsmacht. Deze ontstaat dus op contractueel-democratische bodem.

Eén man of vergadering die buiten het sociaal contract is gebleven[740], en deswege nog beschikt over alle natuurlijke rechten, is daarmede aangewezen als vertegenwoordiger van elk van hen die het sociaal contract hebben gesloten.[741] Hun gezamenlijke

737 Het is alleen zo dat kinderen en dwazen dit welbegrepen eigenbelang onvoldoende doorzien. Hobbes, *De Cive* I.15

738 Hobbes, *Leviathan* XIX. 97

739 Zie ook Price, J.D., *The Egalitarian constitution: modern identity in three moral values,* Proefschrift Universiteit van Leiden 2018. https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A2907092/view

740 De soeverein kan nimmer het contract verbreken. Hij is immers geen partij bij het sociaal contract waarmee de staat wordt opgericht. Hobbes, *Leviathan* XVIII. 89-90, XIX. 95

741 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87. Ongeacht of individuen voor of tegen hebben gestemd bij het bepalen van wie de soeverein zou worden geldt dat zodra de meerderheid bepaald heeft wie de soeverein is, allen

krachten worden verenigd in de soeverein.[742] De soeverein heeft daarmee ook recht op alle middelen die nodig zijn met het oog op de vrede en veiligheid[743]:

"Het is een ware eenwording van hen allen, in een en dezelfde persoon, die tot stand komt door een overeenkomst van iedereen met iedereen, alsof iedereen tegen ieder ander zegt: Ik autoriseer ***deze man of deze vergadering****, en sta mijn recht om mijzelf te besturen aan hem af…Als dat is gebeurd noemen we de menigte die nu in één persoon verenigd is, een staat, of in het Latijn Civitas. Dit is de geboorte van de grote Leviathan…".*[744]

Met het sociaal contract onderwerpen de individuen zich aan de soeverein en daarmee aan zijn kunstmatige ketenen, de civiele wetten.[745] De burgers hebben daarmede, stelt de verlichtingsdenker, hun vrijheid opgegeven en zijn slechts vrij naar believen te handelen voor zover de civiele wetten dat toestaan.[746]

De soeverein is noodzakelijk, zo zagen we eerder om de individuen te houden aan hun afspraken jegens anderen. Want een enkele belofte tot het zich houden aan afspraken is impotent:

---

hem autoriseren als de auteur van hun gedragingen. Door mee te doen aan deze verbeelde stemming, zou iemand zich dus stilzwijgend binden aan wat de meerderheid zal bepalen, is de redenering die gestoeld is op democratische premissen. Want daar waar mensen gelijk worden geacht bepaalt de kwantiteit wat legitiem is (Hobbes, *Leviathan* XVIII. 90). Ook hier zien we een democratisch aspect aan de moderne legitimiteitsvereisten die Hobbes stelt.

742 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87, XVIII 89, 90. Als zij echter hun rechten (tot het beletten) opgeven, dan kan men toch niet spreken van een overdracht van hun krachten aan iemand of een vergadering die daardoor alle krachten verenigt.

743 Dit betekent ook dat de soeverein bepaalt wat de grenzen van de vrijheid van meningsuiting zijn. Het beheer van de meningen is namelijk gericht op de handhaving van de vrede en veiligheid. Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91

744 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87, XVIII. 88

745 Hobbes, *Leviathan* XXI. 108; Waar Hobbes in eerdere hoofdstukken van de *Leviathan*, getuige ook dit citaat, het scenario schetst van een staat (*institution*) in oprichting. Brengt hij elders in de *Leviathan* te berde dat soevereine macht ook op een andere wijze, door machtsoverwicht, verworven (*acquisition*) kan worden. Hij geeft annexaties van staten en volkeren als voorbeeld. Als een feitelijke machthebber in staat blijkt andere volkeren aan zich te onderwerpen en hen daarbij in leven laat, dan verwerft hij daarmee overheidsgezag en is hij dus feitelijk in het bezit van soevereine macht (Hobbes, *Leviathan* XVIII 88). Dit wil overigens niet zeggen dat het wilscomponent van de bevolking hierbij ontbreekt. Ook in dit geval blijkt er volgens Hobbes sprake van een vrijwillige autorisatie door eenieder afzonderlijk, of als groep, van de handelingen van de (nieuwe) soeverein. Het enige grote verschil met de situatie van een opgerichte staat is dus dat de machthebber in dit scenario van de onderwerping zelf de vrees opwekt die de individuen nopen tot zijn autorisatie. Daar waar de angst in het geval van een staat in oprichting voortkomt uit de gedragingen van atomaire individuen onderling (Hobbes, *Leviathan* XX. 102).

746 Hobbes, *Leviathan* XXI. 109, 113. Zo is de burger vrij om te kopen en verkopen. Vrij om contracten aan te gaan, eigen woonplaats, beroep, echtgenoot te kiezen en wat dies meer zij. Het staat de soeverein, die door allen is geautoriseerd, echter altijd vrij om te doen wat hij wil als hij duidelijk maakt dat hij iets opeist of in bezit neemt in naam van zijn macht. Als hij dingen reguleert door de wet en de wet verkiest te volgen kan een onderdaan echter naar de rechter. Zodra echter duidelijk is dat de soeverein niet in naam van de wet heeft willen handelen is een beroep op de wet niet mogelijk. Hij kan dus naar willekeur tegen de wettelijke vrijheden van de burgers in handelen. Alleen als onderdaan van god is hij gebonden, zegt Hobbes hier tussen de regels in bij, om de natuurwetten na te leven. Maar als soeverein is hij dit aan geen enkele burger verplicht. Het ter dood brengen van een onschuldige onderdaan is dus weliswaar in strijd met de billijkheid, aldus Hobbes, maar het is geen onrecht in de staatsrechtelijke zin. Wel een onrecht jegens god omdat god de natuurwet heeft gegeven aan zijn onderdanen en de soeverein ook zijn onderdaan is. Hobbes, *Leviathan* XXI. 113.

"de kracht van woorden is…te zwak om mensen te binden tot het naleven van hun overeenkomsten… De hartstocht waarop wij kunnen rekenen, is de angst."[747]

Alsmede

"*De banden van woorden zijn te zwak om menselijke ambitie, winzucht, toorn en verdere hartstochten in toom te houden, zonder de vrees voor een dwingende macht."*[748]

Hierdoor zijn: "*overeenkomsten zonder het zwaard…niets dan woorden…*'

De zelfzuchtige passies vereisen een krachtige externe check omdat een voldoende sterke interne check onmogelijk blijkt voor de mens, althans voor de meesten. En die check wordt geboden door de straffen van de soeverein. De staat is het noodzakelijke instrument van vrees en beven:

"Dit is een gemeenschappelijke macht, die ieders ontzag afdwingt en hun daden richt op het algemeen welzijn."[749]

Op de vraag wat de soeverein is, die de staat bestiert en bezielt, luidt het antwoord:

"Eén enkele persoon, zodanig dat een grote menigte mensen zich ieder afzonderlijk, door onderlinge verdragen met elkaar, tot auteur van zijn handelingen heeft gemaakt, teneinde hem in staat te stellen de kracht en de middelen van hen allen te gebruiken op de wijze die hij het meest bevorderlijk acht voor hun vrede en gezamenlijke veiligheid."[750]

Met het sluiten van het sociaal contract en de geboorte van de staat werpt het individu zich dus vanuit de ongebonden atomaire natuurtoestand in de geordende politieke conditie, waarin voor het eerst -met eigen instemming- zijn vrijheden en rechten zijn ingeperkt. Individuen vormen zodoende voor het eerst een maatschappij en worden voor het eerst een soort samenhangende eenheid. De soeverein maakt de individuen in zijn representatie tot één. Tot één kunstmatig persoon.[751] Voor het eerst dienen individuen zich te houden aan beperkingen in de vorm van civiele wetten en verplichtingen. Wetten die het mijn en dijn regelen en aangeven wat goed en kwaad, recht en onrecht, respectievelijk wettig en onwettig is in de maatschappij.[752] Het natuurlijk ongebonden individu is dus op kunstmatige wijze door zijn eigen Wil een maatschappelijk verbonden en gebonden wezen geworden.

747 Hobbes, *Leviathan* XIV. 70
748 Hobbes, *Leviathan* XIV. 68
749 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87
750 Hobbes, *Leviathan* XVII. 88
751 Hobbes, *Leviathan* XVI. 82
752 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91 De civiele wetten zijn dus de wetten van een specifieke staat.

11.3.2.2 De verschillende staatsvormen en de heerschappij van de kwantiteit

Ook de moderne denker heeft oog voor de verscheidenheid in staatsvormen. In zijn visie kunnen dit er echter maar drie zijn. Reden hiervan is dat de verlichtingsdenker geen kwalitatieve criteria hanteert. De soeverein is dus hetzij één persoon die een monarch wordt genoemd; hetzij een vergadering waaraan meerderen deelnemen, een aristocratie; hetzij een vergadering van allen, een democratie.[753] Men kan naar eigen voorkeur en smaak de monarchie een tirannie, de aristocratie een oligarchie en de democratie een anarchie noemen, maar het type staatsvorm blijft hetzelfde. Zulke benamingen zijn volgens Hobbes namelijk slechts een uiting van subjectieve onvrede.

Elk van deze staatsvormen volbrengt echter waar de staat voor bestemd is, orde, vrede en stabiliteit.[754] Dit is het criterium voor Hobbes. Hij benadrukt dat een 'slechte' monarch altijd beter is dan de anarchie van de natuurtoestand.[755] Ten aanzien van de gemengde staatsvorm, waarover de klassieken volgens hem zo lovend spraken, gewaagt de moderne denker dat deze in werkelijkheid onmogelijk is. Want uiteindelijk kan slechts één element in het mengsel van organen en machten de hoogste macht hebben. Zo is een koning met beperkte bevoegdheden in werkelijkheid geen monarch. Want dat is de vergadering die grenzen aan zijn macht stelt.[756]

Er doen zich uiteraard verschillen voor tussen de drie door Hobbes erkende staatsvormen. De monarchie heeft over het geheel bezien de beste papieren in handen, stelt hij. Want de monarch voorkomt veel potentiële verdeeldheid in het soevereine orgaan. Simpelweg omdat de monarch één natuurlijk persoon is.[757]

De aristotelische gedachte dat de beste dient te heersen omdat het geheel anders niet voldoende kan floreren wordt door de vaststelling van de feitelijke natuurlijke gelijkheid door Hobbes weersproken. In zekere zin is er volgens Hobbes vanuit de natuur bezien niets uitzonderlijks aan de monarch. Ook de monarch is simpelweg in de ban van zijn passies. Ofschoon het verschil in de verticale verhouding tussen soeverein en de onderdaan door kunstmatige afspraken ontzaglijk groot is, zijn allen (van nature) eigenlijk gelijk.[758] De gedachte is dus beslist niet dat de monarch

753 Hobbes, *Leviathan* XIX. 94, 97

754 Hobbes, *Leviathan* XIX. 95. Er is ook sprake van een monarchie als de soevereine democratische of aristocratische vergadering van het ene land een ander land inneemt. Want van een aristocratie of democratie is alleen sprake als de vergadering toegankelijk is voor de betreffende onderdanen of zij kunnen kiezen. Hobbes, *Leviathan* XIX. 99

755 Hobbes, *Leviathan* XX. 107

756 Hobbes, *Leviathan* XIX. 98, 99

757 De monarchie is het beste want het efficiëntste en meest stabiele wat betreft de vrede en veiligheid. We dienen ons hierbij ook te realiseren dat *sub specie naturalis* er bij Hobbes geen beste staatsvorm kan zijn. Alle reflecties van dien aard zijn het gevolg van de kunstmatigheid. Dus van het verleggen van onze passies richting het doel van de vrede. Er is van nature evenmin een idee van rechtvaardigheid dat kan dienen als maatstaf voor een beste staatsvorm. Rechtvaardigheid is bij Hobbes immers niets anders dan het principe dat men overeenkomsten dient na te komen. De drie staatsvormen hebben volgens Hobbes dus ook dezelfde visie op de rechtvaardigheid.

758 Interessant is in dit kader tevens de democratische gewaarwording dat volgens de verlichtingsdenker

iemand is die zijn karakter(deugden) en prudentie dermate heeft verfijnd en ontwikkeld dat hij –in weerwil van de massa's- het algemeen belang voorop weet te stellen. Het grote voordeel in het geval van de monarch is dat zijn particuliere belangen vrijwel overeenkomen met die van zijn onderdanen. De rijkdom, kracht en roem van een monarch hangen immers in het algemeen samen met de kracht, rijkdom en het aanzien van zijn onderdanen.[759]

alle mensen onderdaan zijn van de staat. Waar Aristoteles een kwalitatief criterium bleek te hanteren voor burgerschap, namelijk een zekere aanleg van geest om op voortreffelijke wijze deel te kunnen nemen aan het beraadslagen en beslissen, laat Hobbes dit kwalitatief aspect geheel achterwege. Bij Hobbes zijn alle individuen -de mannen in elk geval, doch ik zie in zijn denken geen logische redenen om vrouwen uit te sluiten- gegeven de natuurlijke gelijkheid, burger. Deze kwalitatieve gelijkheidsgedachte is het democratische fundament waarop de moderne denker zijn absolute soevereiniteit vestigt.

759 Hobbes, *Leviathan* XIX. 96

Conclusie

Met het voorgaande hebben we het eerste onderdeel van het hobbesiaanse drieluik aangaande het sociale landschap beschreven. We hebben gezien dat de mens volgens deze opvatting een atomair Individu is. Hij is van nature ongebonden en onverbonden.

Ongebonden wil zeggen dat hij geworpen is in een ethisch vacuüm waarin geen plichten en idealen gelden. Van nature bestaan evenmin algemeenheden als gemeenschappen. Hij is daarom onverbonden. Alle gemeenschappen, van de kleinste tot de grootste, zijn noodzakelijkerwijs kunstmatige uitvindingen. Dat wil zeggen geheel vormgegeven door de Wil van de mens. Logischerwijs zijn het de machtigen die qua inhoud en vorm vormgeven aan de gemeenschappen, want de natuur zwijgt hier over. De moderne analyse van de gemeenschappen en verenigingen concentreert zich daarom op de feitelijke machtsrelaties in gemeenschappen. We hebben daarbij gezien dat de gemeenschappen niet wezenlijk zijn voor een goed leven. Het accent ligt op het Individu en op zijn Wil als vrij individu.

We hebben tevens gekeken naar de staatsopvatting van de moderne denker. De staat heeft democratische grondslagen, ook al vertoont de hobbesiaanse staat veel autoritaire trekken. De staat ontstaat immers vanuit de Wil van de vele Individuen die een Contract met elkaar aangaan. De staat is een noodzakelijke en kunstmatige verenigingsvorm. Noodzakelijk omdat de Individuen die samenkomen anders niet samen kunnen leven gelet op hun narcistische trekken. De staat is er om af te dwingen dat afspraken worden nagekomen en de gelijke vrijheid wordt gewaarborgd.

Het leven in de staatsgemeenschap, of in elk van de kleinere gemeenschapsvormen, is geen vervulling van een geestelijk ideaal. Het liefst leeft het individu zonder staat en kan hij allen zijn narcistische Wil opleggen. Hij kan echter vanwege de egalitaire conditie niet anders dan kiezen voor het samenleven. De gemeenschappen zijn welbeschouwd instrumenten van het Individu om alsnog zoveel mogelijk van zijn verlangens te kunnen bevredigen in een vreedzame samenleving. De staatsgemeenschap is daarbij het noodzakelijke instrument om het vreedzame leven mogelijk te maken waarin zoveel mogelijk -principieel en kwalitatief eenderepassies vervuld kunnen worden door elk van de Individuen in een sfeer van respect voor gelijke individuele vrijheden en het schadebeginsel.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 12

Hobbes over de sociale binding: de natuurwet

The truth is that the masses grew out of the fragments of a highly atomized society
whose competitive structure and concomitant loneliness of the individual
had been held in check only through membership in a class.
The chief characteristic of the mass man is not brutality and backwardness,
but his isolation and lack of normal social relationships.
Hannah Arendt

Inleiding

We hebben in het voorgaande getracht een beter idee te verkrijgen van de mens als *zoion atomikon*, dus als atomair en solitair wezen. Dit mede door te kijken naar de relatie tussen het individu en de gemeenschappen, waaronder de relatie met de staatsgemeenschap. Hierbij is aan het licht gekomen dat alle sociale banden voortvloeien uit de Wil van het Individu. Deze Wil legt zichzelf beperkingen en plichten op door een contract met andere individuen aan te gaan vanuit de angst. Begrippen als Vrijheid, ongebonden Individualiteit, Wil, Contract en Angst spelen een centrale rol in de moderne constellatie. Deze vormen de ingrediënten voor het sociale voegsel tussen de van nature ongebonden en onverbonden Individuen.

In het onderhavige hoofdstuk, het tweede deel van het moderne drieluik, zullen wij, als gezegd, inzoomen op dit sociale voegsel. We zullen zien dat dit voegsel samengevat is in de idee van de moderne natuurwet. Daarom zullen wij met name dit moderne natuurwetsconcept onderzoeken.

We zullen eerst kijken naar of de moderne pendanten van de twee klassieke bindmiddelen terug te vinden zijn in de moderne sociale beeltenis, dus het Natuurrecht en de (politieke) Liefde. We sommen de ingrediënten op die in het moderne voegsel gaan, om ons daarna te concentreren op de idee van de moderne natuurwet als zodanig. De natuurwet als het moderne bindmiddel tussen atomaire individuen.

12.1 Het natuurrecht en de politieke Liefde?

Waaruit bestaat het moderne weefsel tussen de van nature ongebonden individuen? Vormt ook hier het ideaal en de praktijk van de politieke Vriendschap/Liefde en het Natuurrecht de kern? Of leven in deze moderne verbeelding andere aspiraties, motieven en hartstochten die de boel bijeen moeten zien te houden? Speelt het natuurrecht nog enige rol van betekenis? We zullen zien dat deze laatste vraag bevestigend dient te worden beantwoord. De vraag die hiermee rijst is wat dit moderne natuurrecht dan precies behelst?

Het zal gelet op het voorgaande niet mogen verbazen dat in de hobbesiaanse voorstelling weinig belangstelling is voor de politieke Liefde/Vriendschap (*philia*). Daar waar Hobbes sporadisch wel iets zegt over de naastenliefde, belicht hij deze vanuit het verschijnsel van de religie. En over de religie brengt hij te berde dat deze instrumenteel is opgekweekt om mensen tot gehoorzaamheid en vrede te brengen.[760] Elders reveleert de verlichtingsdenker dat het zich houden aan de natuurwetten leidt tot naastenliefde.[761] De 17e-eeuwse denker richt zich dus vooral op andere principes om het maatschappelijk cement te creëren.

760 Hobbes, *Leviathan* XII. 54

761 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 148. Deze notie krijgt verder niet veel aandacht, maar hierin lijkt Hobbes een soortgelijke observatie te doen als Aristoteles. Het zich houden aan de principes van de vrede schept een band tussen mensen.

De emotie der angst om wetten te overtreden krijgt hierbij veel aandacht:

"Maar zoals de mensen, om vrede te verkrijgen en daardoor hun leven veilig te stellen, een kunstmatig mens hebben gemaakt die we de staat noemen, zo hebben zij ook de kunstmatige ketenen gemaakt die we ***de civiele wetten*** *noemen, en zij hebben zelf, door onderlinge overeenkomsten, het ene uiteinde daarvan vastgemaakt aan de lippen van de man of vergadering aan wie de soevereine macht gaven, en het andere uiteindelijk aan hun eigen oren. Deze banden, die uit zichzelf maar zwak zijn, kunnen als zij verbroken worden hecht en vast gemaakt worden door* ***het gevaar*** *dat dreigt."*[762]

De civiele wetten, die de gelijke vrijheid tot uitdrukking brengen, moeten gepaard gaan met een angst om deze te overtreden. De civiele wet en de angst vormen twee zijden van dezelfde medaille en vormen een wezenlijk ingrediënt van het maatschappelijke bindmiddel.

Bij Aristoteles kwamen we dit verschijnsel van het civiele recht, oftewel het concept van de burgerlijke/civiele wetten, ook tegen. Volgens de klassieke denker dienen de civiele wetten, dat wil zeggen de wetten van de polis, het natuurrecht tot uitdrukking te brengen. Volgens deze zienswijze, zo hebben we gezien, gelden er universele plichten vanuit het natuurlijke Ideaal van de (sociaal-politiek-rationele) Mens. Hetgeen vervat is in de klassieke idee van het Natuurrecht. Traditioneel is deze idee van het natuurrecht ook wel de natuurwet gaan heten.

Hobbes stelt eveneens dat de natuurwetten van groot belang zijn als sociaal bindmiddel. En evenzo dat deze in de civiele wetten weerspiegeld dienen te worden. Wij hebben echter vanuit het moderne perspectief begrepen dat de natuur niet drachtig is van ethische verplichtingen omdat deze louter Vrijheid omvat:

"Ius naturale est Libertas"[763]

Hoe kan het dan dat bij Hobbes de natuurwet en de civiele wetten de hoofdingrediënten vormen van het sociale bindmiddel? Wat houdt de natuurwet en het natuurrecht bij Hobbes precies in? En hoe verhouden deze zich precies ten opzichte van de (civiele) wetten?

12.2 De vier ingrediënten van het moderne sociale bindmiddel

Hoe komen we van het moderne natuurrecht, dat de absolute (ethische) vrijheid belichaamt, tot de genoemde ingrediënten van het moderne sociale voegsel? Dus tot de inperkingen van die vrijheid door de civiele wet en de plichten? Het antwoord, zo hebben we reeds gezien, volgt logischerwijs uit de moderne ideeënconstellatie zelf.

762 Hobbes, *Leviathan* XXI. 108-109
763 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64 'Natuurrecht is Vrijheid.'

Als de natuur geen plichten en normen in zich draagt dan moeten wij deze, indien nodig, zelf creëren tussen gelijke en vrije individuen. Wat rest is de uitweg van de consensus. Enkel via het sociaal contract kunnen individuen tot een vrede en maatschap komen. Kortom, het maatschappelijke voegsel ontstaat uit (I) welbegrepen eigenbelang van het Individu, (II) wilsovereenstemming tussen individuen, (III) kunstmatige wetten die de *Natuur*wetten -oftewel vredeswetten onder egalitaire condities- weerspiegelen alsmede (IV) de angst voor straffen zijdens de soeverein en de angst om in de natuurtoestand te vervallen.[764]

Iedere vorm van sociaal (samen)zijn dient in het licht te worden gezien van deze vier elementen, die samen het voegmiddel vormen. Dit voegmiddel is in wezen de natuurwet. Want de natuurwetten zijn (1) in het eigenbelang van de individuen, (2) de natuurwet vormt tevens de inhoud van het sociaal contract tussen de atomaire individuen en (3) vormt de substantie van de civiele wetten (4) die onder bedreiging van straffen staan en dus angst inboezemen. In de kern bestaat het moderne maatschappelijke voegsel dus uit instemming van elk (individuele autonomie) met de natuurwet alsmede de angst voor de gevolgen bij de niet naleving.

We kunnen constateren dat de moderne gemeenschapsconceptie gestoeld is op een vorm van marktdenken. Een vorm van denken waarbij de begeertes van atomaire individuen vooropstaan. Dit samenzijn is dus altijd terug te voeren op de strevingen van individuen op en voor zich. Het maatschappelijk samenzijn is *markt*schappelijk. Een soort contract tussen kooplieden die afspraken maken en elkaar slechts contractueel iets verschuldigd zijn. Sociale regels worden niet opgehangen aan grotere natuurlijke idealen en waarden. Al het sociale is hypothetisch van waarde. Hypothetisch in de vorm van *'als* ik maximaal wil leven en mijn begeertes maximaal wil uitleven -en dat wil ik gegeven mijn empirische natuur- *dan* dien ik mij socialer, deugdzamer en gemanierder op te stellen.' Al het samenzijn dient begrepen te worden in het licht van dit *quid pro quo* beginsel.

12.3 *Lex, Ius* en de civiele wetten

Voordat we verder ingaan op het begrip van de moderne natuurwet, respectievelijk de civiele wet, is het niet van nut ontbloot om eerst uiteen te zetten dat de *natuurwet* respectievelijk het *natuurrecht* van oudsher synoniemen zijn. Zij fungeerden traditioneel als onderling inwisselbare begrippen. Als het begrip natuur en natuurrecht in de moderne hobbesiaanse aanschouwing echter niet langer staat voor de van nature geldende plichten en perken van het intrinsiek waardevolle redelijk-en-sociaal-zijn, waar staat de '*natuur*wet' bij Hobbes dan wel voor?

764 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65, 66, 69, XXXIII, 161.

De verlichtingsdenker laat zich op dit punt wederom van zijn innovatieve kant zien. Hij rijt het traditioneel synonieme begrippenpaar natuurrecht (*ius naturale/ right of nature*) en natuurwet (*lex naturalis/law of nature*) uiteen en plaatst ze vervolgens tegenover elkaar:

"*Ofschoon de auteurs die over dit onderwerp spreken gewoonlijk ius en lex, recht en wet, door elkaar halen, moet er toch een onderscheid gemaakt worden. Want recht bestaat in de vrijheid om te doen of te laten, terwijl de wet ons bepaalt en verbindt tot een van beide. Wet en recht verschillen dan ook evenveel van elkaar als verplichting en vrijheid, die met betrekking tot een en dezelfde zaak onverenigbaar zijn.*"[765]

Alsmede:

"Want recht is vrijheid, namelijk de vrijheid die de civiele wet ons overlaat, maar de civiele wet is een verplichting, waardoor wij de vrijheid verliezen die de natuurwet ons gegeven heeft. De natuur schonk iedereen het recht om zichzelf met behulp van zijn eigen kracht te beschermen, en om bij het eerste wantrouwen zijn buurman voor te zijn door hem aan te vallen. De civiele wet ontneemt ons de vrijheid, in alle omstandigheden waarin we veilig kunnen vertrouwen op de bescherming van de wet. Daarom verschillen lex en ius evenveel van elkaar als verplichting en vrijheid."[766]

De moderne denker plaatst het nieuwe natuurwetsbegrip dus tegenover het omgemunte natuurrechtsbegrip. Het ene concept, de natuurwet, staat sedert deze transformatie voor de kunstmatige plicht in het eigenbelang dat door de angst hoog wordt gehouden, terwijl het andere, het natuurrecht, naar absolute individuele vrijheid geurt. We zouden wellicht zelfs kunnen zeggen dat het moderne natuurrecht staat voor het door de narcistische passies aangevuurde on(wel)begrepen eigenbelang (fase 1) dat voor chaos zorgt, daar waar de moderne natuurwet staat voor het bedachtzame welbegrepen eigenbelang gegeven de egalitaire menselijke conditie (fase 2) en het belang van orde en vrede (fase 3).

We hebben reeds gezien dat het moderne pad van de natuurlijke vrijheid, dus het moderne natuurrecht, via de wil en consensus van individuen leidt tot dat van de civiele wetten. En dat die civiele wetten de natuurwetten weerspiegelen om een stabiele maatschappij te realiseren.

765 Hobbes, *Leviathan* XIV. 64
766 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 150

12.4 Een natuurlijk ethisch vacuüm met instrumentele (natuur)plichten?

Eerder hebben we gezien dat Hobbes van opvatting is dat de natuur moreel gezien neutraal is:

"Een algemene regel van goed en kwaad kan niet aan de natuur van objecten zelf ontleend worden, maar alleen aan iemands eigen persoon…"[767]

En daarom zegt de modernere denker:

"De begeerten en andere menselijke hartstochten zijn op zichzelf niet zondig. En de handelingen die uit deze hartstochten voortkomen zijn dat evenmin, tot de daders een wet kennen die ze verbiedt."[768]

En daarmede is het zo dat:

"De vraag of iemand een beter mens is dan een ander in de natuurstaat niet aan de orde is."[769]

Alsmede:

"*De begrippen goed en kwaad, recht en onrecht, zijn hier niet op hun plaats.*"[770]

Desalniettemin noemt Hobbes de principes en regels die tot de vrede leiden vanuit de absolute vrijheid van de natuurtoestand, de natuur*wetten*, zo hebben we gezien.[771] Elders noemt hij ze zelfs natuur*plichten*.[772] Hij relateert:

"Natuurlijk zijn die wetten, die voor alle eeuwigheid van kracht zijn. Zij worden niet alleen natuurlijke, maar ook ethische wetten genoemd, en zij omvatten de morele deugden als rechtvaardigheid, billijkheid en alle andere geesteshoudingen die mensen aanzetten tot vrede en naastenliefde."[773]

Deze natuurwetten worden door ieder redelijk wezen gekend, zegt hij daarbij:

"Niemand kan als verontschuldiging aanvoeren dat hij onbekend was met de natuurwet, want iedereen die met rede is begiftigd wordt verondersteld de regel te kennen die ons leert

767 Hobbes, *Leviathan* VI. 24
768 Hobbes, *Leviathan* XIII. 62
769 Hobbes, *Leviathan* XV. 77
770 Hobbes, *Leviathan* XIII. 63
771 Hobbes, *Leviathan* XIII. 63, XIV. 64
772 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 188
773 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 148

dat wij een ander niet iets moeten aandoen, waarvan wij niet willen dat het onszelf geschiedt."[774]

We hebben eerder al kunnen ontwaren dat de eerste natuurwet gebiedt om de vrede na te streven mits deze realiseerbaar is; en dat de tweede ordonneert dat genoegen moet worden genomen met gelijke (beperkte) vrijheid -conform de civiele wetten-. Waarbij de derde natuurwet, die van de rechtvaardigheid, voorschrijft dat overeenkomsten, zoals dat men genoegen neemt met gelijke vrijheden -civiele wetten-, moeten worden nagekomen, zodat onder andere van niemand mag worden afgenomen wat van hem is.[775] Omdat de natuurwetten de weg tot de vrede zijn, kunnen deze, stelt Hobbes, samengevat worden onder het gebod '*gij zult uw naaste liefhebben als uzelf*'.[776]

Dit kan echter alleen met behulp van de grote dwingende macht van een soeverein, zo hebben we gezien:[777]

"Uit zichzelf, zonder vrees voor een macht die ons dwingt ze na te leven, zijn de natuurwetten (zoals de rechtvaardigheid, de billijkheid, de bescheidenheid, de vergevingsgezindheid, en om kort te gaan, het handelen tegenover een ander zoals wij zelf behandeld zouden willen worden) immers in strijd met onze natuurlijke hartstochten, die ons aanzetten tot partijdigheid, hoogmoed, wraakzucht, en zo meer. En overeenkomsten zonder het zwaard zijn niets dan woorden…"[778]

Voor Hobbes is de rechtvaardigheid niets meer dan het principe dat overeenkomsten nagekomen dienen te worden. Het is een instrumenteel principe, teneinde een maximum aan eigen begeertes te kunnen bevredigen. Onder het moderne gesternte zijn de civiele wetten er niet omwille van de menselijke perfectionering. Dit moge zo zijn, maar de (derde) natuurwet is voor de verlichtingsdenker wel een fundament van de staatsgemeenschap en de orde. Want zonder het nakomen van afspraken blijft het natuurlijke wantrouwen tussen atomaire individuen bestaan en is het stichten van een staatsgemeenschap onder de vlag van de gelijke vrijheid onmogelijk. Reden om eens van naderbij te kijken naar de hobbesiaanse notie van de rechtvaardigheid. Heeft hij deze ook getransformeerd?

774 Hobbes, *Leviathan* XXVII. 152 Elders reveleert de verlichtingsdenker dat de natuurlijke rede, die de enige manier is om de natuurwetten in te zien, het Woord van God is (*Leviathan* XXXI. 191 en XXXII. 195).
775 Hobbes, *Leviathan* XV. 71, XXXII. 195
776 Hobbes, *Leviathan* XXVIII. 179
777 Hobbes, *Leviathan* XV. 71
778 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

12.5 De rechtvaardigheid

12.5.1 Commutatieve rechtvaardigheid is de rechtvaardigheid

Hobbes heeft het traditionele rechtsvaardigheidsconcept eveneens naar zijn hand gezet. De verschillende concepties van de rechtvaardigheid die Aristoteles heeft gearticuleerd hebben in de westerse traditie hun sporen nagelaten. Denk aan begrippen als de politieke/civiele onderscheidenlijk natuurlijke rechtvaardigheid, alsmede distributieve en commutatieve rechtvaardigheid. Hobbes heeft zijn conceptuele hervormingen tegen deze traditionele achtergrond moeten verantwoorden. Dit is de reden dat hij eerst in zijn eigen woorden weergeeft wat men traditioneel onder dergelijke noties heeft begrepen om ze vervolgens om te munten.

Onder de commutatieve rechtvaardigheid heeft de traditie volgens hem de rekenkundige gelijkheid van overeengekomen waarden en zaken verstaan. Dat wil zeggen de rechtvaardigheid die contracten reguleert. De commutatieve rechtvaardigheid staat voor een rechtvaardige prijs en voor het nakomen van wat hierbij is overeengekomen. Hierin is mede het traditionele idee vervat dat zaken een bepaalde vaste waarde hebben en iets van gelijke waarde dienen op te leveren bij een rechtvaardige ruil. Het draait bij deze rechtvaardigheid dus om de situatie waarin mensen tot een aanbod en een aanvaarding komen.

Onder de distributieve rechtvaardigheid zou men de meetkundige toebedeling van gelijke voordelen voor gelijke verdienste hebben begrepen, zegt hij.[779] Hierbij gaat het dus om verhoudingsgewijze toebedelingen naargelang de verdienste.

De moderne denker levert vervolgens kritiek op deze klassieke rechtvaardigheidsnoties. Hij zegt dat het toch niet onrechtvaardig wordt geacht om iets voor meer te verkopen dan het gekocht is. Dat is immers winst, de reden van handel. En hij proclameert dat er toch geen vooraf gegeven rechtvaardige waarde en prijs is van de dingen waaraan we door overeenkomsten gebonden zijn. De waarde van iets wordt bepaald door de begeerte van degene die het wil hebben, vraag en aanbod. Dat leidt tot een overeenkomst. De commutatieve rechtvaardigheid staat dus niet voor een rechtvaardige vaste prijs maar voor de marktvrijheid van individuen om af te spreken wat de prijzen en verplichtingen zijn en het nakomen van deze afspraak.

Deze commutatieve rechtvaardigheid is de kern en tegelijkertijd ook de gehele inhoud van de hobbesiaanse rechtvaardigheidsnotie. De distributieve rechtvaardigheid wordt door de moderne denker namelijk opzettelijk buiten de semantische kaders van de rechtvaardigheid geplaatst. Dit laatste mag ons niet verbazen, want in de moderne ideeënconstellatie staat de Wil van het Individu centraal. Er is geen voorgeschreven en voorgegeven waarde of Ideaal waarnaar deze Wil zich zou

779 Hobbes, *Leviathan* XV. 75

dienen te schikken. De Wil hoeft niet naar iets hogers te buigen. De moderne commutatieve rechtvaardigheidsconceptie volgt dus vanzelf uit de visie waarin de Wil van gelijke individuen waardebepalend zijn. Dit is precies wat er onder het moderne firmament gebeurt. De overeenstemming van individuele willen, het contract, vormt zodoende de enige verbinding tussen de anderszins ongebonden en onverbonden individuen. Onder het moderne gesternte is het derhalve van cruciaal belang dat contracten, die verplichtingen en banden scheppen, worden nageleefd. Het hele sociale bouwsel is op deze commutatieve rechtvaardigheidsnotie gefundeerd.

12.5.2 De distributieve rechtvaardigheid is de billijkheid

Ten aanzien van de distributieve rechtvaardigheid, het principe dat maakt dat men ieder naar verdienste dient te belonen, gewaagt de moderne denker dat het toch helemaal niet onrechtvaardig is iemand meer te geven dan hij verdient. Bovendien zegt hij dat het belonen van een verdienste een gunst is. Het is geen bindende daad voorgeschreven door de rechtvaardigheid.[780]

De schrijver van de *Leviathan* wil duidelijk maken dat het klassieke denkbeeld van de distributieve rechtvaardigheid een misvatting is. Niemand blijkt aanspraak te kunnen maken op een proportionele beloning naar verdienste. Hij die de macht heeft bepaalt vanuit zijn Wil of hij naar verdienste zal belonen of niet. Kortom, Hobbes legt het accent ook hier op de Wil van het Individu en niet op een ethische maatstaf waaraan hij zou moeten voldoen. Hij laat derhalve het domein dat traditioneel toekomt aan de prescriptieve notie van de distributieve rechtvaardigheid in zekere zin opgaan in de willekeur van het (machtige) Individu. De commutatieve rechtvaardigheid eet in zekere zin de distributieve rechtvaardigheid op.

Toch kan de 17e-eeuwse denker niet geheel om de distributieve rechtvaardigheid heen. Het verschijnsel van een goede verdeling is immers een gegeven, zoals blijkt in de praktijk van de rechtspraak. Toch plaatst de moderne denker dit verschijnsel van de juiste verdeling niet onder de noemer van de rechtvaardigheid. Hij schaart deze onder de natuurwet der *billijkheid*. Daarmee wordt de billijkheid (*equity*) door Hobbes eveneens buiten het semantische veld van de rechtvaardigheid geduwd.[781]

De billijkheid vormt de elfde natuurwet in de lijst. Het schrijft onpartijdigheid voor aan de rechter die iets dient te bedelen of verdelen. De moderne denker geeft hierbij aan dat het begrip billijkheid in het *common law* systeem -dat casuïstisch ontwikkeld is door rechters- altijd een centrale rol heeft gespeeld. Het beginsel instrueert de rechter om de verdeling te doen naar recht -oftewel naar de wetten- en naar rede.[782] Hobbes legt in dit kader de nadruk op de waarde van de gelijkheid.

780 Hobbes, *Leviathan* XV. 75
781 Hobbes, *Leviathan* XV. 75-78
782 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 141, 143, 145, 146. Het zou beschamend zijn, zegt Hobbes, indien de rechter

Gelijken dienen het gelijke te verkrijgen in termen van vrijheid, voordelen en lasten.[783] Op grond hiervan mogen individuen zichzelf niet méér rechten toeëigenen dan zij bereid zijn anderen (gelijken) te geven.

Wat de inhoudelijke maatstaf van de billijkheid precies behelst wordt niet geheel duidelijk in de *Leviathan*, maar haar contouren laten zich -zoals bij alle natuurwetten- raden met het oog op het doel van de sociale vrede. Hobbes geeft aan dat de billijkheid in wezen bestaat uit een juist begrip van de fundamentele natuurwet, dat groeit met reflectie.[784] De billijkheid lijkt dus te staan voor een soort algemeen intuïtief moreel inzicht in wat redelijk is gelet op de (gewenste) gelijkheid tussen mensen met het oog op de vrede.[785] Hij noemt de billijkheid daarom ook wel het inzicht van de natuurlijke rede.[786]

Als we ons meer specifiek afvragen welke principes tot de billijke verdeling behoren, dan vernemen we dat het niet mogen straffen van onschuldigen hier beslist onder valt.[787] Zelfs de soeverein is volgens de 17e-eeuwse denker gebonden aan dit principe. De soeverein kan weliswaar nooit onrechtvaardig handelen -tegen de afgesproken civiele wetten in gaan, daar hij buiten het sociaal contract staat-, maar hij kan wel de natuurwettelijke billijkheidsnorm schenden.[788]

Dit laatste moeten we even laten bezinken. Hoe kan de soeverein gebonden zijn aan een verplichting als de natuur geen ethische verplichtingen met zich brengt, en hij zichzelf evenmin heeft gebonden via zijn Wil? We zullen hier later op terug moeten komen.

---

anders zou denken dan dat de soeverein de billijkheid voor ogen heeft gehad bij zijn bedoelingen met de civiele wetten. De verlichtingsdenker zegt dat de rechter op grond van de natuurwet verplicht is de billijkheid te volgen en de wet met die inzichten van de billijkheid aan te vullen. Wij stellen ons echter de vraag, wat nu als een soeverein niet de hobbesiaanse natuurwetten voor ogen heeft bij het maken van zijn wetten. En dus niet de billijkheid aspireert bij het formuleren van zijn wetten doordat hij bijvoorbeeld een ras of een minderheidsgroep systematisch uit wil roeien?

783 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 150

784 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 145, 146

785 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 146

786 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 144

787 Een ander billijkheidsprincipe zou het verbod zijn op het leveren van tegenbewijs bij een aanklacht (Hobbes, *Leviathan* XXVI. 144, 145). Ook zou de natuurlijke billijkheid het liberale principe voorschrijven dat wat de wet niet verboden heeft behoort tot de vrijheid van eenieder (Hobbes, *Leviathan* XXVI. 150, 165).

788 Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, 2010, p. 92-94

12.6 De natuurwetten

12.6.1 De eeuwigheid van de natuurwetten

"De natuurwetten zijn onveranderlijk en eeuwig." [789]

Deze pennenstreek van de 17e-eeuwse denker lijkt op het eerste oog sterk op de universalistische claim die we bij Aristoteles aantroffen over dat het natuurrecht overal en altijd dezelfde gelding heeft. Op de keeper beschouwd zijn er echter grote verschillen.

Ten eerste blijkt de inhoud van de moderne natuurwetten te verschillen van de hiërarchie benadrukkende en de proportionele gelijkheid onderstrepende aspecten van de klassieke karakterdeugden. Voor Hobbes is de commutatieve rechtvaardigheid, oftewel de rekenkundige gelijkheid, en het nastreven van de gelijke individuele vrijheid van grootste belang. De moderne denker brengt weliswaar ook principes van de dankbaarheid, inschikkelijkheid, vergevingsgezindheid, bescheidenheid, billijkheid en onpartijdigheid naar voren, doch deze traditionele deugdenterminologie mag de moderne egalitaire lading ervan niet bedekken.

De hobbesiaanse natuurwetten zijn volstrekt instrumenteel van waarde. Van nature hebben zij geen gelding en significantie. Zodra de mens zich echter realiseert dat de natuurwetten, dus de morele deugden[790] en sociale regels, door egalitaire omstandigheden in zijn eigenbelang zijn, worden deze in hemzelf (*in foro interno*) een innerlijke wens. Hobbes reveleert:

"De schrijvers over moraalfilosofie erkennen het bestaan van deze deugden en ondeugden wel, maar zij zien niet in waarom de deugden iets goeds zijn, noch dat zij in ere moeten worden gehouden als ***middelen*** *tot een vreedzaam en welvarend leven in goede onderlinge verstandhouding."*[791]

In dit licht van de instrumentaliteit dienen wij de bewering dat de natuurwetten onveranderlijk en eeuwig zijn te begrijpen. De hobbesiaanse natuurwetsconceptie kan niet in de klassieke zin uitgaan van een onveranderlijk en eeuwige (ethische) natuurwet die van nature gelding heeft. Wij hebben gezien dat de hobbesiaanse natuurtoestand een situatie is van absolute ethische vrijheid. In dit stadium hebben de natuurwetten geen gelding.[792] De moderne natuurwetten kunnen derhalve niet eeuwig en onveranderlijk zijn.

---

789 Hobbes, *Leviathan* XV. 79. Elders in de *Leviathan* zegt hij met een vingerwijzing naar Petrus: *"…maar geen letter van de wet van de natuur zal voorbijgaan, want zij is de eeuwige wet van God."* Hobbes (*Leviathan* XXVI. 144). "*De voorschriften die daaruit (natuurlijke rede: HK) volgen, zijn wetten die niet gemaakt worden, maar eeuwig zijn*." (*Leviathan* XXXIV. 205).

790 *"Moraalfilosofie is de wetenschap van deugd en ondeugd, en daarom is zij de ware leer van de natuurwetten en de ware moraalfilosofie."* Hobbes, *Leviathan* XV. 79

791 Hobbes, *Leviathan* XV. 80

792 Hobbes, *Leviathan* XV. 80

Wat hieruit blijkt is dat Hobbes zijn moderne denkbeelden weliswaar onderdompelt in traditioneel jargon, doch dat de inhoud daarvan onmiskenbaar modern is. En dit moderne allooi vloeit voort uit het instrumenteel-hypothetische karakter van die natuurwetten:

"De uiteindelijke reden, het doel en het oogmerk waartoe de mensen (die van nature gesteld zijn op vrijheid en macht over anderen) zich de beperkingen opleggen waaraan zij (zoals wij zien) in de staat onderworpen zijn, is de zorg om hun eigen leven veilig te stellen, en daardoor een bevredigender bestaan te verwerven."[793]

Hobbes zegt hier eigenlijk dat indien de vrede wordt nagestreefd, de negentien natuurwetten altijd en overal de brug vormen naar de vrede. Dit hypothetische gegeven vormt een onveranderlijk feit.

Wij weten echter dat de vrede volgens Hobbes geen natuurlijk, intrinsiek en onveranderlijk doel is. Het is een *second best option*. Als de egalitaire menselijke conditie verandert dan verandert dit doel eveneens. Dit zou zich kunnen voordoen in het geval dat een individu door technologische of DNA gerelateerde ontwikkelingen alle anderen ver achter zich weet te laten. Zulk een supermens heeft dan het recht om te doen wat hij wil. Hij is dan de grote vis die alle kleine vissen kan en dus mag opeten. Kwantitatief overwicht in macht en kracht bepaalt in de nominalistische visie immers het gezag; en gezag bepaalt wat gelding heeft en wat behoort (*ought*) door instemming te oogsten van anderen -uit angst en ontzag-.[794]

12.6.2 Een gebonden soeverein en God als maker van de natuurwet?

In het voorgaande zijn we reeds op een passage gestuit waaruit valt af te leiden dat de soeverein -die buiten het sociaal contract staat- gebonden is aan de natuurwet (der billijkheid). Er zijn nochtans meer van zulke passages:

"Het is waar dat alle soevereine heersers onderworpen zijn aan de natuurwetten. Deze wetten zijn van God gegeven, en kunnen door niemand, ook niet door de staat, worden afgeschaft."[795]

Alsmede:

"Maar omdat hij sterfelijk en vergankelijk is, als alle aardse schepselen, en omdat er in de hemel (niet op aarde) iets is wat hij moet vrezen en aan wiens wetten hij moet gehoorzamen, zal ik…spreken over ziekten waaraan hij kan lijden, over zijn dood, en over de natuurwetten waaraan hij moet gehoorzamen."[796]

---

793 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

794 Kwantitatief overwicht is ook de reden dat wij volgens Hobbes God dienen te aanbidden. Dit is een conceptie van god die geassocieerd wordt met de nominalistische denktraditie.

795 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 169

796 Hobbes, *Leviathan* XXVIII. 167

Tevens lezen we:

"De taak van de soeverein…is…namelijk het bevorderen van de veiligheid van het volk. Hij is hiertoe verplicht door de natuurwet, en behalve aan God, de maker van deze wet, is hij aan niemand verantwoording schuldig... door goede wetten te maken en ten uitvoer te leggen, zodat iedereen aan de hand hiervan zijn eigen zaken kan inrichten."[797]

Ik werp nogmaals de vraag op hoe dit kan. Als de natuur een ethisch vacuüm is, zoals Hobbes beweert, en alleen overeenkomsten verplichtingen kunnen doen ontstaan, hoe kan de soeverein die buiten alle contracten staat dan gebonden zijn aan plichten vanuit de natuurwet?

Een volgende daarmee samenhangende vraag die rijst, zoals aangekondigd in hoofdstuk 5, is of zich volgens Hobbes twee of drie ontische sferen voordoen. Wij hebben tot nog toe duidelijk gezien dat de 17e-eeuwse denker een onderscheid maakt tussen de sfeer van (1) de amorele natuur, onderscheidenlijk (2) het sociale menselijke domein van de kunstmatige maaksels en contracten. We hebben gadegeslagen dat het domein van de (deterministische) natuur bepalend is voor hoe de dingen (noodzakelijk) zijn. Vanuit de aangehaalde passages lijkt het er echter op dat we niet kunnen ontkomen aan een derde zijnssfeer. Dat we dus naast (1) de amorele sfeer van de natuurkrachten en (2) de kunstmatig-menselijke sfeer, een (3) Goddelijke-bevelssfeer dienen te onderscheiden waarin de natuurwetten worden bevolen aan alle mensen, incluis de soeverein.

Indien wij vervolgens aannemen dat zich deze drie ontische sferen voordoen, dan kunnen (3) wij de sfeer van de (natuur)wetten van God, die bindend zijn voor eenieder in het geweten omdat God de almachtige gevreesd dient te worden, onderscheiden van (1) de sfeer van de blinde mechanische natuurkrachten zonder doel, (2) alsmede van de sfeer van de kunstmatige staat en diens civiele wetten.

Indien wij Hobbes zo dienen te begrijpen, en de letterlijke lezing noopt, me dunkt, hiertoe, dan wordt het onderscheid tussen de amorele natuurlijke sfeer (1) en (3) de sfeer van de goddelijke-bevelen die zich uitdrukt in de natuurwetten, erg problematisch.[798] Het moeilijke aan deze onderscheiding is dat God ook de schepper is van de natuur en de natuurwetten. En dat hij dus als *deus absconditus* en eerste beweger ook de maker is van alle natuurlijke straffen die, volgens Hobbes zelf, veelal vanzelf volgen op het overtreden van de natuurwetten/deugden in de menselijke sfeer. Zodra wij dus een ontische sfeer aannemen van waaruit God beveelt en zodoende een ethisch-wettelijk behoren schept, en wij vervolgens inzien dat God de natuurkrachten en mechanieken schept, gaan de grenzen van de ontische sferen kriskras door elkaar lopen. En beginnen we onvermijdelijk (ethische/god ingelegde) doelen te zien in de natuurlijke sfeer die mede tot uiting komen in de natuurlijke straffen/gevolgen.

797 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 175
798 Hobbes, *Leviathan* XXI. 109, XXVIII. 165.

De almachtige God van Hobbes had de natuur weliswaar anders kunnen scheppen, in de hobbesiaanse visie, maar hij heeft ervoor gekozen deze wereld zo te creëren met de daarin optredende gevolgen en vredeswetten/natuurwetten. De vredeswetten zijn dus zo bezien bedoeld door God. Deze zienswijze leidt echter ontegenzeggelijk tot tegenspraken. De natuur blijkt zo bezien moreel betoverd, terwijl Hobbes uitdrukkelijk zegt dat de natuur ethisch gezien leeg en *a*teleologisch is.

Hoe komen we uit deze fundamentele tegenspraak? Dat kan alleen door een van de hoorns van de tegenstelling los te laten. Men kan de passages over de goddelijke bevelen letterlijk blijven nemen en Hobbes blijven zien als een overtuigd fideïst die een blind geloof hecht aan God, maar dan moet men het hobbesiaanse natuurbegrip offeren aan de teleologie. Want dan moeten we ervan uitgaan dat de creatie van God zo bedoeld is en dus algemene bedoelingen en doelen in zich draagt. Het is evenwel glashelder dat de natuur volgens Hobbes *a*telologisch is, getuige zijn omschrijving van de natuurtoestand en het belang daarvan. Zo blijven we dus zitten met de tegenspraak tussen een *a*teleologische als teleologsiche natuuropvatting. Moeten we de bewering dat Hobbes een oprechte fideïst is dan niet laten varen?

12.6.3 De natuurwet en de civiele wet

12.6.3.1 De civiele wetten

Om de idee van de natuurwet goed te kunnen begrijpen dienen we ook de relatie tot de civiele wet te doorschouwen. Het idee civiele wet, oftewel burgerlijke wet, als zodanig, verwijst volgens Hobbes naar alle wetten van de staat (*civitas*).[799] Het verwijst naar de regels die burgers verplichten als onderdanen.[800] Het doel van de civiele wetten is de vrede te waarborgen. Dat kan alleen, gewaagt de moderne denker, door de gerechtigheid -nakomen van overeenkomsten en het aanvaarden van gelijke rechten- en veiligheid te verzekeren.[801] Goede civiele wetten zijn dus regels die nodig zijn voor de vrede, en zodoende goed zijn voor het volk.[802]

De civiele wetten zijn, zo moge duidelijk zijn, niet eeuwig. Ze zijn feitelijk afhankelijk van de wil van de soeverein en dus tijd en ruimte gebonden.[803] Ze zijn bindend zodra ze duidelijk zijn gecommuniceerd.[804] De wetten, in geschreven of ongeschreven vorm, betreffen namelijk de met afdoende tekenen afgekondigde

799 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91

800 Dit verschijnsel van de civiele wetten zagen we eerder ook al bij Aristoteles onder de noemer van de politieke/civiele rechtvaardigheid. Waarmee de klassieke denker eveneens verwees naar alle civiele wetten van de (stad)staat.

801 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91, 92,93

802 Hobbes, *Leviathan* XXX. 182

803 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 148 In deze passage spreekt de moderne denker over positiefrechtelijke wetten.

804 Hobbes, *Leviathan* XXVII. 152, 153. Daarom geldt voor de civiele wetten -anders dan voor de natuurwetten- dat het overtreden door onbekendheid ermee onder bepaalde omstandigheden te verontschuldigen is.

bevelen van de soeverein/staat[805], die aangeven wat recht en onrecht is.[806] Zonder civiele wetten kan er dus strikt genomen niets als onrechtvaardig worden bestempeld. Want eerst met de civiele wetten bestaan bindende afspraken van recht en onrecht. En we hebben gezien dat rechtvaardigheid inhoudt dat men overeenkomsten nakomt.[807] Wat tevens van belang is, is dat hetgeen de civiele wetten niet beperken of verbieden, benadrukt de verlichtingsdenker, volgens de natuurwet behoort tot de vrijheid van de onderdanen.[808]

12.6.3.2 De relatie tussen de civiele wetten en de natuurwetten

Dienen de civiele wetten de natuurwetten te weerspiegelen? We zagen dat de wetten van de polis volgens Aristoteles het universele en abstracte natuurrecht in concrete vorm tot uitdrukking dienen te brengen. Is de soeverein volgens Hobbes daarentegen niet volledig vrij en ongebonden, waardoor hij de natuurwetten niet hoeft te weerspiegelen?

In hoofdstuk 26 van de *Leviathan* gaat Hobbes in op dit vraagstuk. [809] Hij lijkt daarbij verdacht veel het stramien te volgen dat Aristoteles heeft uitgezet in boek V van de *NE* aangaande het natuurrecht. Het eerste dat in dit licht opvalt is de stelling dat de soeverein absolute vrijheid geniet. De soevereine machthebber vertegenwoordigt, zo hebben we gezien, alle burgers in de staatsgemeenschap. Al zijn handelingen zijn door eenieder geautoriseerd alsof het hun eigen handelingen zijn. Zo bezien is iedereen medeauteur van wat de soeverein doet.[810] Het voorgaande brengt ook met zich dat de soeverein niet onrechtvaardig kan handelen, ofschoon wel onbillijk.

"Het is waar dat mensen die over soevereine macht beschikken onbillijk kunnen zijn, maar zij kunnen niet in eigenlijke zin onrechtvaardig zijn, of onrecht begaan."[811]

---

805 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 137-138, 139-140

806 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 187

807 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 137. De definitie van rechtvaardigheid is het nakomen van een overeenkomst. En dat van de onrechtvaardigheid het nalaten deze te vervullen. Als onrecht dus alleen mogelijk is daar waar civiele wetten bestaan, dan betekent dit dat Hobbes de civiele wetten ziet als plichten tot welke men zichzelf heeft gebonden. En op de keeper beschouwd klopt dit beeld. De civiele wetten die door de soeverein kenbaar worden gemaakt, zo hebben we gezien, zijn in zekere zin de beperkingen die elk der burgers zichzelf oplegt. Allen zijn de auteur van de civiele wetten omdat de soeverein hen vertegenwoordigt volgens de afspraken in het sociale contract.

808 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 168

809 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 192: *"Wat door de wil van particuliere personen kan worden beslist, zolang er geen andere wet bestaat dan de rede, kan ook door de wil van de staat worden beslist en worden vastgelegd in de civiele wetten."*

810 Hobbes, *Leviathan* XVII. 88-89

811 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 90, XXX 182: "*geen enkele wet kan onrechtvaardig zijn*". Het is echter interessant dat Hobbes in de opgemelde passage aangeeft dat de soeverein onbillijk kan handelen. Strikt genomen kan dit niet omdat hij niet gebonden is aan de natuurwet, of is hij er toch aan gebonden op een andere manier (heteronomie), zonder ermee ingestemd te hebben (zonder autonomie)? We zullen hier later ons licht over laten schijnen.

De soeverein heeft immers geen overeenkomst gesloten met anderen en onrecht is slechts het niet nakomen van overeenkomsten.[812] Bovendien, zo stelt Hobbes, kan hij niet gebonden zijn aan zijn eigen wil. Ook niet wanneer hij deze heeft uitgedrukt in de vorm van civiele wetten. Want, brengt hij te berde, de wil van de soeverein kan veranderen. En daar hij nog in het bezit is van al zijn natuurlijke vrijheden kan hij niet gebonden worden aan zijn eerdere wil.[813]

Hij geniet in ethische zin van een onversneden vrijheid, ook als wetgever. Zo kan hij geheel willekeurig bepalen welke meningen verboden zijn en welke niet.[814] De vraag die rijst is of de soeverein gelet op zijn natuurrecht en vrijheid ook vrij is om de natuurwetten te negeren in zijn civiele wetten. Indien dat zo is dan staat de veronderstelde correspondentie tussen de door de individuen overeengekomen natuurwetten en de door de soeverein ingestelde civiele wetten geheel op losse schroeven. Toch veronderstelt Hobbes zulk een correspondentie wanneer hij zegt:

"De natuurwet en de civiele wet sluiten elkaar in, en zijn van gelijke omvang."[815]

Hij geeft bovendien aan dat de natuurwetten pas wetten zijn in de volste zin des woords met de oprichting van de staat en het gieten van deze in de vorm van soevereine bevelen, oftewel in de vorm van civiele wetten.[816] Dankzij de civiele wetten worden deze instrumentele deugdprincipes van de vrede juridisch bindend en kunnen er bestraffingen op volgen.[817] Hobbes zegt over deze relatie tussen de natuurwet en de civiele wet:

"De natuurwet is…een bestanddeel van de civiele wet. En omgekeerd maakt de civiele wet deel uit van de voorschriften van de natuur… …De civiele wet en de natuurwet zijn geen verschillende soorten wet, maar verschillende onderdelen van de wet. Deze omvat een geschreven gedeelte, dat we de civiele wet noemen, en een ongeschreven gedeelte, de natuurwet."[818]

812 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 169
813 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 138
814 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91
815 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 138; Verderop in de *Leviathan* merkt Hobbes op dat de natuurwetten die eeuwigdurend en universeel zijn onbetwistbaar goddelijke wetten zijn (Hobbes, *Leviathan* XXVI. 148, 149, 150).
816 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 138, 143. De 17e-eeuwse denker geeft aan dat de natuurwetten eigenlijk geen wetten zijn in de volste zin van het woord. Want zo lang de rede deze (instrumentele) voorschriften voorschrijft zijn het nog louter inzichten en stelregels. Een wet in de volste zin zijn deze pas wanneer de voorschriften de woorden zijn van iemand met rechtmatig gezag.
817 Hier lijkt Hobbes op een meer impliciete wijze al vooruit te wijzen op wat John Locke later explicieter zou uitdrukken. De gedachte dat de staatsmacht nodig is om duidelijker en concreter aan te geven voor allen wat (natuurlijk) recht en onrecht is door middel van positieve wetten. En de gedachte dat de staat rechters aanwijst die hierover met gezag recht kunnen spreken. Alsmede dat de staat een uitvoerende macht kan aanwijzen die zulke uitgesproken straffen kan executeren.
818 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 138

Dit zijn woorden die, als gezegd, verdacht veel de aristotelische passages over het natuurrecht volgen. Enige oppervlakkige gelijkenis mag de wezenlijke verschillen in denkbeelden echter niet verbloemen. We hebben gezien in welke zin de natuurwet volgens Hobbes deel uitmaakt van de civiele wetten. De natuurwetten worden als het ware verder ingescherpt en in een juridisch bindend jasje gegoten door de soeverein.

De bewering dat ook de civiele wet deel uitmaakt van de natuurwet vraagt om nadere uitleg. Die geeft de verlichtingsdenker ook. Hij legt uit dat alle individuen het natuurwettelijk principe der rechtvaardigheid -dat men overeenkomsten na dient te komen- hebben aanvaard bij het oprichten van de staat. En zich dus hebben gecommitteerd aan de civiele wetten. De (derde) natuurwet vormt zo bezien de wortel en stam van de boom waarvan de vertakkingen de civiele wetten zijn.

De verlichtingsdenker veronderstelt dus de weerspiegeling van de natuurwetten in de civiele wetten. Hij lijkt deze correspondentie als een algemeen empirisch gegeven te zien. Voor ons is echter niet onmiddellijk inzichtelijk waarom de absoluut vrije soeverein de natuurwetten zou moeten overnemen in zijn civiele wetten. Hobbes zelf heeft immers toegegeven dat de soeverein vrij is.

Het antwoord is naar mijn inzicht niet zozeer gelegen in de ethische (contractuele) sfeer, maar in de feitelijke grenzen waaraan de soeverein gebonden is gegeven zijn passies en de orde der dingen. De soeverein is immers gebonden aan de realiteit. Als de soeverein bepaalde dingen nalaat, bijvoorbeeld het maken van civiele wetten, dan heeft dit bepaalde gevolgen voor zijn feitelijke macht, zijn gezag en zijn glorie. En het waarborgen van deze goeden is zijn lijdende passie:

"*Het belang van de soeverein en het belang van het volk kunnen niet van elkaar worden gescheiden. Een soeverein met zwakke onderdanen is een zwakke soeverein...*"[819]

Hobbes noemt deze onwenselijke gevolgen van het niet nakomen van de natuurwetten, als gezegd, ook wel de natuurlijke straffen:[820]

"Iedere handeling van een mens in dit leven is het begin van een lange keten van gevolgen… en het is nu eenmaal zo dat iemand die iets voor zijn genoegen wil doen, ook de daarmee

819 Hobbes, *Leviathan*, XXX. 182. Zie ook *"En zij bedenken evenmin dat de soevereine machthebbers hun geen uitzonderlijke lasten opleggen, om dat zij genoegen of voordeel verwachten van het benadelen en verzwakken van hun onderdanen, van wier welvaren hun eigen kracht en roem afhankelijk is…"* Hobbes, *Leviathan* XVIII. 94.

820 Hierbij past ook de volgende passage: *"Het opleggen van straffen, groot of klein, aan onschuldige onderdanen is in strijd met de natuurwet. Straffen zijn er voor het overtreden van de wet, en daarom kan er geen straf voor onschuldigen bestaan. In zulke gevallen wordt de natuurwet op drie manieren overtreden. Ten eerste verbiedt zij iedereen om bij het nemen van wraak iets anders op het oog te hebben dan een toekomstig goed, en uit het straffen van onschuldigen kan voor de staat niets goeds volgen. Ten tweede verbiedt de natuurwet ondankbaarheid. Iedere soevereine macht is oorspronkelijk ingesteld met instemming van alle onderdanen, met de bedoeling dat deze hen zal beschermen zolang zij gehoorzamen. Het straffen van onschuldigen is daarom het belonen van goed met kwaad. En ten derde gebiedt de natuurwet rechtvaardigheid, dat wil zeggen een billijke toepassing van het recht. Bij het straffen van onschuldigen wordt deze regel niet gehandhaafd."*

verbonden ongenoegens moet aanvaarden. Deze ongemakken zijn de natuurlijke straffen voor handelingen die het begin zijn van meer kwaad dan goed. Zo komt het dat onmatigheid van nature wordt gestraft met ziekten, overmoed met tegenslag, onrecht met de agressie van vijanden, trots met ondergang, lafheid met onderdrukking, vorstelijke nalatigheid in het staatsbestuur met opstand, en opstand met moord en doodslag…zij doen zich voor als een natuurlijk resultaat, onafhankelijk van de menselijke wil."[821]

De soeverein dient dus zijn eigenbelang wanneer hij de interne en externe vrede en veiligheid waarborgt. In die feitelijke -niet-ethisch-contractuele en beslist niet ethisch-natuurlijke- zin lijkt hij dus gebonden aan de natuurlijke straffen/ natuurwetten die onderdeel zijn van de werkelijkheid:

"Het is waar dat alle soevereine heersers onderworpen zijn aan de natuurwetten. Deze wetten zijn van God gegeven, en kunnen door niemand, ook niet door de staat, worden afgeschaft. Maar aan de wetten die door de soeverein, of anders gezegd, door de staat worden gemaakt is hij zelf niet onderworpen."[822]

Dit is ook de achtergrond van de volgende passages:

"…de macht van de vertegenwoordiger van deze staat wordt slechts begrensd door de ongeschreven wet van de natuur."[823]

De premisse in de veronderstelde correspondentiegedachte tussen de natuurwet en de civiele wet lijkt dus niet te volgen uit een verheven ideaal, maar uit het eigenbelang van de soeverein die de natuurlijke straffen wil vermijden. De soeverein is vanuit zijn eigenbelang eraan gebonden de gelijke vrijheid en de billijke rechtspleging alsmede de uitvoerende macht te regelen bij civiele wetgeving.[824] In die zin is hij dus in elk geval gebonden aan de door God gecreëerde

821 Hobbes, *Leviathan* XXXI. 193

822 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 169. Zie ook de volgende passage: *"Want er bestaat geen gerecht van het natuurlijk rechtvaardige (court of natural justice) dan het geweten, waar niet de mens heerst, maar God, wiens wetten (die welke bindend zijn voor de gehele mensheid) in relatie tot God, daar hij schepper is der natuur, natuurlijk zijn, en met betrekking tot God, als Koning der Koningen, wetten zijn* (Hobbes, *Leviathan,* XXX. 185-186). Hobbes geeft aan dat de mens op deze manier behoort tot het koninkrijk van God. De levenloze dingen niet, want die begrijpen de wetten die God uitvaardigt niet en zijn daar simpelweg (zonder bewustzijn) aan onderworpen. De mens daarentegen heeft door de ingevingen van zijn rechte rede inzicht in die wetten. Interessant is dat de verlichtingsdenker aangeeft dat God het natuurrecht bezit om te heersen over mensen. De grondslag hiervan, geeft hij aan, is zijn onweerstaanbare macht. De onweerstaanbaarheid van macht bepaalt immers aan wie het natuurrecht toekomt, ook om mensen naar zijn wil en goeddunken te doen lijden (Hobbes, *Leviathan* XXXI. 187). We zien dat ook in het kosmologisch en theologisch beeld van de verlichtingsdenker macht en Wil bepalend zijn. Hobbes benadrukt dan ook dat we geen beperkingen mogen leggen aan de macht van God. God kent geen verlangens/hartstochten omdat een hartstocht een macht impliceert dat door iets anders wordt beperkt (Hobbes, *Leviathan* XXXI. 190).

823 Hobbes, *Leviathan* XXII. 116

824 Hobbes, *Leviathan* XVIII. 91-92, XXIV 127-128, 1142-143

(natuur)wetten. Of de soeverein als onderdaan van God, uit angst en ontzag voor de almachtige, ook gebonden is aan de natuurwetten blijft hierbij een vraag. Over de problemen die rijzen met de aanvaarding van de ontische sfeer van de Goddelijke-bevelen hebben we hiervoor al het nodige gezegd. Daar zullen we in het vergelijkende hoofdstuk 14 op terugkomen.

Conclusie

Van nature bestaan slechts atomaire, dat wil zeggen ongebonden en onverbonden, Individuen. Elke binding, verplichting en gemeenschap moet daardoor het gevolg zijn van de Wil van Individuen die dat afspreken. Die dus een Contract sluiten. In dit kader speelt bij Hobbes het moderne concept van de natuurwet een grote rol. De natuurwet vormt de kern van het moderne sociale bindmiddel.

In het voorgaande hebben we daarom vooral gezien wat de natuurwet is en het begrip uitgediept door te kijken naar de relatie tussen de natuurwet en de civiele wetten. De civiele wetten dienen de natuurwetten te weerspiegelen en de civiele wetten vormen, samen met de angst voor straffen, het maatschappelijke cement in de moderne verbeelding.

Dit concept van de natuurwet, oftewel de morele deugden, is op vele fronten een andere dan de natuurrechtsopvatting van de klassieke denker. Zo vertrekt het vanuit de aanname dat het Individu en zijn Vrijheid het natuurlijk gegeven zijn, terwijl de Gemeenschap en de Verplichting kunstmatige en instrumentele creaties betreffen met het oog op de *second best option* van de vrede.

Hobbes breekt hierbij het traditionele natuurrechtsbegrip in twee oppositionele concepten. Aan de ene zijde het natuurrechtsconcept, dat staat voor de absolute natuurlijke vrijheid van het Individu. Een re-conceptualisatie die dus voortkomt uit de ontologische aanname dat de natuur gespeend is van ethische waarden en enkel bestaat uit concrete materie in beweging.

Daarnaast is er de natuurwet. Die staat in de moderne verbeelding voor het voortschrijdend inzicht in het belang van de kunstmatige orde en de kunstmatige plicht alsmede de egalitaire deugden en de noodwendige beteugeling van de natuurlijke individuele vrijheid. Want het Individu heeft er 'toevallig', gelet op de egalitaire natuurlijke omstandigheden- alle belang bij de natuurlijke en zichzelf verslindende absolute vrijheid in te ruilen voor de kunstmatige orde van de ingeperkte vrijheid.

Ethische principes worden in deze moderne conceptie in de eerste plaats dus beschouwd als beknellingen die het individu zichzelf oplegt. Die hij zichzelf *moet* opleggen vanuit zijn welbegrepen eigenbelang samen te moeten leven. Ze zijn onderdeel van een *second best option*. Derhalve omvat de natuurwet alleen principes die van hypothetische waarde zijn. Hypothetisch en dus nimmer onvoorwaardelijk.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 13

Hobbes over de mens als vrij individu

Toen zei Achilles met norse blik tegen hem: "Dwaas, spreek niet met mij over afspraken, zoals er tussen leeuwen en mensen geen overeenkomsten kunnen bestaan, wolven en schapen niet eensgezind kunnen zijn, maar elkaar door en door haten, zo kan er tussen jou en mij geen verstandhouding bestaan, evenmin kunnen er overeenkomsten zijn tussen ons, tot de één of de ander sneuvelt.
Homerus[825]

…wat is de natuur van de rechtvaardigheid en wat is haar oorsprong? Volgens de algemene bewering is, van nature uit, onrecht plegen een goed, onrecht lijden een kwaad. Doch het kwaad van het onrecht lijden is veel groter dan het goed van het onrecht plegen. Zo komt het dat, wanneer mensen elkaar onrecht aandoen en van elkaar onrecht ondergaan, en ze van beide proeven, dat zij, die niet bekwaam zijn het laatste te vermijden en het eerste te grijpen, tot de overtuiging komen dat het voordeliger is het met elkaar op een akkoord te gooien: men zal geen onrecht plegen, maar er ook geen lijden…Daar nu de rechtvaardigheid tussen de twee uitersten gelegen is, neemt men er vrede mee, niet als ware ze een goed, doch als iets dat men op prijs stelt, omdat men niet bij machte is onrecht te plegen. Want wie daartoe wel in staat is, zal, indien hij werkelijk de naam 'man' verdient, met niemand ooit een overeenkomst aangaan, waarbij onrecht plegen en onrecht lijden wordt verboden. Zulks ware immers waanzin.
Glaucon[826]

Dat de lammeren boos zijn op de roofvogels bevreemdt ons niet: maar dat is nog geen reden het de grote roofvogels kwalijk te nemen dat ze lammetjes wegkapen. En als de lammetjes onder elkaar zeggen: 'Die roofvogels zijn slecht, en wie zo weinig roofvogel is als maar kan, wie veeleer hun tegenpool, een lam is...zou die niet goed wezen?', dan valt er op deze constructie van een ideaal niets af te dingen, al zullen de roofvogels er licht ironisch naar kijken en bij zichzelf zeggen: 'Wij zijn niet boos op die goede lammetjes, we houden zelfs van ze: niets zo smakelijk als een zacht lam'.
Nietzsche[827]

---

825 *De Iliad*
826 Plato's, *De staat*, 358E-359B
827 Nietzsche, *Genealogie van de Moraal, eerste essay*

Inleiding

We zijn aan het slotstuk van het moderne drieluik over de sociale voorstelling gekomen. In dit hoofdstuk zullen we van naderbij kijken naar de argumenten die Hobbes aandraagt om de mens als een van nature asociaal-*cum*-atomair wezen te kwalificeren.

Uiteraard hangen zijn argumenten samen met de moderne ontologische aannames, zoals wij die in deel II hebben belicht. Het loont om naar de exacte argumentatie te kijken die voortvloeit uit deze werkelijkheidsopvatting, mede gelet op het volgende hoofdstuk waarin wij de klassieke en moderne sociale beeltenis zullen vergelijken.

Hobbes was zich bewust van de invloedrijkheid van de aristotelische gedachte van de mens als sociaal annex politiek wezen. Om overtuigend te kunnen zijn met zijn baanbrekende moderne sociale verbeelding diende hij deze klassieke visie te ontkrachten. Hobbes opent zijn aanval op Aristoteles met een gedeelde observatie:

"*Het is waar dat sommige levende wezens, zoals bijen en mieren, in goede verstandhouding met elkaar leven -om deze reden worden zij door Aristoteles tot de politieke dieren gerekend-…*".

De moderne denker deelt deze waarneming, doch trekt vervolgens andere conclusies. Hij doet dit op grond van inzichten die tot twee hoofdargumenten terug te voeren zijn. Ik noem deze het argument van (1) het disharmoniërende taalvermogen en (2) dat van de disharmoniërende passies. Deze argumenten dienen het klassieke sociale beeld te ontkrachten.

Wij zullen in het onderhavige hoofdstuk de beide argumenten analyseren en daarmee het drieluik tot een voltooiing brengen.

13.1 Het disharmoniërende taalvermogen

De klassieke denker, zo hebben we eerder gezien, is ervan overtuigd dat de gave des woords een van de sterkste aanwijzingen vormt dat de mens een politiek *cum* sociaal wezen is. Hobbes benadrukt daarentegen dat het gegeven dat sociale wezens, zoals mieren en bijen, niet beschikken over het taalvermogen hen juist tot goede onderlinge verstandhoudingen brengt. Zo tracht hij te onderstrepen dat de taligheid niet de reden is dat dieren sociaal van aard zijn.

Niet alleen vormt de taligheid geen noodzakelijke voorwaarde hiertoe, het is zelfs een eigenschap die er haaks op staat. We kunnen namelijk observeren dat de onenigheid die zich tussen mensen voordoet het gevolg is van taal en woord. Mensen onderhouden door middel van taal uiteenlopende ideeën over wat goed is en wat dient te gebeuren. Zo merken zij, opgezweept door hun menselijke ijdelheid, vooral gebreken op in hoe de publieke zaak geregeld is. En komen zij met

tegenstrijdige ideeën over de broodnodige hervormingen. Deze verschillen in opvattingen leiden tot verdeeldheid en in het ergste geval tot burgeroorlogen.[828]

De taal leent zich bovendien voor bedrog. Zo weten mensen door taal slechte dingen te prijzen alsmede opzettelijk uit te vergroten of te verkleinen al naargelang hun persoonlijke belangen. De 17e-eeuwse denker benadrukt hierbij tevens dat dieren anders dan de mens het vage begrip 'onrecht' (*Injury/Injuriam*) niet kennen. Dit typisch menselijke begrip hangt samen met het eerzuchtige en trotse aspect in hem. De andere dieren kennen enkel het simpele verschijnsel van de schade (*damage*). Voor hen geldt zo lang zij geen fysieke schade ondervinden door een ander en er zelf dus nog goed aan toe zijn, geen problemen bestaan. Terwijl de mens, gegeven zijn trots, nogal ijlings meent dat hem tekort is gedaan. Die gepercipieerde belediging zorgt vervolgens voor onrust en tweedracht. Diezelfde trots maakt ook dat hij graag kritiek uit op anderen en de *status quo,* teneinde zo zijn eigen wijsheid te kunnen etaleren. Hetgeen eveneens leidt tot tweedracht.

Kortom, de taalvaardigheid maakt de mens niet tot een sociaal dier doch tot een van nature onwelvoeglijk wezen.

13.2 De disharmoniërende passies

Volgens Hobbes zijn mensen van nature asociaal en solitair. Dat wordt duidelijk wanneer de bestaande mens in onze verbeelding wordt losgesneden uit zijn concrete en historisch gegeven gemeenschappen, en wanneer wij alle hiermee samenhangende eigenschappen van hem afschrapen. Want dan wordt duidelijk dat er niets anders overblijft dan een ongebonden en vrij individueel wezen. Een atomair wezen aldus. Dit solitair wezen kan in die geabstraheerde toestand logischerwijs niets anders dan zich richten op de eigen belangen en begeertes. Dit gedachtenexperiment toont de ware mens, dus de mens zoals die verschijnt in wat Hobbes de natuurtoestand noemt. De mens is in deze moderne verbeelding dus niet zozeer een sociaal dier in een kudde, maar een roofvogel die zijn instincten botviert op alles en iedereen.

De verlichtingsdenker geeft, zoals we zagen, ook grif toe dat bijen en mieren in een goede verstandhouding leven. De mens is het tegenovergestelde, getuige zijn natuurtoestand. Mieren en bijen volgen namelijk hun particuliere passies, maar deze komen van nature reeds overeen met hun algemeen belang. Hoe anders is dit bij de mens. Hij is van nature uiteraard ook in de greep van particuliere hartstochten, maar deze zijn tegengesteld aan het belang van anderen en het algemeen belang. Bij mensen is het vooral afgunst en onenigheid dat de klok slaat.[829]

828 Als we de argumentatie van Hobbes goed bekijken dan blijkt deze hypothetisch van aard. Hypothetisch in de zin dat indien het taalvermogen een natuurlijk menselijk vermogens zou zijn, *quod non*, dan vastgesteld moet worden dat het nadelig is voor het vredige samenleven, althans dat in elk geval de taligheid op zich allerminst een reden is om de mens als van nature sociaal te aanschouwen.
829 Hobbes, *Leviathan* XVII. 86, 87

De narcistische en ijdele passies vanuit het thumotische aspect maken de mens tot een wezen dat van nature alles wil domineren en maken dat hij anderen niet als gelijke wil zien:

"Ik hoop dat niemand eraan zal twijfelen dat de mens, als alle angst wordt weggenomen, zich door de natuur sterker laat voortdrijven om heerschappij te verwerven dan om een samenleving te verkrijgen." [830]

De interessante assumptie bij al deze gedachtegangen is dat het atomaire individu voorafgaande aan, of geabstraheerd van, iedere vorm van gemeenschap en beschaving de ware natuur van de mens laat zien. Het losweken van dit abstracte individu wordt methodisch juist geacht vanwege de ontologische vooronderstelling dat het lichamelijke individu met zijn gegeven passies de gehele natuurlijke werkelijkheid omvat van de mens.

Als we deze in onze verbeelding geabstraheerde mens vervolgens terugzetten, terug in een abstract sociaal landschap dat we van het sociaalhistorische ontdaan hebben, dan wordt inzichtelijk dat de mens zich van nature (stadium 1) in een toestand van een oorlog van allen tegen allen begeeft. Van nature wil de geabstraheerde mens -die is losgesneden van contextuele bindingen, beschavingsperken, deugden en plichten- immers niets anders dan zijn eigengereide passies uitleven. Hij is van nature narcistisch. Narcistisch, in de meest amorele zin des woords. Hij is een wezen dat van nature onbeteugeld en ten volste zijn oneindige begeertes wil vervullen.

"Welnu, als een willekeurige persoon alle anderen in termen van macht dusdanig zou overstijgen, dat allen hem met verenigde krachten niet kunnen weerstaan, dan zou er voor hem geen enkele reden zijn om afstand te doen van het recht dat hem van nature toekomt; Het recht om over anderen te heersen zou dan nog bij hem rusten gelet op het gegeven dat hij door zijn surplus aan macht kan bepalen het eigen leven en dat van anderen te preserveren…". [831]

De 17e-eeuwse denker deelt dus niet de opvatting dat er in de mens een sociaal instinct, een intrinsiek sociaal verlangen is naar samenzijn. Ofschoon hij somwijlen toch iets in deze richting lijkt op te biechten:

"Het is inderdaad waar, dat voor de mens van nature, of qua mens, dat wil zeggen zodra hij is geboren, solitair zijn hem tegenstaat; want een zuigeling heeft zorg nodig om te kunnen overleven, en zij die een rijpe leeftijd hebben bereikt hebben ook zorg nodig om goed te

830 Hobbes, *De Cive* I. 2 Eigen vertaling vanuit het Engels. *"I hope no body will doubt but that men would much more greedily be carryed by Nature, if all fear were removed, to obtain Dominion, than to gaine Society."*
831 Hobbes, *De Cive*, XV.5

kunnen functioneren, redenen waarom ik niet ontken dat de mens (zelfs een natuurlijk gedreven) verlangen heeft om samen te komen…"[832]

Zelfs in zulke passages waarin iets van een natuurlijk instinct lijkt te bestaan voor het samenleven wordt alras duidelijk dat de moderne denker iets zuiver instrumenteels voor ogen heeft. Een verlangen tot samenzijn vanuit een oogmerk van zuiver persoonlijk gewin.

Buitendien gewaagt hij dat:

"… zelfs als de mens geboren zou zijn in een conditie waarin hij dit zou verlangen, dan volgt niet dat hij van geboorte af is uitgerust om de samenleving te betreden; het is één ding om ernaar te verlangen, iets anders om uitgerust te zijn dat verlangen te vervullen; zelfs zij die zich door hun trots niet willen plooien naar egalitaire condities, zonder welk een samenleving niet kan bestaan, verlangen toch naar samenleven." [833]

Het argument van Hobbes gaat dus nog een stap verder. Zelfs als het verlangen om samen te zijn een natuurlijk gegeven zou zijn, *quod non*, dan is de mens van nature niet uitgerust om dit verlangen te vervullen. Sterker nog, hij is uitgerust met asociale eigenschappen zoals de trots, de zucht naar dominantie en de zucht tot vervulling van de eigen oneindige verlangens ten koste van alles en iedereen.

832 Hobbes, *De Cive* I.15
833 Hobbes, *De Cive* I.15

Conclusie

In het onderhavige hoofdstuk, het laatste van het moderne drieluik, hebben we de twee argumenten geanalyseerd die Hobbes vanuit zijn ontologische aannames aandraagt om de mens als een van nature asociaal wezen te aanschouwen. Hij is in de moderne optiek van nature geen politiek-sociaal wezen. Hij treedt ons van nature tegemoet als een solitair wezen dat grossiert in een van nature onbeperkte ethische Vrijheid om te doen wat hij Wil. Dit terwijl hij zich in de greep bevindt van zijn meest vehemente passies. Een wezen dat ook ten volle betekenis geeft aan de gerichtheid op het zelf. Een asociaal-passioneel wezen, in de meest neutrale zin des woords. Hij heeft van nature geen verlangen tot samenleven. Hij is er gelet op zijn natuurlijke passies ook niet toe uitgerust om samen te leven. In zijn diepste natuurlijke verlangen wil hij niet samenleven, maar alles en iedereen domineren.

De hypothese die wij voor ogen hebben is dat het moderne mens- en maatschappijbeeld een omwaardering van de klassieke beeltenis betreft. De sleutelwaarden waarmee wij de moderne sociale visie hebben kunnen ontrafelen zijn die van het Individu en de Vrijheid gebleken in contrast tot de tegengestelde klassieke waarden van de Gemeenschap en Verplichting. Deze beide moderne waarden, die we in onderlinge samenhang duiden als 'de individuele vrijheid', vormen een significant onderdeel van het moderne ijzeren net.

Vanuit de natuurlijke wereld die geen enkel behoren en plicht behelst kunnen sociale bindingen, plichten en algemeenheden alleen vanuit het eigenbelang van het Individu begrepen worden. Iedere vorm van behoren en inperking moet vanuit het eigenbelang van het Individu en zijn Wil in het leven zijn geroepen. Alleen de Wil van individuen kan fungeren als bron van verplichting en als bron van sociale kristallisatie.

Zo is ook het grootste construct ontstaan, dat van de staatsgemeenschap. Ten aanzien van de kleinere gemeenschapsvormen doet opgeld dat zij geheel verbleken tegenover staat en individu. Voor alle gemeenschappen geldt overigens dat zij niets natuurlijks resoneren. Natuurlijk is immers enkel materie in beweging, oftewel het individuele lichaam vol passies op en voor zichzelf. Alle gemeenschapsvormen zijn deswege van nature doel- en vormvrij. Zij zijn qua inhoud en vormgeving geheel overgeleverd aan de Wil van Individuen.

De staatsgemeenschap is welhaast sacrosanct. Vanuit de staatsconceptie begrijpen we de sociale draagwijdte en het sociale bindmiddel ook het beste. De individuele Wil van gelijke individuen leidt tot een congruentie van willen. Die overeenstemming leidt tot het ontstaan van de staat. De staat maakt vervolgens civiele wetten waarin de natuurwetten en de gelijke vrijheid tot uitdrukking komen. De staat baart daarbij zoveel ontzag en angst dat deze normen, ondanks de tegengestelde natuurlijke passies in individuen, worden nageleefd.

In dit kader van het sociale voegsel tussen de van nature atomaire individuen is ook duidelijk geworden dat het traditionele natuurrechtsbegrip onder het moderne firmament een metamorfose heeft ondergaan. De natuurwet staat in deze moderne verbeelding voor het eigenbelang van de vrede. Die vrede vereist, gegeven de egalitaire conditie, egalitaire deugden. En die egalitaire deugden en plichten vergen een beteugeling van de absolute individuele vrijheid -het natuurrecht-. De natuurwet omvat derhalve deugdprincipes die zuiver hypothetisch van waarde zijn. Ze zijn slechts hulpmiddelen voor de *second best option* van de vrede. Wat de mens van nature, primair en ten diepste wil, is niet het samenleven onder egalitaire condities, doch het domineren van alles en iedereen. Eigenlijk wil de mens God zijn.

Deel III
De Samenleving

Hoofdstuk 14

De vergelijking van de sociale beeltenissen

'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie zeggen! Wij hebben hem gedood - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle horizonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Ademt ons niet de ledige ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht?

Nietzsche

Inleiding

Wij hebben aan het einde van deel II geconcludeerd dat niet de modern egalitaire, doch de klassiek hiërarchische (ziels)beeltenis van de mens de overtuigende is. Dat er zoiets als een algemeen Ideaal, een *telos* is van de mens, is voor ons sinds het einde van deel II een gegeven. Wij hebben immers de ontologische kaders van de klassieke denker *mutatis mutandis* aangenomen. In die zin staan de beide denkers niet meer op gelijke voet.

De klassieke karakterdeugden bleken naast het rationeel-hiërarchische aspect, impliciet een sociaal facet te veronderstellen. De florissante mens is in de klassieke voorstelling ingebed in verschillende kleine en grote gemeenschappen, waarin hij zich van zijn natuurlijke plichten kwijt overeenkomstig de zelfopoffering en de gepaste rationeel-sociale karakterhoudingen. Waaronder in elk geval ook de deugd van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid en Vriendschap/Liefde worden begrepen.

Dit sociale aspect van de mens was in deel I (de Mens) en II (de Wereld), als gezegd, nog niet uitdrukkelijk gearticuleerd en geadstrueerd. Wij hebben daarom in deel III (de Maatschappij) ons licht opgestoken om na te gaan of deze klassieke sociale mensvoor(onder)stelling juist is. Mede indachtig de vraag of de natuurlijke voortreffelijkheden niet eerder, zoals nominalisten van het snit Thracymachos, Callicles, Machiavelli, Nietzsche en Hobbes menen, die van de list van de vos, de kracht van de leeuw en de meedogenloosheid van de roofvogel zijn? Is de mens van nature niet eerder een solitair roofdier? Vrij van gemeenschap? Vrij van de ethische plichten die daarbij horen? Is hij niet als een roofvogel die tevergeefs, gegeven de egalitaire conditie, de *second best option* van het samenleven met andere roofvogels moet dulden? Is dit eigenbelang niet de reden dat hij onverhoopt de sociaal-egalitaire maniertjes heeft moeten aanleren? En is hij vergeten dat hij het burgerlijke heeft aangeleerd? Denkt hij daarom sociaal te zijn van nature? Kortom, de leidende vraag is of het *telos* van de mens met de klassieke tinten van het sociaal en plichtsgebonden zijn is geschilderd, of dat deze toch de moderne trekken bezit van de *zoion atomikon*.

Om deze vraag omtrent de sociale conditie te beantwoorden zullen wij de volgende wegen bewandelen. Wij zullen de vijf (rechtstreekse) argumenten die Aristoteles naar voren brengt om de mens als sociaal te kwalificeren laten botsen op de visie van Hobbes. In het kader hiervan zullen we ook de beide gemeenschapsopvattingen vergelijken, want het gemeenschapsbeeld hangt nauw samen met de eerste vier argumenten van de klassieke denker. Daarna volgt een bespreking van het vijfde argument omtrent de taligheid. We ronden het geheel vervolgens af met de vergelijking van het klassieke, respectievelijk het moderne natuurrechtsbeeld om tot een eindoordeel te kunnen komen.

14.1 Het argument vanuit de sociale passies

We zullen, als gezegd, het vijftal aristotelische argumenten nalopen om te bepalen of de mens van nature hetzij sociaal-gebonden, hetzij antisociaal-vrij is.

De gedachte bij dit eerste argument van de passies is dat als de mens van nature sociaal is, aanwijzingen hiervoor te vinden zijn in de menselijke gevoelens en verlangens. Indien onze strevingen naar het samenzijn niet gegeven zijn, dan zou dit voor beide denkers een sterke aanwijzing zijn dat de mens een *zoion atomikon* is.

Volgens de klassieke visie zijn de strevingen in het primitieve zelf (*arche*-natuur) weliswaar in beginsel nog ongeordend, onbestendig of tegenstrijdig. Zelfs in die chaos wijzen de strevingen naar het geestelijke *telos*. Indien de mens dus een sociaal wezen is, dan zouden er innerlijke verlangens moeten zijn naar Liefde en samenzijn. En dan zou er een natuurlijke afkeer moeten bestaan voor het alleen en onverbonden zijn. Ook vanuit het perspectief van Hobbes is deze toetsing van de passies legitiem. Want de empirische strevingen die zich van meet af voordoen in het lichaam vormen de menselijke natuur.

We hebben gezien dat Aristoteles de mens plaatst onder God, doch boven de dieren. Dit omdat de mens als enige diersoort een geestelijk-rationeel aspect bezit dat als een vonkje is van het goddelijke intellect. De mens als *metaxu* wezen deelt echter voor het overige vooral sensibiliteiten en behoeften met andere dieren. Waaronder het verlangen naar samenzijn. Hij koestert een diep verlangen naar connectie en intimiteit. Dit sociale verlangen vormt dus (als een *causa efficiens*) een antropologische aanwijzing dat de (ziele)Vorm en *telos* van de mens sociaal gestemd is.

(I) De verlichtingsdenker betwist dit alles. Hij weerspreekt ten eerste dat antropologisch gezien zulk een sociaal verlangen zich voordoet. Alleen in instrumentele zin lijkt hier een zekere waarheid in te schuilen. (II) Hobbes poneert bovendien, zoals we zagen, dat de mens vanuit de resolutief-compositorische onderzoeksmethode gekend wordt. (III) De mens is hierbij doortrokken van een Wil tot Macht. Liever geniet hij van dominantie over anderen dan dat hij een gemeenschap, een echt *wij*-gevoel, met hen aangaat. Dit is zelfs merkbaar wanneer we eerlijk genoeg zijn om toe te geven dat (IV) wij mensen vooral ongenoegen beleven aan elkaars gezelschap. Een observatie die Kant later -wellicht na een bestudering van Hobbes- om heeft gedoopt tot de menselijke conditie van de *ungesellige Geselligkeit*. (V) Buitendien stelt Hobbes dat zelfs indien de mens zulk een sociale hartstocht zou bezitten, *quod non*, hij van nature niet uitgerust is hiertoe gelet op de narcistische en thumotische passies in hem. We zullen in onze vergelijking, afweging en de daaruit te trekken conclusies deze argumenten moeten betrekken.

14.2 De deel-geheel relatie, het argument van de autarkie en de vervolmaking

Het volgende klassieke argument dat we dienen te analyseren is dat van (II) de deel-geheel relatie. Volgens dit inzicht is de mens een sociaal annex politiek wezen omdat hij als enkeling slechts een deel is van een geheel. Dit argument hangt nauw samen met de klassieke stellingname dat een natuurlijk geheel pas wordt bereikt als het afronding vindt door (III) zelfredzaam te worden. Wanneer een deel uitmaakt van een geheel dat alle vruchten in zich draagt om als geheel te kunnen floreren is het deel pas thuis waar het van nature hoort. Dit autarkieargument veronderstelt op zijn beurt weer (IV) het argument van de vervolmaking. Het veronderstelt immers een natuurlijk *telos* dat verwerkelijkt dient te worden door het geheel en de delen die er deelgenoot van zijn.

Wij zagen in het vorige hoofdstuk dat de verlichtingsdenker zich niet de moeite heeft getroost om nadrukkelijk in te gaan op dit deel-geheel, het autarkie- en het perfectie-argument. Dit hangt ermee samen dat ontologisch bezien voor hem uitgesloten is dat natuurlijke doelen, abstracta, algemeenheden, gemeenschappen en gehelen bestaan.

De klassieke aanname van een Vorm en *telos* vormt, voor onze afwegingen, anders dan voor de moderne denker, geen beletsel. Integendeel, wij hebben dit uitgangspunt reeds als voldoende gestaafd aangenomen. Gegeven dat de enkeling niet kan voorzien in al zijn eigen verlangens en behoeftes, is hij in de klassieke visie geen afgerond en zelfredzaam geheel. Een bepaalde omvang van de gemeenschap is namelijk nodig voor een optimale en efficiënte arbeidsdeling en behoeftevoorziening. Ook mede om tijd vrij te kunnen maken voor de schare mensen die zich willen en kunnen toeleggen op de hogere geestelijke activiteiten. Daarom zijn instituten nodig die de religieuze, kunstzinnige, beschouwelijke en wetenschappelijke verlangens kunnen vervullen. De enkeling is dus behoeftig aan allerhande gemeenschappen, waaronder een staatsgemeenschap die dit alles in zich herbergt.[834] We betreden hier het domein van de klassieke gemeenschapsvisie.

834 Het contra-argument vanuit de moderne zijde is dat de aristotelische vooronderstelling, dat een natuurlijk geheel pas zichtbaar wordt wanneer de zelfredzaamheid bereikt is en wanneer vervolmaking mogelijk wordt, een ontologisch verkeerde assumptie is. Ten eerste omdat volgens hem *telê* -die vervolmaakt zouden dienen te worden- van nature niet bestaan. Ten tweede omdat de materiële uitgebreidheid een natuurlijke concrete eenheid omlijnt en aanduidt. Zo laat dus het lichaam van het individu zien dat dit een natuurlijke en biologische eenheid is die op zichzelf kan overleven. Een gemeenschap daarentegen heeft geen lichaam. Het is dan ook slechts een kunstmatige samenkomst. Buitendien, zou Hobbes kunnen zeggen, zelfs als het principe van de zelfredzaamheid wel het criterium zou zijn, dan blijkt hetzij, indien we zelfredzaamheid terugbrengen naar het biologische criterium van het overleven, dat het individu op zichzelf kan (over)leven en dus op zichzelf terdege zelfredzaam is, hetzij, indien wij de zelfredzaamheid verbreden tot de verzadiging van alle verlangens, dat geen enkel mens ooit een afgerond natuurlijk geheel genoemd kan worden omdat de menselijke behoeften oneindig zijn. Hoe wij het dus ook bezien, zou Hobbes kunnen zeggen, het individu is of op zichzelf reeds toereikend of er is helemaal geen sprake van menselijke individualiteit. Dat laatste is dan een *reductio ad absurdum*. Langs beide wegen blijkt volgens de redenering het ongelijk van het klassieke standpunt. Het uitgangspunt bij deze redenering is echter dat algemeenheden en Vormen niet bestaan. Deze aanname delen wij niet langer met Hobbes.

Laten we daarom, in het raamwerk van deze eerste vier klassieke stellingnames, de beide tegengestelde gemeenschapsopvattingen vergelijken.

14.3 De tegengestelde gemeenschapsopvattingen

Welke denker lijkt de waarheid omtrent de aard van het samenleven het meest accuraat te omschrijven? Wij zullen *niet* elk der verenigingsvormen, zoals het gezin, de vriendschap, familie, wijk en (stad)staat uitvoerig kunnen vergelijken. We kunnen volstaan met het in zijn algemeenheid vergelijken van de beide gemeenschapsopvattingen als zodanig. Als we dan toch meer specifiek willen inzoomen op een bepaalde gemeenschapsvorm, dan kunnen we van naderbij kijken naar het gezin en de vriendschap. Dit zijn immers de meest instinctieve vormen, die mede daardoor een duidelijk existentieel licht kunnen werpen.

14.3.1 De klassieke en moderne samenleving

Het is duidelijk dat de klassieke denker de mens vanuit zijn sociale roeping probeert te begrijpen. Als men een volledig beeld van de mens wil, dan mag hij niet uit zijn (natuurlijke) gemeenschappen worden gesneden. Deze gemeenschappen, zo hebben we gezien, bestaan uit kwalitatief verschillende soorten mensen die in een meerstemmigheid een gezamenlijk doel en ideaal delen. Zij ontstaan van nature omdat zij noodzakelijk zijn om goed in de natuurlijke behoeften van de mens te kunnen voorzien.

In de klassieke visie zijn de gemeenschappen ook altijd betrokken op het natuurlijke Ideaal. In het licht van het Ideaal schieten zij echter altijd in meer of mindere mate tekort. Elk van die gemeenschappen, gezin, familie, vriendenkring, wijk, dorp, vereniging, instituut en stadstaat, dient te floreren om een optimale habitat te kunnen zijn.

In dit kader is het ook van belang om op te merken dat volgens de klassieke zienswijze mensen vooral oog hebben voor de plichten van anderen jegens hen. Zij hebben minder oog voor de verplichtingen die ze zelf dienen te volbrengen. Gaandeweg de juiste karakterontwikkeling leert de enkeling zulke blinde vlekken wegwerken. Elk van de gemeenschappen vormt ook de omgeving waarin de enkeling dit kan leren.

We hebben gezien dat voor Hobbes daarentegen de ware natuur van de mens aan het licht komt als wij hem losgesneden, geabstraheerd en geïsoleerd beschouwen. Dat de mens van nature atomair van aard is volgt uit de passie van het zich willen afzonderen van mensenmassa's en het gegeven dat mensen van nature bevangen zijn door zelfzuchtige, heerszuchtige en machtszuchtige harstochten. Allemaal trekken die antisociaal zijn. Het is ook zo dat iedere algemeenheid, en dus ook een gemeenschap, *niet* natuurlijk kan zijn en dus kunstmatig is. Daarom kunnen er *van nature* geen plichten bestaan jegens gemeenschappen. Iedere ge-

meenschapsvorm is in wezen een contractueel verband. Dit maakt ook dat de gemeenschapsverbanden volstrekt vorm- en doel*vrij* zijn. Dit is de reden dat iedere gemeenschapsvorm zuiver dat is wat het feitelijk en empirisch is. Gemeenschappen -wellicht is het zelfs beter om te spreken over maatschappen- zijn in deze constellatie dus van zuiver instrumentele waarde.[835]

Hoe nu te kiezen uit deze klassieke respectievelijk sociale gemeenschapsvoorstelling? Vanuit klassieke zijde kan gezegd worden dat Hobbes de primitieve antisociale neigingen goed heeft gezien, doch daarbij niet goed heeft ingezien dat de strevingen in de drie zijnslagen nog (hiërarchisch) ongeordend zijn. Ze vertonen in beginsel wanorde. Hierdoor botsen ook de zelfzuchtige sensitieve *cum* ruwe thumotische strevingen veelal met de meer sociale verlangens. Dit blijft zo in de mens, totdat de rede zich ontvouwt en het gezag verkrijgt om aan de hand van inzicht in de juiste hiërarchie van strevingen via de sociale karakterdeugden over het sensitieve te heersen.[836]

---

835 De klassieke onderscheidenlijk moderne sociale beeltenis die wij gedestilleerd hebben gelijkt enigszins op de welbekende dichotomie *Gemeinschaft und Gesellschaft* van Tönnies (Tönnies, *Gemeinschaft Und Gesellschaft*, Fues's Verlag, Leipzig, 1887). *Gemeinschaft* staat daarin voor een ideaaltype dat bestaat uit sociale banden die berusten op liefde, het organische, begrip, gewoonte, traditie, het heilige, religie en een gedeelde mores. Er heerst in essentie een eenheid in de pluraliteit. De *Gesellschaft* is het ideaaltype aan het andere uiteinde van de glijdende schaal en wordt gekenmerkt door een instrumentele blik op sociale verbanden. De blik van een atomair individu die zijn eigen belangen en voorkeuren wil dienen door gebruik te maken van anderen. Het sociale is hierin het best te begrijpen als een contract. Binnen deze mechanische en oppervlakkige eenheid heerst vooral pluralisme en diversiteit. Een scherpe afgrenzing van de eigen individuele sfeer is bepalend. In wezen blijven de leden ervan individuen. De door ons gedestilleerde beelden van het klassieke versus het moderne sociale beeld toont ook gelijkenissen met andere sociologische dichotomieën zoals die tussen het Rurale en Kosmopolitische, *Kultur und Zivilisation*, Maine's *status en contract*, Durkhheim's *mechanische en organische solidariteit*, Becker's *sacrale en seculiere*. Zie in dit kader de inleiding tot de Engelse vertaling van Tönnies, *Community and Society*, translated by C.P. Loomis, Mockingbird Press, 2020, p. 1-31.

836 Hoe inconsistent en strijdig de strevingen in de mens in beginsel ook zijn, dit zegt niet veel over zijn gepolijste *telos*-natuur. Wij dienen door culturele vorming en vrije keuzes onze rede de koninklijke scepter in handen te verschaffen, zoals in deel I en II besproken. De thumotische en eerzuchtige strevingen in de mensenziel kunnen door deze opvoeding veredeld worden. Een edelmoedige man die zijn thumotische strevingen onder controle heeft, is goud waard voor zijn gemeenschap(pen). Hij is door zijn inzicht, verantwoordelijkheidsgevoel, moed en kracht goud waard bij de bescherming van zijn gezin, familie, vrienden, wijk, stad en land. Vanuit klassieke zijde zou bovendien nog ingebracht kunnen worden dat er een inconsistente is in het moderne verhaal. De thumotische strevingen worden als zodanig aangevallen vanwege de mogelijke gevaren en gewelddadigheden die daaraan kunnen ontspringen. De inconsistentie is dat de moderne egalitaire grondaanname ook gefundeerd is in dit thumotische deel van de ziel. Want het rechtstreekse en empirische argument om de mens als egalitair te bestempelen bleek eerder ontoereikend. Daardoor blijft enkel het pragmatisch egalitair argument dat de (moderne) mens geen vrede kan bereiken zonder de gelijkheid -zelfs indien mensen feitelijk ongelijk zijn- als basis voor de egalitaire conceptie. Met andere woorden, wat de moderne denker zegt is dat zij die minder begiftigd en voortreffelijk zijn, vanwege hun *trots* de kwaliteiten van hun beteren niet willen erkennen. Reden waarom in de klassieke opvatting een deel van de opvoeding erop gericht moet zijn de karakterdeugd van de rechtvaardigheid bij te brengen. De rechtvaardigheid houdt immers onder andere in dat wij onze beteren als zodanig dienen te erkennen. Uiteraard mogen wij daarbij, indien wij de aanleg daartoe bezitten, zelf ook de hoop koesteren ooit zo voortreffelijk te worden. Kortom, die hartstocht van de trots die wordt aangevallen door de moderne denker vormt het fundament van het moderne egalitaire bouwsel. Zou dit niet eigenlijk de rechtvaardigheid moeten zijn.

Bovendien kan vanuit klassieke zijde toegegeven worden dat wij mensen onszelf bij tijd en wijle inderdaad willen afzonderen. De mens heeft behoefte aan een balans tussen het afzonderen alsmede reflecteren enerzijds, en de sociale interactie en deelgenootschap, anderzijds. *Ergo*, dat wij bij tijd en wijle sociale afzondering zoeken, zelfs van sommige mensen vooral onbehagen ondervinden, impliceert geenszins dat wij over het algemeen geen behoefte hebben aan diepe connecties in gezin, familie, vriendenkring en wat dies meer zij.

In dit kader zou zijdens de klassieke positie nog tegengeworpen kunnen worden dat zich een ongerijmdheid voordoet in de gedachtegangen van de verlichtingsdenker. Een inconsistentie die vanuit het moderne beeld niet, doch vanuit het klassieke beeld te verklaren is. Zodra Hobbes loskomt van de eigen abstracte voorstelling van de natuurtoestand en hij deze natuurtoestand in meer historische trekken op het canvas aanbrengt, verdwijnen de abstracte atomaire individuen. Hij schildert dan een natuurlijke oorlogstoestand tussen grote gezinnen, families en clans. En dit is precies het aristotelische vertrekpunt in de *Politica*. De reden dat hobbesiaanse projecties tekortkomen in de (historische) werkelijkheid, is omdat de mens wezenlijk sociaal van aard is, kan worden tegengeworpen. Dit is de beste verklaring voor de contradictie tussen de natuurtoestand van atomaire individuen, onderscheidenlijk de feitelijke werkelijkheid van gezinnen, families en clans.

Zijdens Hobbes kan echter aangevoerd worden dat dit slechts een ogenschijnlijke contradictie betreft. Individuen tonen zich nimmer in de meest zuivere gedaante van hun natuur. Reden hiervoor is dat de Wil tot Macht van individuen, in samenhang met de min of meer egalitaire conditie, altijd al werkzaam is. Dit leidt altijd tot instrumentele betrekkingen en groepsvormingen als in gezin, familie en clan. Neemt niet weg dat we in onze verbeelding en conceptueel proberen te komen tot de meest zuivere aanblik van de menselijke natuur, die in zekere zin logisch-ontologisch voorafgaat aan deze historische betrekkingen. Er is welbeschouwd dus geen contradictie.

Vanuit de kant van Aristoteles kan weer ingebracht worden dat het probleem met het moderne standpunt ook is dat het haaks staat op de empirische en fenomenologische bevindingen omtrent het grote belang van waarachtige en diepgevoelde connecties met gezins- en familieleden alsmede vrienden, zoals in deel II is vastgesteld. Liefde is een doel in zichzelf. Eenzaamheid, het gevoel van ongeborgenheid en een gebrek aan oprecht gevoelde Liefde en connectie, is een van de meest verschralende menselijke condities.

Dit is een fenomenologische observatie die tevens ondersteuning vindt in hedendaags empirisch onderzoek.[837] Dergelijke studies bevestigen dat tijd doorbrengen

837 Rohrer, Richter, Brümmer, Wagner, & Schmukle, "Successfully striving for happiness: Socially engaged pursuits predict increases in life satisfaction", *Psychological Science*, (Vol. 29) no. 8, 2018, p. 1291-1298. Diener & Seligman, "Very Happy People", *Psychological Science*, 2002.

en binding zoeken met vrienden en familieleden van wezenlijk belang is voor het menselijk welzijn. Zelfs de meer oppervlakkige sociale interacties dragen hier veel aan bij.[838] Die onderzoeken lijken zelfs uit te wijzen dat het ondersteunen van vrienden en dierbaren, dus de zelfopoffering, dienstbaarheid en verantwoordelijkheid, dermate veel betekenis geven aan het leven, dat het effect op het welzijn van de begunstiger aanzienlijk groter is dan het effect op dat van de begunstigde.[839] Volgens deze studies leidt een gebrek aan betekenisvolle banden tot een leegte. Het gebrek aan vervulling ervan laat sporen na in lichaam en ziel. Het leidt aantoonbaar tot een gebrekkige gezondheid en een kortere levensverwachting.[840] Het sociale verlangen in de mens is dus een reëel en onloochenbaar gegeven. Welzijn, sociabiliteit en gezondheid gaan hand in hand. Als Hobbes het Leven als de meest fundamentele waarde aanschouwt, dan dient hij, wil hij consistent zijn, de noodzakelijke middelen daartoe als zodanig te kwalificeren. Diepe connecties en sociale banden blijken dit te zijn. Dit pleit dus allemaal voor de klassieke zienswijze.

Laten we voor een beter zicht en een betere weging van de gemeenschapsopvattingen nu specifiek inzoomen op het gezin alsmede de vriendschap.

14.3.2 Het gezin

Kunnen de uiteenlopende zienswijzen omtrent de waarde en betekenis van het gezin en de vriendschap ons nog meer duidelijkheid verschaffen omtrent welk van de sociale beelden te prefereren is?

De klassieke visie op het gezin houdt in dat de gemeenschap meer is dan elk zijner atomaire delen. Met de creatie van een gemeenschap ontstaat een *wij* dat nodig is en iets nieuws biedt. De verschillen tussen de delen, zoals bijvoorbeeld die tussen man en vrouw in het gezin, dienen gezien, gewaardeerd en vruchtbaar gemaakt te worden. De gedachte is dat daardoor elk der delen de eigen kwalitatieve voortreffelijkheden in de gemeenschap brengt zodat een kwalitatief hoger geheel ontstaat dan elk der delen op zichzelf.

Zo vormen man en vrouw de gemeenschap van het echtpaar. We hebben gezien dat een groot deel van het natuurlijke doel van deze gemeenschap gelegen is in de voortplanting. Het kind, dat ongelofelijk geliefd wordt door de ouders, versterkt vervolgens die liefdesband. Het kind beschikt echter nog onvoldoende over inzicht. Daarom dienen de ouders gezag te dragen. Het huishouden is idealiter

838 Stillman, Baumeister, Lambert, Crescioni, DeWall, & Fincham, "Alone and without purpose: Life loses meaning following social exclusion", *Journal of Experimental Social Psychology*, (Vol. 45) no. 4, 2009, p. 686–694.

839 Brown, S. L., Nesse, R. M., Vinokur, A. D., & Smith, D. M. (2003), "Providing social support may be more beneficial than receiving it: Results from a prospective study of mortality", *Psychological Science*, (Vol. 14) no. 4, 2003, p. 320-327.

840 https://ourworldindata.org/social-relations-health-and-well-being; Penninx, Van Tilburg, Kriegsman, Deeg, Boeke & van Eijk, "Effects of social support and personal coping resources on mortality in older age: The Longitudinal Aging Study Amsterdam", *American journal of epidemiology*, (Vol. 46) no. 6, 1997, p. 510-519; Holt-Lunstad, Smith, Baker, Harris & Stephenson, "Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review", *Perspectives on psychological science*, (Vol. 10) No. 2 (2015), p. 227-237.

een warme socialiseringsomgeving. Het is de sfeer waarin het kind leert om rekening te houden met anderen en de sociale deugden ontwikkelt.

In de moderne visie daarentegen heeft de huwelijksbetrekking geen natuurlijk doel of Ideaal. In principe is daarmee ook ruimte om homoseksuele verhoudingen als echtelijk te kwalificeren. Omdat de huwelijksgemeenschap niet betrokken is op een natuurlijk Ideaal/*telos* en zich in de realiteit vele vormen hiervan voordoen, dient voor een juiste descriptie van het huwelijk te worden gezocht naar de gemeenschappelijke deler. En dat is volgens de moderne denker het motief van de gerichtheid op het eigen voordeel van elk der deelgenoten. Elk van de relaties en betrekkingen in het gezin is zo bezien van instrumentele waarde. Er ontstaat niets dat boven de belangen van de enkelingen uitstijgt in kwaliteit en waarde. Als er dan een kind ontstaat in bepaalde huwelijksbetrekkingen dan is het ouderlijk gezag daarbij ook niet gestoeld op het idee van het superieure inzicht van de ouders, maar op macht. Hobbes belicht in dit kader dus niet het verantwoordelijkheidsgevoel alsmede de liefde als zijnde de banden die het gezin versterken.

14.3.3 De vriendschap

Evenzo als het gezin, dient ook de vriendschap als een zekere contractuele betrekking te worden beschouwd in de moderne conceptie. De vriendschapsrelatie is van zuiver instrumentele waarde.[841] Vrienden zijn gericht op hun eigenbelang. Over en weer verwacht men prestaties, plezier en genot.[842] Interessant is dat Aristoteles het met Hobbes eens is dat de meeste vriendschappen inderdaad gestoeld zijn op de gedachte van het netwerken en het plezier. Deze vormen belichamen volgens de klassieke visie echter niet de ware Vriendschap.

In de ideale Vriendschap zijn het element van het genot in elkaars gezelschap en dat van het wederzijds tot voordeel zijn eveneens inbegrepen, maar ze staan daarin in het teken van de deugd en voortreffelijkheid. Ware vrienden scheppen behagen in elkaars goede karakter en voortreffelijkheid. En hebben de ander daarom lief omwille van de persoon van de ander, niet omwille van een voordeel voor zichzelf. Ze leven ook oprecht mee. Dergelijke vriendschappen zijn zeer zeldzaam en vergen veel inspanning en aandacht. Aristoteles kwalificeert de vriendschap zoals Hobbes die schetst dus als een veel voorkomende doch kwalitatief bezien sterk afgewaterde vorm van de ware Vriendschap.

14.3.4 De staatsgemeenschap

Laten we ons licht ook nog kort schijnen over de uiteenlopende staats(gemeenschaps)concepties. Hetgeen Hobbes zegt over de gemeenschap als zodanig heeft in beginsel een bepaald waarheidsgehalte wanneer het de staatsgemeenschap betreft. Het is niet voor niets dat ook Aristoteles in de context van de minder instinctieve

841 *Leviathan* X. 40
842 Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* IX. 17

gemeenschapsvormen, waaronder die van de stadstaat, het woord 'contract' laat vallen. In beginsel zijn de affecties voor de grotere verbanden minder warm en sterk.

De eendracht van een staatsgemeenschap, zo hebben we gezien, is volgens de klassieke visie afhankelijk van het delen van gemeenschappelijke waarden en de naleving van de (klassieke) rechtvaardigheid. Als men in een staatsgemeenschap een gemeenschappelijk ideaal tot uitdrukking ziet komen, dan wakkert dit de liefde aan voor de politieke gemeenschap.

Hoe meer men echter onderling verdeeld is over waarden en doelen, hoe minder de eendracht en liefde in de staatsgemeenschap is, en hoe meer de hobbesiaanse descriptie van de staatsgemeenschap aan accuraatheid wint. Individuen staan dan meer atomair in het leven en gevoelen dan meer de behoefte aan een sterke staat die hun veiligheid moet waarborgen. Dus hoe zwakker en killer de kleinere gemeenschappen zijn, hoe meer het hobbesiaanse sociale beeld klopt. Dit alles neemt echter niet weg dat het Ideaal van de gemeenschappen, waaronder die van de staatsgemeenschap, in de klassieke visie een andere is. Hoe meer het Ideaal van de (staats)gemeenschap -incluis het klassieke natuurrecht- wordt gerealiseerd, hoe meer de aristotelische gemeenschapsopvatting dus aan herkenning wint in menselijke ervaringen.

14.4 Conclusie over de gemeenschapsopvattingen en de vier klassieke argumenten

De een spreekt over waardengemeenschappen die fungeren als een habitat waarin de intrinsiek waardevolle karaktervoortreffelijkheden ontwikkeld worden, terwijl de ander rept over instrumentele relaties waarin de Wil en de macht van Individuen zich kunnen manifesteren.

Ik stel een gedachtenexperiment voor. Stelt u zich voor dat u erachter komt dat al uw dierbare relaties in uw leven, die met uw echtgenoot, kinderen, kleinkinderen, ouders, broers, zussen, familie, vrienden en wat dies meer zij, een toneelspel blijken omdat iedereen die u liefhebt een betaalde acteur blijkt te zijn. Wat zou dit dan teweegbrengen? Zou u dan niet menen dat uw leven een leugen is? En dat u het allerbelangrijkste bent verloren?

Ik meen dat vanuit de klassieke visie terecht kan worden ingebracht dat Hobbes niet heeft begrepen dat wij, wij die zich in gemeenschappen bevinden, ons leven zouden opofferen voor onze dierbaren. Duidelijk is dan dat gemeenschappen en dierbaren onszelf in waarde (kunnen) overstijgen. Hierdoor is de aanschouwing van de gemeenschappen als louter machtsstructuren en machtsinstrumenten niet overtuigend. Ons *ik* wordt als het goed is in deze gemeenschappen opgenomen en opgeheven tot een *wij*. En dat *wij* vormt dan een waardevol en dierbaar aspect van het *ik*. De premissen van, en de conclusies vanuit, de zuiver machts-analytische methodiek rijmen dus simpelweg niet met de waarderingen van onze dierbare relaties en gemeenschappen.

Dit alles geldt ook voor de Vriendschap. Me dunkt dat beide denkers gelijk hebben dat de meeste vriendschappen leunen op plezier en of voordeel. Wij kunnen ons echter goed herkennen in wat Aristoteles schetst omtrent de ware Vriendschap. Een vriendschap waarin vooral het karakter van de ander wordt gewaardeerd. Waarin wij het beste van onszelf willen geven en ontwikkelen, ook omwille van die ander. De ander inspireert hiertoe. Vrienden delen graag tijd, idealen, lief en leed. Kortom, de ware Vriendschap is een verhouding waarin waarlijk een *wij*, een waardengemeenschap bestaat. Dit is de Vriendschap die eenieder zich wenst, ook al is deze niet voor iedereen haalbaar en zijn zulke vriendschappen zeldzaam. Aristoteles raakt met zijn beschrijving van de ware Vriendschap een snaar die er mede voor zorgt dat wij zijn gelijk inzien en erkennen.

De gemeenschappen zijn dus niet louter en altijd machtsinstrumenten waarmee wij onze eigen passies dienen. Ze zijn dat niet als zodanig. De gemeenschappen zijn volgens onze ervaringen, of het nu de huwelijk-, de ouder-kind-, de vriendschaps- of de politieke gemeenschap betreft, inderdaad betrokken op een Ideaal. Een Ideaal waarin wij participeren. Een Ideaal waarvan de Rechtvaardigheid en Liefde onderdeel zijn. Hoe meer wij dit Ideaal realiseren, hoe meer de bestaande gemeenschap een echte waardengemeenschap is en hoe verder deze staat van de hobbesiaanse gemeenschapsopvatting.

Het is in dit kader ook juist dat pas in de (stad)staatsgemeenschap alles in huis is om de hogere toppen van het geestelijke Ideaal ten volste te verwezenlijken. Zo bezien vinden de lichamelijke en geestelijke behoeftes die zich vanuit de enkeling voordoen, inderdaad pas hun vervulling in de staatsgemeenschap. Het voorgaande bekrachtigt het klassieke argument van de passies, de deel-geheel relatie, de zelfredzaamheid en dat van de vervolmaking.

Hiermee is ook de verklaring van de moderne denker voor de contradictie tussen de natuurtoestand als een aangelegenheid van atomaire individuen, respectievelijk gezinnen, clans, gemeenschappen niet langer houdbaar. Dit blijkt een reële incoherentie te zijn die bij nader inzien verklaard wordt vanuit het klassieke beeld. Want volgens deze is de mens van nature simpelweg sociaal gestemd en bestemd. Hierdoor valt hij historisch altijd te observeren in gemeenschappen.

Ergo, vanuit de vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en de eerste vier klassieke argumenten vinden we een verdere sterke aanwijzing dat de Vorm van de mens sociaal van aard is. We dienen echter nog het laatste van de vijf klassieke stellingnames te beoordelen en daarna nog de natuurrechtelijke denkbeelden te vergelijken om een eindoordeel te kunnen geven.

14.5 Het argument vanuit het taalvermogen

14.5.1 De uiteenlopende zienswijzen aangaande het taalvermogen

Het vijfde en tevens laatste rechtstreekse argument van de klassieke denker betreft een vermogen van de rationele zielslaag. Dat van het taalvermogen om precies te zijn. Het argument komt er kortgezegd op neer dat de gave des woords het mogelijk maakt (complex en genuanceerd) te denken en te spreken.

Een andere observatie van Aristoteles is dat een politieke gemeenschap ontstaat door te spreken en delibereren over de hoogste waarden en doelen. Zo wordt door middel van de taal eenzelfde gezindheid ontwikkeld omtrent wat (van nature) goed, rechtvaardig en nastrevenswaardig is. De taal maakt door een fijnzinnigere articulatie van de gemeenschappelijke waarden een hechtere en hooggestemdere gemeenschap mogelijk. Daarom is het enige wezen dat over de taal en het denken beschikt, de mens, bij uitstek *het* politieke wezen.

Het moderne contra-argument is dat juist de taal vanwege het aanwakkeren van discussie tot veel onenigheid leidt. De taal is hierbij niet alleen een instrument van het menselijk ego. Het blaast dit ego verder op. Door de taal ontstaan immers allerhande manieren om zich tekortgedaan en beledigd te voelen. *Ergo*, het talige wezen, de mens, is bij uitstek een *a*sociaal wezen.

De beschouwingen van de beide denkers lopen niet op alle punten uiteen. Volgens beide is de taal een dienstmaagd van de sociale doelen. De taal en de rede maken volgens beide het gemeenschapsleven mogelijk. Zo beargumenteert Hobbes dat een vreedzame toestand alleen door taal en rede bereikt kan worden.[843] Het is dus niet zo dat Hobbes het taal- en redevermogen enkel asociale eigenschappen toedicht. Het grote verschil is vooral dat het taalvermogen volgens de één een natuurlijk vermogen betreft dat gekoppeld is aan een geestelijk-sociaal *telos*. En de ander het als een volstrekt kunstmatig en instrumenteel vermogen ziet waarmee de zelfzuchtige passies -eerst op primitieve wijze en later meer verfijnd- gediend worden.

De taal, zo hebben we gezien, is voor Hobbes geen natuurlijk vermogen. Voor hem wordt de natuur van iets bepaald door de passies en vermogens die er vanaf het begin eigen aan zijn. Kortom, wat de *kunstmatige* taal en de rede ook doen, dit is volstrekt irrelevant voor de vraag naar de *natuur* van de mens.

Bovendien is de taal volgens hem uiteindelijk een willoos instrument van de passies. Het argument van de verdeeldheid vanuit de taal dient dus eigenlijk op het fundamentelere niveau van de passies te worden gevoerd. In wezen herhaalt Hobbes hier het eerdere argument der hartstochten. Ten aanzien van dat argument zijn wij echter bereids tot de conclusie gekomen dat de klassieke zienswijze meer overtuigingskracht bezit.

843 Hobbes, *Leviathan* XVII. 87

Maar wat als Hobbes zijn taalobservaties wel had kunnen doen passen in zijn algemene denkkaders? Dan had hij naar mijn inzicht beslist ook een terecht punt. De taal is immers vaak een instrument van bedrog en zaait ook ontegenzeggelijk veel verdeeldheid. Dit ontkent de klassieke denker echter niet. Want ook dit inzicht is opgenomen in de klassieke zienswijze. De taligheid kan zowel aangewend worden voor het (grotere) kwaad als voor het goede. Alleen met de aanwending voor het goede is er echter sprake van zelfverwerkelijking.

De taal is het noodzakelijke middel om tot een gezamenlijke articulatie te komen van geestelijke waarden en doelen als de Rechtvaardigheid. Zodoende is het dus ook de onvermijdelijke brug naar het voortreffelijk samenleven. Uiteindelijk is het de visie op de passies en de (mens)Vorm die beslissend is in wat de taal wezenlijk is. Vanuit de voorgaande navorsing in het kader van de hartstochten en hetgeen uit deel I en II is gebleken, bevinden wij ons op dit punt nog steeds aan klassieke zijde.

14.5.2 Het indirecte argument vanuit de taal

Een rechtstreekse botsing tussen de taalvisies van de beide denkers leert ons dat de klassieke zienswijze overeind blijft. Op een indirecte wijze lijken er evenwel nog nadere argumenten ontleend te kunnen worden aan dit onderzoek. Wat ik hiermee bedoel te zeggen is dat indien één der denkers op een ongerijmdheid te betrappen valt ten aanzien van de taal, en de andere denker deze ongerijmdheid, inconsistentie of beperktheid vanuit een wijder begrip kan verklaren, dan vormt dit een bijkomende aanwijzing dat de laatste een vollediger beeld van de werkelijkheid heeft.

De vraag die dan vanuit klassieke zijde opgeworpen kan worden, is, indien de natuurtoestand er een is van atomaire individuen, die door hun oneindige begeertes interactie hebben met elkander op de voet van oorlog, en zij bovendien alleen uit deze oorlog kunnen geraken doordat hun rede inzicht verwerft in de vredesprincipes, en de rede zodoende een sociaal contract voorschrijft; hoe kan het dan dat er überhaupt een door en door sociaal verschijnsel als het taalvermogen is in deze geheel atomair verbeelde natuurtoestand? Want de taal kan toch alleen ontwikkeld worden in een sociale setting? Het wordt niet ontwikkeld op een onbewoond eiland en evenmin in een toestand waarin iedereen met iedereen voortdurend oorlog voert. Een atomair individu op zichzelf kan toch geen taal ontwikkelen? Hij heeft daar de drijfveren evenmin voor, laat staan de kunde?

De natuurtoestandsvoorstelling herbergt dus impliciet (weer) een contradictie. Enerzijds wordt uitdrukkelijk beweerd dat de mens een atomair individu is, anderzijds wordt in de aanschouwing reeds verondersteld dat hij het door en door sociale verschijnsel van de taal bezit. Hier veronderstelt het hobbesiaanse denkbeeld stilzwijgend dus de tegengestelde propositie. De propositie dat de mens in beginsel en van nature sociaal betrokken is en daardoor de taal heeft ontwikkeld.

Deze voorgaande inconsistentie lijkt nog verdere scheuren te veroorzaken in het beeld van de hobbesiaanse natuurtoestand. Er ligt hierdoor namelijk vanaf het eerste begin een bom onder het gedachte-experiment. In deze verbeelding maakt de taal immers het complexere, abstractere en toekomstgerichtere denken mogelijk. Hobbes noemt dit de rede. Daarmee zorgt de rede ook voor de mogelijkheid om meer dingen voor te stellen en te begeren. De rede breidt zodoende de simpele en daarmee eindige dierlijke en natuurlijke verlangens op kunstmatige wijze uit tot het oneindige. Met het kunstmatig vergroten van de begeertes tot in het oneindige worden de middelen schaars. Dus ontstaat een oorlog van allen tegen allen in de verbeelde natuurtoestand.

Er doen zich hierdoor een aantal ongerijmdheden voor. Ten eerste blijkt hieruit, als gezegd, dat het gedachtenexperiment dat duidelijk moet maken dat de mens een einzelgänger is, veronderstelt dat het sociale voorafgaat aan de einzelgänger. Immers de oorlog van allen tegen allen veronderstelt reeds de werking van de (kunstmatige) taal/rede die door de denkvoorstellingen de begeertes tot het oneindige opkloppen.

Ten tweede, het fundamentele onderscheid dat Hobbes maakt in zijn denken tussen het kunstmatige, onderscheidenlijk het natuurlijke, lijkt door hemzelf vanaf het begin al ondermijnd te worden. Wij hebben immers gezien dat de rede, die volgens de verlichtingsdenker een kunstmatig vermogen is, aan de wieg staat van de schaarste die leidt tot een "natuurlijke" oorlog van allen tegen allen. Dus staat dit *kunstmatige* vermogen aan de wieg van wat ons het zuiver *natuurlijke* aanschouwelijk moet maken. Indien de natuurtoestand -dat ons de zuivere natuur moet tonen- echter zelf als basis al het kunstmatige veronderstelt, dan is het onderscheid tussen het kunstmatige en natuurlijke van meet af aan onzuiver. Dit gegeven ondergraaft vervolgens het gehele doel van het gedachte-experiment, het helder onderscheiden van wat natuurlijk en kunstmatig is. En daarmee van het gehele *Leviathan*bouwsel dat Hobbes op de menselijke natuur -zoals die uit dit gedachtenexperiment voortvloeit- gefundeerd heeft.

De verklaring voor deze zelf-ondermijnende contradicties in de moderne verbeelding is het klassieke uitgangspunt dat de mens fundamenteel sociaal van aard is. En dat de rede en de taal tot zijn natuurlijke vermogens behoren. Natuurlijke vermogens die zich in zijn sociaal zijn uitkristalliseren. Kennelijk zijn deze rationeel-sociale aspecten aan de mens zo fundamenteel en onontkoombaar dat zelfs het gedachtenexperiment dat het tegendeel wil bewijzen deze ongewild veronderstelt. Ook hier hebben we een sterke aanwijzing dat de klassieke visie op de sociale conditie de juiste is.

Dus, zowel uit de rechtstreekse vergelijking van de beide visies op de taal, als uit de fundamentele contradicties in de hobbesiaanse ideeën hieromtrent, die bovendien verklaard worden vanuit de klassieke zienswijze, concluderen we dat de klassieke visie overtuigender is.

14.6 De tegengestelde natuurrechtsopvattingen

Ons rest nog enkel een vergelijking van de sociale bindmiddelen. We hebben eerder gezien dat dit volgens de klassieke denkkaders de (politieke) Liefde/Vriendschap en de Rechtvaardigheid zijn. Hobbes daarentegen zegt weinig over de Liefde, anders dan dat de *natuurwetten* een uitdrukking zijn van de naastenliefde en de gulden regel. Bovendien hebben wij kunnen ontwaren dat Aristoteles vooral ten aanzien van de minder instinctieve gemeenschapsvormen meent dat de Liefde groeit naar mate de Rechtvaardigheid gerealiseerd wordt. Wij zullen ons daarom vooral concentreren op het voegmiddel van de natuurlijke rechtvaardigheid, oftewel het natuurrecht annex de natuurwet. De Liefde hebben wij bovendien in zekere zin al hiervoor besproken in de vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en het argument vanuit de passies.

Ten aanzien van het natuurrecht zijn beide denkers tot op het bot verdeeld. Uiteraard hangen hun tegengestelde zienswijzen samen met hun uiteenlopende mens- en gemeenschapsbeelden. De voorgaande argumenten die het klassieke of moderne sociale mensbeeld moeten stutten, ondersteunen dus ook het corresponderende natuurrechtidee.

De natuurlijke rechtvaardigheid, oftewel het natuurrecht, is volgens de klassieke visie het primaire bindmiddel in de wijdere gemeenschappen. Of mensen de natuurrechtelijke principes inzien of niet, en deze weten te realiseren of niet, doet niets af aan hun ethische geldingskracht en eendracht-creërend vermogen. De natuurrechtelijke principes vragen om verwezenlijking in de ziel(slagen) van de enkeling, in het huwelijk, de familie, de vriendschap, de wijk, de instituten en uiteraard in de politieke gemeenschap. Zo kan een gepaste graad van orde, eendracht, en harmonie in ziel en gemeenschappen worden gerealiseerd.

Deze universele natuurrechtelijke principes bestaan volgens de klassieke visie uit drie pijlers. Het zijn (1) de morele *deugdprincipes* zoals de moed, matigheid, rechtvaardigheid, gulheid, geduld, hoffelijkheid, waarachtigheid, gevatheid, bescheidenheid, gepaste ambitie, grootzieligheid en grootsheid. De tweede pijler bestaat uit (2) het beginsel dat zonder aanzien des persoons contracten nagekomen dienen te worden, oftewel *de commutatieve rechtvaardigheid*. De derde pijler is (3) het beginsel dat goeden en kwaden naar verdienste verdeeld moeten worden, oftewel *de distributieve rechtvaardigheid*. Een gemeenschap waarin deze drie natuurrechtelijke pijlers missen, waarin men (I) dus onredelijk en asociaal handelt, (II) stelselmatig afspraken en overeenkomsten niet nakomt, (III) dingen niet op rechtvaardige wijze verdeelt, onrecht niet bestraft, valt vanzelf uit elkaar.

Voor Hobbes staat het natuurrecht niet voor universele moreel bindende principes. Hij stelt het natuur*recht* gelijk aan het ethische vacuüm. Bij dit concept van het moderne natuurrecht staan de vrijheidsrechten van gelijke individuen op de voorgrond. Alleen individuen kunnen onderling beslissen concessies te doen. Die egalitaire concessies, hebben we gezien, zijn de natuurwetten.

De moderne *natuurwet* bestaat uit (I) de zelfopgelegde sociale deugdprincipes die het samenleven mogelijk (moeten) maken. Mede hierdoor zijn de hobbesiaanse natuurwetten en deugden sterk egalitair van karakter. De natuurwetten zijn de principes van de vrede, zoals de vredelievendheid, aanvaarding van gelijke vrijheid, commutatieve rechtvaardigheid, dankbaarheid, inschikkelijkheid, vergevingsgezindheid, toekomstgerichtheid, het niet minachten, egalitair-lievendheid, bescheidenheid, billijkheid, het verbod tot eigenrichting en dergelijke. Hieronder vallen dus ook (II) de commutatieve rechtvaardigheid en (III) de distributieve rechtvaardigheid (billijkheid). Tot zoverre de parellellen tussen de pijlers van de moderne natuurwet en het klassieke natuurrecht.

De moderne natuurwetten, oftewel morele deugdprincipes, zijn echter anders dan de klassieke pendanten niet waardevol in zichzelf. De vervulling van die deugdwaarden zorgt evenmin voor een vervulling van het menszijn. Het zijn louter instrumentele afspraken die het individu in zijn doen en laten beteugelen om de *second best option* van de vrede te kunnen realiseren.

Verschillende soorten (polis)gemeenschappen/regimes, culturen zouden wij tegenwoordig zeggen, hebben bovendien een eigen visie op wat recht en onrecht is. Er heersen in die constellaties verschillende concepties van rationaliteit en rechtvaardigheid. In de democratie heersen bijvoorbeeld de hartstocht voor de Vrijheid en Gelijkheid. En dit op zulk een bepalende wijze dat zij, aldus de klassieke denker, het zicht op wat waarlijk redelijk, goed en rechtvaardig is vertroebelen.

Dit is een verwijt dat vanuit klassieke zijde jegens Hobbes gemaakt kan worden. Want de hobbesiaanse visie kan weliswaar de structuur van drie verschillende regimes aannemen (monarchie, aristocratie en democratie), maar heeft daarbij altijd een kwantitatief democratisch -modern natuurwettelijk- fundament. Het steunt immers op de beginselen van de Vrijheid, Gelijkheid en op dat van het Individu. Aristoteles zou dus terecht kunnen gewagen dat het mens-en-maatschappijbeeld dat de verlichtingsdenker schetst slechts een bijzondere ondersoort is van de algemene democratische conceptie van de rationaliteit en rechtvaardigheid, waarin hiërarchieën en verdienste naar competentie onvoldoende gewaardeerd worden.

Zo komen we vanzelf over de natuurrechtelijke pijler van de distributieve rechtvaardigheid te spreken. Dit is het principe dat naar verdienste het gelijke aan gelijken en het ongelijke aan ongelijken dient te worden gegeven. De 17e-eeuwse denker schaart dit beginsel onder de noemer van de billijkheid, hebben we gezien.[844] Dit beginsel behelst in elk geval ook het principe dat onschuldigen niet gestraft mogen worden. Hierover zo dadelijk meer.

844 Waarmee dus ook het begrip der billijkheid uit het semantische veld van de rechtvaardigheid wordt verwijderd en een andere lading krijgt. Bij Aristoteles en de traditie stond de billijkheid nog voor de deugd en rechtvaardigheidsvorm die het mogelijk maakt om vanuit de geest der wet in specifieke gevallen de letter te voorzien van de nodige correctie. Bij de moderne denker is dit in zekere zin -doch op onduidelijke wijze- ook het geval.

De (klassieke) distributieve rechtvaardigheid lijkt dus niet alleen een andere naam te hebben verkregen, maar is verengd qua toepassing. De (klassieke) distributieve rechtvaardigheid berust op de gedachte dat men beloond dient te worden naar evenredigheid van verdienste. Voortreffelijkheid, kwaliteit en competentie zijn daarin leidend. Dit criterium van de evenredigheid naar verdienste ademt voor Hobbes echter te veel de geest van het aristocratische ethos.[845]

Menselijk heil is volgens de 17e-eeuwse denker niet te verwachten vanuit het aanleggen van hiërarchieën en het maken van aanspraak op proportionele beloningen op grond van verdienste en voortreffelijkheid. Dit criterium van de verdienste staat daarom haaks op de fundamentele waarde van de moderne constellatie. De waarde van de autonomie en individuele willekeur als uitgedrukt in de vrijheidssfeer die in het moderne landschap gereserveerd is onder de noemer van de commutatieve rechtvaardigheid en de individuele vrijheden. De waarde die dus maakt dat het individu zelf moet kunnen bepalen wat dient te gebeuren als iets tot zijn macht behoort.

Wij hebben met het voorgaande de beide natuurrechtsopvattingen tegenover elkaar geplaatst. Dezelfde inzichten vanuit de voorgaande vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en de vijf klassieke argumenten stuwen ons, zoals verwacht, ook hier in de richting van de klassieke visie. Bovendien zijn wij in deel I en II al overtuigd geraakt van de Vorm van de mens en de intrinsiek waardevolle zielswaarden die betekenis en vervulling geven aan ons menszijn. We hebben hiervoor ook gezien dat gemeenschappen wezenlijk zijn voor een goed leven. De principes die onze gemeenschappen in stand houden, de principes van het klassieke natuurrecht, zijn logischerwijs ook onderdeel van ons wezen. De klassieke natuurrechtsopvatting is derhalve de meer overtuigende.

Tegelijkertijd kleeft er voor ons modernen terecht iets waardevols aan de autonomie. De gedachte dat een enkeling de persoonlijke vrijheidssfeer dient te hebben om op zoek te gaan naar de Waarheid, wars van sturende en beperkende invloeden vanuit de gemeenschappen. Een grootheid als Socrates, die door een kritische zoektocht naar de waarheid ter dood is gebracht door zijn Atheense gemeenschap, maakt dit voor ons duidelijk. Een zekere tolerantie dient in de gemeenschappen, en in het bijzonder de staatsgemeenschap, te worden betracht voor deze sfeer van vrijheid. In dit beginsel van de autonomie lijkt de moderne denker iets te pakken te hebben dat nog duidelijk verdisconteerd dient te worden in de klassieke natuurrechts-en gemeenschapsopvatting. Zelfs als het vanwege het belang van de eensgezindheid omtrent de betekenis van de klassieke karakterdeugden niet dezelfde ruimte kan innemen als in het moderne landschap. Dit gezegd hebbende, blijkt de klassieke natuurrechtsopvatting waarin de deugdprincipes intrinsiek waardevol zijn, voor ons overtuigend.

---

845 *"Tot hiertoe heb ik de aard van de mens behandeld (wiens trots en andere hartstochten hem dwongen zich te onderwerpen aan het staatsbestuur) en de grote macht van zijn heerser, die ik vergeleek met de Leviathan...hij is de koning van alle trotse dieren."* Hobbes, *Leviathan* XXVIII. 166.

14.7 De drie ongerijmdheden in de hobbesiaanse natuurwetsopvatting

Ook bij het vergelijken van de natuurrechtelijke ideeën doen zich ongerijmdheden voor in de moderne visie die de overtuigingskracht van de klassieke visie versterken. Aan het einde van het vorige hoofdstuk over de hobbesiaanse denkbeelden zijn al twee ideeën aan bod gekomen die om een nadere bespreking vragen. Dit omdat zij op het eerste oog de verdenking van inconsistentie op de hals hebben gehaald. Ik doel dan ten eerste op de vraag naar de eventuele gebondenheid van de soeverein aan de natuurwetten. Een gedachte die haaks lijkt te staan op de fundamentele hobbesiaanse bewering dat de natuur een ethisch vacuüm is. Ten tweede is er een moeilijkheid met de term natuur*wetten*. Want als er wetten van nature bestaan, dan impliceert dit volgens de hobbesiaanse logica ook dat er van nature *plichten* bestaan. Dit staat eveneens haaks op hetzelfde hobbesiaanse uitgangspunt. Daarnaast wil ik nog een derde onderwerp aansnijden. Het heeft te maken met de hobbesiaanse conceptie van de billijkheid. De verlichtingsdenker proclameert immers met een blijkbaar doorvoelde zekerheid dat onschuldigen niet gestraft mogen worden. Is deze morele bewering echter houdbaar binnen zijn denkkaders? Het verdere onderzoek naar deze drie mogelijke ongerijmdheden entameren we met het vraagstuk naar de (I) nomenclatuur, daarna volgen achtereenvolgens (II) het thema van de billijkheid, onderscheidenlijk (III) dat van de gebondenheid van de soeverein.

14.7.1 Natuurwetten of cultuurwetten?

We signaleerden eerder al dat indien er geldende natuur*wetten* zijn in de natuurtoestand, dit met zich meebrengt dat er ook corresponderende natuur*plichten* zijn. Want 'wet' en 'plicht' zijn synoniem, zo heeft Hobbes ons uitgelegd. Hoe kunnen in de hobbesiaanse horizon nochtans natuurlijke plichten bestaan tegelijk met absolute (ethische) natuurlijke vrijheden? Dit gegeven leidt toch tot een schending van het non-contradictiebeginsel.

Hoe dienen wij deze contradictie te begrijpen? Het lijkt erop dat de term 'natuurwet' simpelweg misleidend is. De natuur is voor de moderne denker immers waardenvrij en staat voor absolute (morele) vrijheid. Hobbes had de *natuur*wetten dan ook *consensus*wetten, *mens*wetten of *cultuur-vredes*wetten moeten noemen. Want ze worden ingezien door de rede -gegeven de egalitaire conditie- als de weg naar de *second best option* van de kunstmatige vrede.[846]

846 Ondanks de ongerijmdheid valt de misleidende nomenclatuur enigszins te begrijpen. Ten eerste vertonen de 19 hobbesiaanse natuurwetten inhoudelijk en in functie enige gelijkenis met de traditionele natuurrechtelijke principes. Zo wordt een zekere historische continuïteit aan het licht gebracht. Het betreffen sociale principes die het harmonieus samenleven moeten bevorderen. Ook al zijn ze in de moderne optiek slechts instrumenteel van waarde en egalitair van karakter. Ten tweede, inzicht in deze instrumentele vredesregels doen zich volgens de hobbesiaanse voorstelling voor aan het individu terwijl hij zich nog in de *natuur*toestand bevindt. Een derde reden is er in gelegen dat het verlangen naar vrede voortvloeit uit de meest krachtige *natuurlijke* passie. Die van de angst voor de dood en de lust voor het Leven.

De vraag naar de ongepaste nomenclatuur brengt ons bij het volgende probleem. Dienen de inzichten en verlangens naar vrede in de gerijpte fase van de natuurtoestand niet in vollere zin als natuurlijk te worden gekwalificeerd? Meer nog dan de tirannieke passies in de beginfase? De eigenschappen die leiden tot oorlog, zoals onrechtvaardigheid, ondankbaarheid, hoogmoed, onbillijkheid, vooringenomenheid zijn immers nimmer bevorderlijk voor het goed samenleven.[847] De tegengestelde principes, de morele deugden, zijn dit overal en altijd.[848] Bewijst het feit dat mensen altijd samen moeten leven om het goed te hebben, in samenhang met het gegeven dat hierbij altijd de natuurwettelijke principes nodig zijn, niet dat die natuurwetten geen kunstmatige *uitvinding* zijn, doch geestelijke principes zijn die in de natuur van de Mens besloten liggen?

Vanuit de klassieke observaties rijst de vraag of Hobbes de epistemologie niet heeft verward met ontologie. Inzichten die later zijn in de orde van het kennen (*ordo cognoscendi*) zijn immers eerder in de orde van het Zijn (*ordo essendi*). Het feit dat we later inzien dat wij gegeven de natuurlijke conditie vrede na dienen te streven om goed te kunnen leven, verandert toch niets aan het feit dat de vredesweg in beginsel al besloten lag in de menselijke (zijns)conditie. Oftewel, dient Hobbes de rijpere inzichten vanuit de latere fase van de natuurtoestand niet terug te vouwen op de bevindingen vanuit de primitieve beginfase? Zijn de natuurwetten *ontologisch* dus niet een *first best option,* ook al leren we ze epistemologisch pas als *second best option* kennen? Het antwoord van Hobbes is duidelijk een 'neen'. We raken hier aan de waterscheiding tussen de verlichtingsdenker en onszelf. Hij erkent geen natuurlijke doelen (*telê*). De blinde *causa efficiens* is voor hem natuur. De redenen die maken dat wij hem op dit mechanisch-*a*teleologische punt niet volgen zijn uiteengezet in deel II. In onze visie heeft de verlichtingsdenker de epistemologie dus verward met ontologie.

Gebleken is elk geval dat de hobbesiaanse nomenclatuur misleidend is. Dit helpt niet om de moderne visie te omarmen, beslist niet nu wij sterk in de klassieke richting zijn meegenomen.

14.7.2 Is de billijkheid mogelijk binnen hobbesiaanse kaders?

In de *Leviathan* brengt de verlichtingsdenker ook het volgende te berde:

"Het opleggen van straffen, groot of klein, aan onschuldige onderdanen is in strijd met de natuurwet. …en uit het straffen van onschuldigen kan voor de staat niets goeds volgen… En…de natuurwet (gebiedt: HK) rechtvaardigheid, dat wil zeggen een billijke toepassing van het recht. Bij het straffen van onschuldigen wordt deze regel niet gehandhaafd."[849]

847 Hobbes, *Leviathan* XXVI, 143
848 Hobbes, *Leviathan* XV, 79, XXVI, 148
849 Hobbes, *Leviathan,* XXVIII. 165

Waar het ons nu om te doen is, is de aard van het beginsel van de billijkheid zelf. Het principe dat gelijken het gelijke dienen te verkrijgen en onschuldigen niet gestraft mogen worden. Uiteraard onderschrijven wij deze apodictische morele intuïtie van de rechtvaardigheid. Het heeft er echter alle schijn van dat Hobbes zichzelf hiermede tegenspreekt. Het lijkt er namelijk op dat hij geen ruimte heeft in zijn natuur(wets)opvatting voor zulke onvoorwaardelijke principes. We hebben immers gezien dat alle natuurwetten/deugden een *second best option* zijn. En dus slechts van instrumentele waarde zijn. De billijkheid/distributieve rechtvaardigheid kan daarmee voor hem alleen een voorwaardelijk principe zijn. Het hierboven door Hobbes als absoluut en onvoorwaardelijk aangehaalde principe dat onschuldigen niet bestraft mogen worden, wordt dus niet gedragen door zijn eigen natuur-, moraal- en ontologieopvatting.

Het klassieke verwijt dat aan latere utilitaristen is gemaakt is hier van toepassing op hun aartsvader. Stelt u zich de situatie voor dat de vrede en orde van het gemenebest gebaat is bij het aanwijzen van een zondebok. Bijvoorbeeld omdat de dader niet gevonden kan worden, terwijl de spanningen in de samenleving tot een burgeroorlog dreigen op te lopen. En stelt u zich voor dat het aanwijzen van een zondebok de spanningen kan wegnemen en zo een burgeroorlog kan voorkomen. In de hobbesiaanse logica moet de rationele soeverein altijd voor deze onbillijke optie gaan, want zo behoudt hij zijn macht en waarborgt hij de vrede en veiligheid.[850]

Retorisch is het dus sterk om te zeggen, zoals Hobbes doet, dat het bestraffen van onschuldigen nimmer iets goeds met zich kan brengen voor de staat, maar dit is niet vol te houden. Want goed is van nature en voor de soeverein wat voordelig en nuttig is vanuit het eigenbelang. Of de verlichtingsdenker zich hiermee moedwillig tegenspreekt om zand in de ogen te strooien van bepaalde lezers is niet met zekerheid te zeggen. Het lijkt echter niet onredelijk om te menen dat bij iemand van dit kaliber zulk een flagrante tegenspraak bewust moet zijn geweest.

Enfin, dat Hobbes zichzelf tegenspreekt vormt voor ons op zich geen reden om de moderne visie terzijde te schuiven. Een reden om dit wel te doen is dat de moderne visie, als gezegd, geen ruimte biedt voor onvoorwaardelijke morele principes, terwijl wij overtuigd zijn dat zulke principes bestaan.

---

850 We stuiten op een verwijt dat de filosoof Kant later ook geuit heeft jegens de utilitaristen. Het verwijt lijkt echter van toepassing te zijn op alle moraaltheorieën van de Verlichting welke de ethiek op empirische passies hebben willen gronden. Kant en Aristoteles staan dus op één lijn wat betreft de onvoorwaardelijkheid van bepaalde ethische prescripties. Het verschil is nochtans dat Kant het moderne principe lijkt te volgen waarin alle ethische prescripties een egalitair, dus algemeen en universeel, karakter moeten hebben. Individuen zijn allen doelen op zich, stelt hij. Het zijn allemaal als het ware gelijke goden. Iets dat gelet op de waarde van de hiërarchie in het klassieke denken absoluut niet waar kan zijn. Hoe voortreffelijker een mens is, hoe hoger men staat op de hiërarchische ladder der waardigheid en hoe strikter en veeleisender de eisen vanuit de moraliteit gelden. Alsmede hoe enger de ruimte voor de willekeur wordt. Daarnaast bestaan er in de klassieke constellatie naast sterke waarden die eenieder verbinden, zoals besproken, ook hoge waarden die niet algemeen en eenieder verbindend zijn. Die men niet kan afdwingen, doch welke bij realisatie edelheid en grootsheid uitdrukken.

14.7.3 De soeverein en de natuurwetten

Aan het einde van het voorgaande hoofdstuk hebben we vastgesteld dat de letterlijke lezing van Hobbes ons noopt tot het aannemen van drie ontische sferen. Hij beantwoordt de grote vraag naar het Zijn door, in de letterlijk lezing, te verwijzen naar drie (materiële) zijnssferen. Die van (a) de almachtige en te vrezen **God,** die de fysieke natuur(wetten) maakt en de ethische natuurwetten beveelt. (b) De sfeer van de **Natuur** bestaande uit materiële dingen in blinde beweging die een ethisch vacuüm vormen. En (c) de door de blinde natuurlijke passies gedreven **Mens** die zijn cultuur vormgeeft met het oog op de *second best option*.

Als we nu evenwel uitzoomen om een totaalbeeld te verkrijgen, dan wordt inzichtelijk dat de verschillende claims vanuit de ontische sferen onderling onverenigbaar zijn. De tegenstellingen doen zich vooral gevoelen tussen de natuurlijke sfeer, onderscheidenlijk de goddelijke. Spanningen tussen deze twee manifesteren zich vervolgens ook in de derde sfeer, de mens- en gemeenschaps-opvatting. Desalniettemin moet een geïntegreerd beeld van de ontische sferen zonder tegenspraak weergegeven kunnen worden, wil de hobbesiaanse zienswijze een optie zijn.

Om de onverenigbare claims duidelijk te maken haal ik hier (nogmaals) bepaalde passages uit de *Leviathan* aan. Zo oppert Hobbes vanuit de dominante sfeer van de natuur dat de mens -en dus ook de soeverein- moreel gezien absoluut vrij is:

"Er rust op niemand een verplichting die niet is ontstaan door een van zijn eigen handelingen, want voor alle mensen geldt in gelijke mate dat zij van nature vrij zijn."[851]

Dit is wat wij eerder de voluntaristische grondslag in de moderne constellatie van de plicht hebben genoemd. De soeverein valt buiten het sociaal contract en geniet dus vanuit de natuur bezien nog van de absolute natuurlijke vrijheid. Bezien vanuit de natuur is de vorst dus ongebonden en (ethisch) vrij.

Zodra wij echter het hobbesiaanse aspect van de goddelijke sfeer in deze voorstelling betrekken wordt het lastig. God beveelt de vredesbeginselen der natuurwet, zegt de verlichtingsdenker. Ook de soeverein is als onderdaan van God in zijn geweten gebonden aan de natuurwetten. Zo lezen we:

"Het is waar dat alle soevereine heersers onderworpen zijn aan de natuurwetten. Deze wetten zijn van God gegeven, en kunnen door niemand, ook niet door de staat, worden afgeschaft."[852]

851 Hobbes, *Leviathan,* XXI. 111
852 Hobbes, *Leviathan* XXVIIII. 169, XXXI. 187-190.

Alsmede:

"Iedere onderdaan is immers auteur van alles wat de soeverein doet, zodat deze nooit het recht mist iets te doen, behalve voor zover hij zelf onderdaan is en daardoor de plicht heeft om de natuurwetten na te leven."[853]

Vanuit de natuur bezien is de soeverein dus ethisch vrij en bovendien mechanisch gedetermineerd. Vanuit de goddelijke bevelen bezien is hij gebonden aan de ethische (natuur)wetten die eenieder met een natuurlijke rede binden.[854] *Voilà*, een contradictie.

Hobbes signaleert of articuleert dit probleem verder niet en zegt dus ook niets over de juiste integratie van de tegengestelde claims. De verlichtingsdenker verdient het echter om, beslist in eerste instantie, met zijn letterlijke bewoording serieus te worden genomen. We blijven dan echter zitten met een immense contradictie. Dit doet bij ons, gelet op het denkkaliber van Hobbes, de gedachte rijzen dat een van de strijdige beweringen onoprecht is. Heeft hij hier zand in de ogen willen strooien? Me dunkt van wel.

Buitendien is er een omstandigheid die deze contradictie intensiveert. **God** staat niet alleen voor een (lichamelijke) entiteit in de eigen ontische sfeer, maar is volgens de bewoordingen van de moderne denker eveneens de auteur van de **Natuur**. De ene ontische entiteit is dus de schepper van de andere. God, de auteur der natuur, heeft ook de mens geschapen (al dan niet als secundair gevolg). Hij heeft hem gedetermineerd maar hem tevens ook de morele (natuur)wetten voorgeschreven. Zijn passies heeft hij echter tegengesteld gemaakt aan die natuurwetten. Daarenboven heeft hij deze (natuur)wetten langs secundaire oorzaken willen handhaven in de vorm van wat Hobbes de *natuurlijke straffen* noemt.[855] Vanuit de ontische sfeer van God bezien is de natuur dus kennelijk doorspekt met (goddelijk willekeurige) prescripties, wetten, waarden, strafpatronen en doelen.

Zo bezien blijkt Hobbes te redeneren met twee onverenigbare natuurconcepten. Hij schuift in zijn weergave van een modern a-teleologisch neutraal natuurbegrip naar een traditioneel-theïstisch-bevelen-en-bedoelingen-geladen natuurbegrip. Beide concepties van de natuur kunnen niet tegelijk waar zijn. We kunnen het geheel dan ook enkel rijmend maken als één ontische sfeer prevaleert boven de andere. Wij moeten Hobbes dus, hetzij toedichten dat hij de goddelijke sfeer als

853 Hobbes, *Leviathan* XXI. 109 Alsmede: *"…de macht van de vertegenwoordiger van deze staat wordt slechts begrensd door de ongeschreven wet van de natuur."* Hobbes, *Leviathan* XXII. 116 En: *"Want er bestaat geen gerecht van het natuurlijk rechtvaardige (court of natural justice) dan het geweten, waar niet de mens heerst, maar God, wiens wetten (die welke bindend zijn voor de gehele mensheid) in relatie tot God, daar hij schepper is der natuur, natuurlijk zijn, en met betrekking tot God, als Koning der Koningen, wetten zijn.* Hobbes, *Leviathan*, XXX. 185-186

854 De gedachte lijkt te zijn dat de almacht van God en zijn Wil de soeverein als onderdaan van God binden door de vrees die de almachtige inboezemt. Dezelfde vrees die de individuen noopt tot een onderwerping aan de soeverein, onderwerpt de soeverein dus aan de (natuur)wetten van God.

855 Daarom volgt, zegt de verlichtingsdenker, een gebrekkige gezondheid op de ondeugd der onmatigheid. En volgt verval vanuit de ondeugd der trots en wat dies meer zij.

primair heeft gezien, hetzij dat hij deze goddelijke sfeer als onoprechte opsmuk heeft gebruikt om zijn ware overtuiging dat de wereld materie in blinde beweging is, te versluieren.[856]

Het heeft er, naar mijn inzicht, alle schijn van dat de verlichtingsdenker de ontische sfeer van de natuur het meeste gewicht heeft toegekend blijkens het grote belang dat hij hecht aan de natuurtoestand en de denkbeelden over de natuur die daarmee samenhangen. De ideeën vanuit de natuurlijke sfeer trekken in onze lezing de beide andere ontische sferen naar zich toe. Kortom, wat Hobbes echt denkt, blijkt vanuit zijn schets van de natuur(toestand) en de gevolgen hiervan voor mens en maatschappij. Daarom besteedt hij in het begin ook veel aandacht aan het baanbrekende idee van de natuurtoestand en het natuurrecht. Het is naar mijn inzicht ook hierdoor dat Hobbes tot de bevinding komt dat religieuze beweringen de natuurwetenschappelijke bevindingen niet tegen mogen spreken.[857] Wat men gelooft mag de resultaten van de rede niet doorkruisen. Bovendien is de mens volgens de moderne denker volledig onderdeel van materie in blinde beweging. Dus geheel ondergeschikt aan de natuurkrachten. Er is niets aan hem dat de blinde natuurkrachten overstijgt.

Concluderend, de voornoemde contradictie met betrekking tot de ontische sferen levert voor ons geen reden om de moderne respectievelijk klassieke visie te kunnen prefereren. Want de hobbesiaanse contradictie verdwijnt in onze filosofische lezing waarin de natuur de dominante ontische sfeer is van waaruit Hobbes zijn ware overtuigingen heeft geschetst.[858]

14.7.4 Eindconclusie vanuit de natuurrechtsdialectiek

De studie van de drie vermeende ongerijmdheden heeft aan het licht gebracht dat Hobbes naar de letter tegenstrijdige natuurbegrippen hanteert, die zich in onze filosofische interpretatie vanzelf opheffen. Dat hij van een onvoorwaardelijk ethisch principe uit is gegaan terwijl dit niet in zijn raamwerk past. En dat hij de moderne *natuur*wetten strikt genomen niet zo had mogen noemen. Hetgeen waarschijnlijk ook uit retorische overwegingen is ingegeven.

---

856 Wellicht dat men hier zelfs een soort proto-Kantiaans onderscheid in zou willen lezen tussen een religieuze-*cum*-praktische rede, onderscheidenlijk een theoretische (natuurwetenschappelijke) rede. Hobbes zegt echter niets van dienaard. Sterker nog, alles wijst erop dat in zijn visie alles eendimensionaal bestaat uit materie in beweging. Er wordt door hem geen geestelijke of *noumenale* sfeer onderscheiden van de fenomenale natuurlijke sfeer.

857 Hobbes, *Leviathan*, XII. 52-54, XXXI. 187, XXXII. 195, 198. Hobbes spreekt zijn theorie van de (kunstmatige) rede overigens tegen wanneer hij oppert dat er een **natuurlijke rede** is. Die zou namelijk onmiskenbaar het Woord van God zien. Dit zijn immers de talenten die God ons in handen heeft gegeven om zaken mee te doen, tot aan de terugkeer van Jezus, schrijft de verlichtingsdenker. Dan zegt hij dat Gods woord veel dingen bevat die natuurlijke rede te boven gaan, maar niets wat daarmee strijdig is. Hier worden de breuken en inconsistenties al zichtbaar wanneer de ontische sfeer van het goddelijke, de natuurlijke en menselijke op elkaar betrokken worden.

858 Het moge duidelijk zijn dat dit de reden is dat wij in deel II de retorisch bedoelde ontische sfeer van God buiten beschouwing hebben gelaten bij de ontologieanalyse, en ons dus op de wezenlijke visie van Hobbes hebben geconcentreerd.

Alleen het feit dat binnen hobbesiaanse kaders geen onvoorwaardelijke ethische principes mogelijk zijn, zoals dat onschuldigen niet gestraft mogen worden, vormt een goede reden temeer om de klassieke natuurrechtsvisie en het corresponderende idee van de klassieke gemeenschapsopvatting en van de mens als sociaal wezen te verkiezen.

Conclusie

Als we de dialectische gedachtegangen uit alle drie de onderdelen van dit hoofdstuk in eenzelfde baan laten komen en in onderlinge samenhang duiden, dan blijkt dat het klassieke mensbeeld van een sociaal-*cum*-politiek wezen ons weet te overtuigen. De mens is van nature niet alleen geestesrijk doch ook sociaal gebonden. Hij kan niet voldoende hebben aan zichzelf als een soort atomair abstract punt. Hij is een wezen met sterke sociale verlangens. Die verlangt naar Liefde/Vriendschap en Gemeenschap. Het niet vervullen hiervan leidt tot verminkingen in de ziel.

De mens floreert alleen samenlevend in concentrische kringen. Elk van deze kringen of gemeenschappen, als gezin, familie, vriendenkring, wijk, dorp, vereniging, instituut en (stad)staat floreert op zijn beurt wanneer de natuurlijke Rechtvaardigheid en (gepaste) Liefde/Vriendschap –als in opoffering- worden belichaamd. Hoe verder de betreffende gemeenschapsvorm van de instincten staat, hoe stringenter de natuurlijke Rechtvaardigheid gehandhaafd dient te worden om de gepaste eendracht en Vriendschap te creëren en te behouden.

De mens is ook bij uitstek het wezen dat de Rechtvaardigheid en Liefde kan belichamen. Niet omdat hij vanuit zijn primitieve passies reeds volledig hierop gericht is, doch omdat hij het enige wezen op aarde is dat talig is. En met zijn taligheid tot een genuanceerde gemeenschappelijke articulatie kan komen van het gemeenschappelijk na te streven Ideaal der Rechtvaardigheid en Liefde.

Deze taligheid, de natuurlijke sociale eigenschap bij uitstek, bleek ook verondersteld te worden door het gedachtenexperiment van de verlichtingsdenker. Waarmee van meet af aan het sociale bleek te zijn ingebakken in het experiment dat uit had moeten wijzen dat de mens van nature een solitair en atomair wezen is. Vrij van gemeenschap(pen) en vrij van (natuurlijke) verplichtingen jegens de gemeenschap(pen). Ook bleek bij een meer historische weergave vanuit zijn eigen pen dat niet de atomaire individuen maar de kleinere verbanden de bouwstenen vormen van de menselijke geschiedenis. Enige innerlijke contradicties in de hobbesiaanse visie hebben ons verder in de richting van het klassieke beeld gestuwd. Zo is uit de voorgaande vergelijking gebleken dat de mens van nature een Plichts- en Gemeenschapsgebonden wezen is, niet een vrij en atomair dier.

Nabeschouwing met betrekking tot de Samenleving

Naar het zich laat aanzien is met de voorgaande wapenfeiten, de onuitgesproken klassieke stellingname dat de mens een *zoion politikon* is, en dat de ware deugden van de mens sociaal van aard zijn, nader gearticuleerd en van voldoende bewijs voorzien.

Voor ons is in dit schouwspel, anders dan Hobbes meent, gaan dagen dat de mens een *zoion politikon* is. Hij is idealiter een gebonden en verbonden wezen. Hij is er niet alleen om zijn vege lijf te redden. Hij is gebonden aan de gemeenschappen en aan (deugd)verplichtingen die deze gemeenschappen en hemzelf laten floreren.

Hij ademt van nature een verlangen naar het Ideaal en naar de warmte der Gemeenschap. Hij verlangt ernaar zijn geestelijke vleugels uit te slaan. In dat moeizame streven zichzelf rationeel-sociaal te ontvouwen en zijn gemeenschappen te laten bloeien is voor hem de rijkdom, de diepte en bewogenheid des levens te vinden.

Hoofdstuk 15

Conclusie en Slotwoord

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.

T.S. Eliot

Wij hebben een lang en doornig pad afgelegd. De fundamentele onderzoeksvraag wat het mensbeeld in de breedste zin des woords van de klassieken, respectievelijk de modernen, meer specifiek de verlichting, inhoudt bezien vanuit de paradigmatische werken van de klassieke wijsgeer Aristoteles en de moderne denker Thomas Hobbes is beantwoord. De vooronderstelling is hierbij steeds geweest dat de (meeste) wezenstrekken van het klassieke, onderscheidenlijk moderne, mens- en maatschappijbeeld in de werken van deze stichtende denkers te vinden zijn.

De vraag naar wat de mens is bleek niet los te kunnen worden gezien van de vraag naar zijn waarden. Ons bezielde daarom ook de vraag naar wat de correlerende waardenwerelden behelzen van deze twee mens- en wereldbeelden. De hoop was hierbij om met een betere kijk op deze contrasterende mens- en waardenopvattingen een betere blik op onszelf te verkrijgen. Op wat wij mogelijk verloren of verworven hebben. Dit alles zodat eenieder existentieel en rationeel voor zich een keuze kan maken omtrent welk dezer mens- en waardenbeelden leidend dient te zijn.

Het antropologisch onderzoek naar aanleiding van deze hoofdvraag heeft geresulteerd in drie grote deelonderzoeken. Een eerste onderzoek naar de mens, zijn *psyche* en de structureren daarin. De resultaten van dit onderzoek hebben ons vanzelf geleid naar het tweede onderwerp. De vraag naar de werkelijkheid van de mens en de ontologie als zodanig. Wat de mens is kan namelijk alleen begrepen worden als we in het vizier krijgen wat werkelijk en reëel is. Dus de vraag naar wat allemaal 'zijn' heeft. De klassieke en moderne visie hebben een geheel andere kijk hierop. Terugkerend vanuit dit bredere onderzoek naar het onderwerp van de mens werden we geconfronteerd met de klassieke aanname dat de mens naast rationeel ook sociaal is. Zo kwamen we uit bij het derde deelonderzoek naar de sociale status van de mens. We zijn in dit kader nagegaan wat de beide visies op het samenleven (gemeenschapsopvatting) zijn en de principes die het samenleven structuur geven (moraal/recht/natuurrecht).

Deel I, II en III van ons onderzoek hebben uitgewezen dat het klassieke mens-, gemeenschaps-, en wereldbeeld ons als overtuigend voorkomt. Het beeld waarin de mens, Ideaal-gebonden, Hiërarchisch gelaagd en Gemeenschapsgebonden is. Onze initiële vooronderstelling hierbij is juist gebleken. De moderne mens komt voort uit een negatie van een ouder mens-, waarden- en wereldbeeld. Daarom heerst in het moderne mensbeeld de Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit.

Beide zienswijzen verwijzen met woorden als 'mens', 'rationaliteit', 'deugden, 'rechtvaardigheid', 'samenleving', 'natuur' en 'werkelijkheid' naar uiteenlopende verbeeldingen. Achter deze verschillen verschansen zich diepe scheuringen. Onze blik werd bij een studie van Hobbes getroffen door de moderne natuur- en werkelijkheidsopvatting waarin alles wat is uit materie bestaat die in beweging is. Er is in deze visie geen geestelijk rijk der Vormen of Idealen. Deze sciëntistische wereldbeschouwing heeft de mens bevrijd van Idealen. Heeft de mens "realistischer"

gemaakt door de wereld en de natuur te onttoveren. Het normatieve en ideale is ontkoppeld van het objectief werkelijke en natuurlijke. Voor Hobbes en voor ons modernen, herbergt het hemelgewelf geen waarden en idealen, evenmin plichten. We genieten kosmische Vrijheid. Een oorverdovende stilte vanuit de kosmos en natuur omhelst ons. Die Vrijheid maakt dat wij als Gelijken zèlf waarden en leefregels dienen te scheppen. En als Gelijken dienen we bij de formulering van deze regels gelijke concessies te doen aan elkaar. Alleen zo kunnen we het op een akkoordje gooien en goed samenleven.

De moderne verlichtingsvisie staat dus voor de emancipatie van het Individu. De verlichting ziet de mens als een abstract individu op zichzelf. Als een afgesloten punt, als een atoom. Vanuit de klassieke visie bezien is deze emancipatie van het Individu een onttovering en ontbedding. Een ontbedding van de enkeling uit zijn natuurlijke bestemming in de gemeenschappen. En op zijn beurt een ontbedding van die gemeenschappen uit het grotere zingevende kosmische weefsel. Daar waar de culturele hemellichamen voorheen om de Deugdverplichting, Hiërarchie en Gemeenschap draaiden, in het licht van het ware Ideaal, vinden de hemelsferen hun gravitationele kracht nu, als gezegd, in de emancipatie van het Individu uit het Ideaal.

De mens bevindt zich in de klassieke voorstelling in een betekenisvolle kosmos. Er klinkt een harmonie vanuit de kosmische sferen voor degenen die de oren hebben om te kunnen horen. De wereld is voor Aristoteles doordrenkt met algemene Vormen (*eide*) *in* de aan ons zichtbare dingen. Die geven de dingen een algemeen doel en Ideaal. Het ontvouwen van dit Ideaal geeft zin en betekenis aan het leven. De realisatie hiervan is niet waardevol om deze of gene reden, maar is waardevol in zichzelf en dat constitueert het geluk.

Algemene Vormen bezitten in zekere zin een grotere werkelijkheidsgravitatie dan de zichtbare vergankelijke dingen. Wij zijn gaandeweg, om meerdere redenen, overtuigd geraakt van deze klassieke Vormenontologie. Die waarin Ideeën en Idealen tot het meubilair van het universum behoren. Maar niet de Vormenontologie in de immanente zin waarin Aristoteles de Vormen heeft begrepen, als *universalia in rebus*. De door ons als overtuigend aanvaarde Vormenontologie is die van zijn leermeester Plato. In die versie van de Vormenontologie maakt de Vorm ook dat de dingen een algemene Maat en Ideaal hebben vanuit hun soort. Een Vorm die deels door DNA bepaald is en ontvouwd wordt. Maar in het geval van de mens ook een geestelijk aspect omvat dat een Ideaal is dat door vrijwillige keuzes in de ethische vorming gerealiseerd dient te worden. Alleen dit geestelijke Ideaal zit niet in de dingen, dus niet in de empirische mens. Het zijn *universalia ante res*. Dus geestelijke Ideeën/Idealen/Vormen die niet spatio-temporeel van aard zijn. Individuele mensen kunnen zich echter door inzicht in het geestelijke Ideaal te verkrijgen deze eigen proberen te maken.

De mens neemt in deze betoverde kosmos idealiter een bepaalde plaats in. Op de *scala naturae* neemt hij plaats onder de onbewogen beweger: God. Daar hij naast een geestelijk wezen, zoals God, ook een lichamelijk, afhankelijk en daarmee vergankelijk wezen is. Deze ontologische middenpositie maakt dat hij, met het aangezicht naar God en het zuiver geestelijke, via het contemplatieve leven nog enige gelijkenis kan vinden met de goddelijke activiteit van de contemplatie. Ofschoon dit voor de mens slechts van korte duur kan zijn. Want de mens blijft een lichamelijk wezen, die bestaat uit hiërarchisch getrapte zijnsstructuren en zielslagen. Een anorganisch-materiële, vegetatief-biologische, dierlijk-sensitieve en een intellectuele. Deze basislagen maken hem tot een behoeftig wezen. De dierlijke, emotionele, sociale, lichamelijke, kortom praktische behoeften vragen ook steeds om zijn zorg en toewijding.

Vanuit modern perspectief is er, als gezegd, sprake van een bevrijding uit dit klassieke Ideaal. De mens is bevrijd van een gebondenheid aan algemeen geldende idealen. Die emancipatie maakt dat elk Individu gelijk wordt aan elk ander Individu. Want er is geen algemene maatstaf van goed en kwaad meer. Individuen kunnen niet langer langs een verticale as gelegd worden. De **Vrijheid** en emancipatie van het **Individu** luidt derhalve zijn natuurlijke **Gelijkheid** in. Het ideaal, de moraal, is relatief. Zij is gesubjectiveerd. Het individu is zelf de maat en de bron van waarden.

We hebben bovendien kunnen observeren dat de waarde van de Gelijkheid de sleutel vormt voor het doorgronden van de moderne geestesopvatting. De natuurlijke conditie van Vrijheid werpt ook een democratisch licht op de verhoudingen tussen de vermogens in de ziel. Dus tussen de verscheidene strevingen en verlangens. En meer specifiek op de verhouding tussen het intellect en de passies. Vanwege een gebrek aan een natuurlijk Ideaal zijn alle strevingen, passies, verlangens en karakterhoudingen in de moderne mensopvatting kwalitatief eender. Deze kwalitatief gezien democratische conditie neemt echter niet weg dat het onmogelijk is dat alle strevingen tegelijk heersen in de ziel. De passies die kwantitatief bepalend zijn, dus het krachtigste zijn -welke Hobbes de fundamentele passies noemt- zitten op de troon. De meest fundamentele passie is volgens de moderne opvatting die van de angst voor de dood en het verlangen tot zelfbehoud. Daarnaast is er het krachtige verlangen genotvol te leven.

Deze passies heersen over het intellect. Het intellect is in de moderne verbeelding de dienstmaagd der passies. Dit geldt voor zowel het praktische als het theoretische aspect ervan. In de klassieke zienswijze gevoelt de mens daarentegen, door zijn onderscheidende zielslaag van het intellect, een aantrekking (*eros*) tot het geestelijke Ideaal. Door zijn intellect kan hij dat hiërarchische zielsideaal, zijn eigen Ideaal als rationeel-*cum*-sociaal wezen, inzien en articuleren. Volgens dit ideaal, en het beginsel van de Hiërarchie daarin, dient het intellect, als het waardigere deel, te heersen over het streven en de passies. En beide gebruiken van het intellect, de contemplatieve alsmede praktische, dienen gerealiseerd te worden om dit hoogste Ideaal des mensen ten volste te ontvouwen.

De klassieke wijsgeer is het eens met de moderne denker dat de ziel in beginsel in de greep is van de meer basale dierlijke en zelfzuchtige streefvormen. In de greep van de verlangens van het ego naar erkenning, eer, macht en wraak. En in de greep van de dierlijk-sensuele begeerten naar genot uit eten, drinken en seks. Deze zijn in ongetemperde vorm destructief, zoals een rivier die buiten zijn oevers treedt. Ze dienen getemperd te worden. Het is de praktische Rede, die door ervaring enerzijds inzicht verkrijgt in het algemene Ideaal, anderzijds in de concrete omstandigheden van het geval, in staat is de mateloze karakterhoudingen, en de daarmee corresponderende strevingen en emoties, gestadig te kneden tot redelijke karakterhoudingen. Dit zijn, zoals we hebben gezien, de karakterdeugden zoals dat van de Rechtvaardigheid, Moed, Matigheid, Vriendelijkheid, Gulheid, Waarachtigheid, Betrouwbaarheid, Hoffelijkheid, Grootzieligheid en wat dies meer zij. Schone karaktereigenschappen die waardevol zijn in zichzelf en die noodzakelijk zijn voor het goed en mooi samenleven.

In de moderne zienswijze is de rede instrumenteel van aard. Hij heeft een dienend karakter ten opzichte van de eendere passies. In samenhang met de instrumentele rede is in de moderne constellatie sprake van een bijzonder waarheidsbegrip met betrekking tot de menselijke aangelegenheden. Waarheid is daarin wat het beste functioneert met het oog op het bevredigen van de fundamentele passies. Dus met het oog op het verzekeren van de waarde van het Leven, het beschermen van het eigendom en de mogelijkheid der genietingen. Oftewel, met het oog op de *algemene* maatschappelijke vrede en veiligheid. 'Algemeen', als in dat alle atomaire Individuen gelet op de egalitaire machtsconditie belang hechten aan ditzelfde doel van de vrede en veiligheid.

De verwezenlijking van dat doel blijkt in de natuurlijk egalitaire mensconditie slechts mogelijk onder bepaalde egalitaire voorwaarden, regels, principes en karakterhoudingen. Hobbes noemt deze voorwaarden van de egalitaire vrede de natuurwetten. Alle individuen zijn uit eigenbelang bereid zich hieraan te committeren. Deze volstrekt hypothetisch waardevolle regels en karakterhoudingen ontstaan dus omdat het Individu bereid is zichzelf deze vrijheidsbeperkende maatregelen op te leggen vanuit het welbegrepen eigenbelang -vermits de soeverein de transgressies van anderen afstraft-. Het komt er dus op neer dat de moraal geheel in teken staat van de sociale vrede.

De natuur herbergt geen algemeenheden zoals gemeenschappen of verplichtingen die daarmee samenhangen, alleen een radicaal Individualisme. Aan de gemeenschaps- en verenigingsvormen kleeft volgens de moderne zienswijze daarom ook niets natuurlijks. Algemene idealen waaraan deze zich kunnen spiegelen bestaan niet. Zowel de kleine als grotere gemeenschapsvormen zijn in de praktijk doel- en vormvrij. Zij zijn door de stille kosmos qua invulling overgelaten aan de kwantiteit der hartstochten, machten, krachten en overeenkomsten van atomaire individuen. Individuen die onvermijdelijk gericht zijn op het zelf.

Die onvermijdelijke gerichtheid op het zelf maakt ook dat hij zich in de denkbeeldige natuurtoestand in een oorlog van allen tegen allen bevindt. Allen zijn daarin, zoals we zagen, gelijk. Niemand heeft daarin een ander boven zich. Iedere vorm van verplichting kan daarom ook alleen in het leven worden geroepen vanuit de Wil van het vrije en gelijke Individu zelf. Vandaar dat het sociaal contract zulk een cruciaal concept vormt in de moderne moraal- en samenlevingsopvatting.

In de klassieke visie herbergen de ethische karakterdeugden, zo hebben we gezien, ook een sociale dimensie. Ze genieten een inherente waarde. Reden hiervan is dat zij in de geestelijke Vorm en het Ideaal van de mens -die een **hiërarchische** structuur kent- zijn ingebakken. De mens is in deze zienswijze van nature een sociaal ***gebonden*** en *verbonden* wezen. Gebonden aan verscheidene kleinere en grotere **gemeenschappen** als die van het huwelijk, gezin, huishouden, familie, wijk, vriendengroep, vereniging, dorp, sociaal/religieus/kunstzinnig/wetenschappelijk instituut en (stad)staat. Gebonden omdat hij geestelijk gezien alleen daarbinnen kan floreren.

Elk van die gemeenschappen claimt een deel van hem en maakt zodoende aanspraak op zijn zorg en toewijding. En biedt daarbij gelegenheid om de karakterdeugden te ontwikkelen en te manifesteren. Elk van die gemeenschappen haakt dus met deugdverplichtingen in op zijn ziel. Het 'ik' wordt zo idealiter verbreed tot een 'wij'. Vanuit de gemeenschap bezien wordt de enkeling opgeheven tot zijn ideële en eigenlijke bestemming. Vandaar dat de enkeling niet zomaar kan doen wat zijn primitieve passies hem ingeven. Die neigen in beginsel naar een wil tot macht, zelfzucht, gemakzucht en genotzucht. Wat de moderne mens dus als levensideaal verbeeldt is wat de klassieke mens veracht en wenst te ontvluchten. Ook van dit sociale aspect zijn wij overtuigd geraakt.

Het begrip natuur bleek dubbelzinnig. Het bevat minstens twee betekenissen in de klassieke zienswijze. Zo is voor ons zonneklaar geworden dat de mens als spatio-temporeel-empirisch wezen *van nature* zelfzuchtig, rudimentair en primitief is. Doch ook dat hij vanuit zijn algemeen Ideaal *van nature* redelijk en sociaal is. Dit maakt dat alles aan hem dat redelijk-*cum*-sociaal is, geestelijk gezien waardevol is in zichzelf. Het realiseren van dit Ideaal door het polijsten van het rudimentaire zelf zorgt uiteindelijk voor een harmonie van de verschillende zielslagen (het psychologische aspect). En in de gemeenschappen voor eendracht tussen de verschillende gemeenschappen, klassen en geledingen (het sociale aspect). Reden dat wij de rationele-*cum*-sociale deugdplichten niet als ketenen dienen te beschouwen, maar als beitelslagen voor vleugels die ons dragen naar het Goede, het Ware en het Schone.

We hebben kunnen observeren dat zich aan het ene uiteinde van het spectrum het klassieke mens- en gemeenschapsbeeld bevindt en aan het andere dat van de moderne mens- en maatschappijvoorstelling. Volgens de klassieke visie is de kern van het leven te vinden in de realisatie van het geestelijke rationeel-*cum*-sociale

Ideaal. Indien wij de adem van het ideale en sociale bij de mens weghalen en hem blind maken voor de hoogste geestelijke waarden, dan verminken wij zijn ziel, is de stelling. Deze verschraling van de geest zou zich, als dit mensbeeld juist is, en wij menen ondertussen dat zij juist is, in hoge mate tegen de menselijke realiteit bezondigen. En zich dus als een neergestreken schaduw moeten doen gevoelen in onze contemporaine wereld. De wereld die zich bewust en onbewust, uitdrukkelijk en inmiddels veelal onuitgesproken gekant heeft tegen de klassieke waarden. De toedracht hiervan zou van immense proporties moeten zijn.

De vraag die zich aan ons opdringt is hoe wij deze klassieke draden van de (plichts)Gebondenheid, Hiërarchie en Gemeenschap, in meerdere mate dan wij vanuit onze moderne cultuur gewend zijn, in ons leven kunnen vervlechten. Wat moeten wij, wij die leven in moderne tijden, terwijl wij overtuigd zijn geraakt van de klassieke visie, doen met dit gevoel van doorwaadbaarheid? Het gegeven dat wij overtuigd zijn geraakt van de klassieke visie verandert immers niet dat democratische en moderne karaktertrekken zich diep in ons hebben genesteld. En dat de moderne waarden onze omgeving vormgeven. De waarde van een zekere autonomie als individu om te kunnen bepalen wat de mens, de maatschappij en de wereld betekenen en tot welke gemeenschappen wij willen behoren, is ook een wezenlijke waarde voor een rationeel wezen.

Naar mijn inzicht dienen wij minzaam de ruwe kanten van het moderne ideaaltype er af te halen. Het is van groot belang dat we ons, anders dan de eigentijdse overtuiging, beseffen dat meer Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit niet *per se* goed is. Deze waarden behoeven een matiging vanuit de klassieke waarden. Dus vanuit die van de Deugdgebondenheid, Hiërarchie en de dienstbaarheid aan de Gemeenschap. We dienen dus praktisch te zoeken naar een werkbare *modus vivendi* in dit moderne landschap.

Wellicht kunnen we de beste werkwijze hiervoor vinden in hoe Aristoteles de *politeia* staatsvorm als de praktisch beste gemeenschapsvorm heeft geschetst. Want de allerbeste en meest ideale vormen zijn zonderlijk, te moeilijk te realiseren en te behouden. De *politeia* vorm is in veel gevallen de werkbare staatsvorm die als ideaal kan dienen voor de democratie. Zich spiegelend aan de *politeia* kan onze democratische staatsvorm en de democratische mens de extreme neigingen vanuit de Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit temperen. Die geestescultuur van de middenweg die een dosis Plichtsgebondenheid, Hiërarchie op grond van voortreffelijkheid (aristocratie) en Gemeenschap inbrengt, zou dan de huidige uitwassen van de Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit kunnen checken.

Wij die overtuigd zijn geraakt van de klassieke zienswijze dienen in de oceaan van de moderniteit te proberen klassieke eilanden te creëren waarop de intrinsiek waardevolle klassieke zielewaarden en gemeenschappen tot een renaissance komen. Er is hierbij behoefte aan grotere en kleinere gemeenschappen waarin we ingebed kunnen geraken om samen te zoeken naar het Schone, het Ware en het

Goede. De moderne verworvenheid van de liberale rechtstaat, die geënt is op het beschermen van de individuele vrijheden tegenover de staat en de gelijkheid voor de wet, dient daarbij gewaarborgd te worden. Want deze biedt de culturele vrijheidsruimte om de renaissance van kwaliteit en gemeenschap te kunnen verwezenlijken in het maatschappelijk middenveld. Daarin kunnen wij samen met gezin, familie, vriendenkring, vereniging, dieper participeren in de klassieke waarden.

Als ik de vraagstelling van dit proefschrift meer nog betrek op het persoonlijke dan ontwaar ik dat deze twee botsende mens-, en werkelijkheidsbeelden zich mijn gehele leven lang in mij hebben verschanst als bijtende tegenpolen. In mijn studentenjaren ben ik mede door de gebeurtenissen op 9 september 2001 en de culturele ontwikkelingen in het kielzog daarvan, uit de traditionele kaders getrokken en meegesleurd in de culturele stroom van het moderne; denkend dat dit het meest rationele zou zijn en voor vooruitgang stond. De islam die mij werd getoond stond immers niet voor intellectualiteit, diepzinnigheid, schoonheid en vrijheid van denken. Dit creëerde een weerzin in mij voor het traditionele kader. Iets dat wij heden ten dage nog steeds zien bij jonge bi-culturele personen die zich fel tegen hun klassieke of traditionele cultuur keren vanuit moderne ideeën. De moderne massamens ziet in dit fenomeen begrijpelijkerwijs zijn gelijk en bewierookt het als een vorm van emancipatie.

Gaandeweg deze proeve heeft de verdiepende vergelijking tussen deze mens- en wereldbeelden een *metanoia* in mij teweeggebracht, een poolverschuiving. Aan het einde van dit onderzoek neem ik waar dat ik veranderd ben. Ik zie en ervaar het belang van de Verplichting, de Hiërarchie en de opoffering aan de Gemeenschap. Kortom, ik zie de schoonheid van de klassieke visie en leefwijze. En daarmee zie ik ook de tekorten van het materialistisch-sciëntistisch wereldbeeld dat mij omringt. Het tekort van de miskenning van geestelijke rijkdommen die opgesloten zijn in de klassieke wijsbegeerte en in het hart van de grote wereldreligies waarin die wijsheid als levende traditie is opgenomen.

Voor de bi-culturele mens betekent het voorgaande dat veel traditionele waarden, zoals de waarde van Gemeenschap, Hiërarchie en Plicht, zoals van huis uit meegekregen, meer dienen te worden gekoesterd en gewaarborgd. Met iedere volgende generatie neemt de kracht van de klassieke en traditionele waarden zienderogen af. Alles en iedereen wordt moderner, dus vrijer, gelijker en individualistischer, terwijl de staat groter en groter wordt en de markt de zorg die traditioneel vanuit de gemeenschappen voortvloeide, opslokt. Het gevolg is het gevoel van eenzaamheid en zinloosheid die de moderne mens in stilte verteert.

Dit neemt niet weg dat anderzijds het gevaar met tradities is dat de letter de geest doodt. Dat iets letterlijk op een bepaalde wijze is overgeleverd, maakt het niet *per se* (overal) op die wijze ook goed en waar. Enige ruimte en tolerantie voor reflectie, kritische bevraging en doordenking is noodzakelijk. Dit laatste geldt

vooral voor mensen in traditionele gemeenschappen die dorstig zijn naar de diepte van een gereflecteerde waarheid en niet alleen de acceptatie van dogma. Men dient echter ook beducht te zijn voor de moderne reflex. Als wij dat weefsel van de klassieke traditie, dat bestaat uit de draden van de Deugd, Hiërarchie en Gemeenschap geheel loslaten onder de eigentijdse druk van het materialistisch-sciëntisme, de Vrijheid, Gelijkheid en Individualiteit, dan raken wij nog meer van het Ideaal, de gemeenschapszin en levensbetekenis kwijt. Mijn overtuiging is dat de geest van de verschillende traditionele gemeenschappen en wereldreligies een gedeeld klassiek ideaal ademen. Een klassiek ideaal dat doordenking behoeft en dan een renaissance, in een wereld die anders alsmaar eenzamer, onooglijker en platter wordt.

Verantwoording

Wat betreft de historie van de Griekse teksten is het van belang op te merken dat de eerste uitgave van de werken van Aristoteles teruggaat op Andronicus van Rhodos tussen 40 en 20 V.Chr., die zelf nogal redigerend heeft ingegrepen onder andere door verschillende teksten uit verschillende fases van Aristoteles samen te binden om een systematische eenheid te creëren. De indelingen van de Griekse teksten zoals ze aan ons zijn overgeleverd zijn dus niet van Aristoteles zelf. Als we dan meer naar onze tijd gaan is het van belang te vermelden dat in de 19e eeuw de befaamde Bekker editie is uitgegeven. Alle gebruikte Griekse teksten van Aristoteles verwijzen naar de randnummering van Bekker. Voor *de Anima* hebben wij gebruik gemaakt van de vertaling van Ben Schomakers, waarin de Griekse tekst parallel naast de vertaling is opgenomen. Die gebruikte Griekse tekst gaat terug op de Oxford classical Texts, uitgegeven door Ross. Voor de *Ethica Nicomachea* is gekeken naar twee Nederlandse vertalingen, die van Damon en die van de Historische Uitgeverij. De Damon versie heeft de Griekse tekst eveneens naast de vertaling staan. Die Griekse tekst daaruit gaat terug op de versie van Susemihl, de door O. Apelt bewerkte druk uit 1912. De vertaling van de Historische Uitgeverij is op grond van de tekstuitgave van Bywater. Ook de Griekse tekst die ik zelf ernaast heb gehouden vanuit het Perseus Project gaat terug op de tekstuitgave van Bywater. De *Politica* vertaling van de Historische Uitgeverij is gebaseerd op de tekst uitgave van Dreizehnter. Voor de *Metaphysica* is ook gebruik gemaakt van een vertaling van Ben Schomakers uitgegeven door Klement. De Griekse tekst die daarvoor als grondslag heeft gediend is de versie van Ross.

Voor de Nederlandse vertalingen van de *Leviathan* heb ik vooral gebruik gemaakt van de vertaling van Wessel Krul uit 2010. Hij heeft zich gebaseerd op de Engelse Pelican-editie van de *Leviathan* uit 1968 van C.B. Macpherson. De margenummeringen verwijzen echter naar de oorspronkelijke editie van de *Leviathan* uit 1651. Ik heb de Engelse en de Latijnse kritische versie van de *Leviathan* er steeds naast gehouden. Er is in 2012 namelijk een toonaangevende kritische Clarendon Editie in drie volumes uitgebracht onder leiding van Noel Malcolm. Hierin zijn de Engelse en de Latijnse tekst, beide van de hand van Hobbes zelf, parallel opgenomen. Het voordeel hiervan is dat de wijzigingen en aanvullingen die Hobbes zelf heeft aangebracht in de Latijnse versie, die hij later maakte dan de Engelse, ook goed te zien zijn. In deze kritische editie zijn alle oudere manuscripten en boekuitgaven uitgebreid en kritisch tegen het licht gehouden. De Engelse tekst hierin gaat terug op wat men de *Head edition* (1651) noemt. De Latijnse tekst gaat terug op de versie in de *Opera philosophica* uit 1688. Voor een uitgebreide verantwoording hieromtrent verwijs ik naar volume I van de Clarendon editie.

Bibliografie

Primaire bronnen

Al-Ghazali
Al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, vertaald door Claud Field, Lightning Souce: Milton Keynes 2011

Aristoteles
Aristoteles, *Over de ziel*, vertaald ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers, Klement / Pelckmans: Zoetermeer 2013

Aristoteles
Aristoteles, *Metafysica*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers, Klement: Utrecht 2018

Aristoteles
Aristoteles, *Metafysica*, bezorgd en vertaald door Ben Schomakers, Damon: Budel 2005

Aristoteles
Aristoteles, *Beweging bij dieren*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Rein Ferwarda, Historische Uitgeverij: Groningen 2000

Aristoteles
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Charles Hupperts en Bartel Poortman, Damon: Budel 2005

Aristotle
Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* deel XIX van de Loeb classical library, vertaald door H. Rackham, Harvard University Press: London 2003

Aristoteles
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe, Historische Uitgeverij: Groningen 1999

Aristoteles
Aristoteles, *Retorica*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Marc Huys, Historische Uitgeverij: Groningen 1999

Aristoteles
Aristoteles, *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*, vertaald en van aantekeningen voorzien door D.S. Hutchinson en Monte Ransome Johnson, (versie van 2 september 2017) 2017 http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf

Averroes (Ibn Rushd),
Averroes (Ibn Rushd), Long Commentary on the *De Anima* of Aristotle, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Richard C. Taylor en Therese-Anne Druart, Yale University Press: New Haven & London 2009

Hartmann 1949
Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart 1949

Heidegger 1999
Heidegger, *De vraag naar de techniek*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe, Historische Uitgeverij: Groningen 1999

Hobbes
Hobbes, *Leviathan*, The Clarendon Edition of the works of Thomas Hobbes 3 volumes, edited by Noel Malcolm, Clarendon Press: Oxford 2012

Hobbes
Hobbes, *Leviathan*, vertaling, annotaties en nawoord door Wessel Krul, Boom: Amsterdam 2010

Hobbes
Hobbes, *Man* (*De Homine*) translated by Charles T. Wood, in (ed. Bernard Gert) Man and Citizen (*De Homine* and *De Cive*), Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge 1991

Hobbes
Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematiques*, in T*he English Works of Thomas Hobbes*, 11 volumes, William Molesworth (ed.), London: John Bohn. https://archive.org/details/englishworkstho21hobbgoog/page/n10

Hobbes
Hobbes, *De Corpore*, in T*he English Works of Thomas Hobbes*, 11 volumes, William Molesworth (ed.), London: John Bohn. https://archive.org/details/englishworkstho21hobbgoog/page/n12

Mackie 1977
Mackie, *Ethics: inventing right and wrong*, London: Penguin Books: 1977

Plotinus
Plotinus, *Enneaden*, vertaald en ingeleid door Rein Ferwarda, Uitgeverij Ambo, Atheneum-Polak & Van Gennep: Amsterdam 1984

Secundaire bronnen

Boeken

Ackrill 1994
Ackrill, *Aristoteles,* vertaald door Van der Blij en Van der Eijk, Historische Uitgeverij 1994

Aubrey 2017
Aubrey, *Aubrey's Brief Lives*: omnibus Edition, Langley Press, 2017

Burckhardt Titus 2016
Burckhardt, Titus, *Sacarale Kunst Wereldwijd*, vertaald door Paul Boersma, Milinda Uitgevers, 2016 (1e druk origineel 1955)

Leezenberg en De Vries 2005,
Leezenberg en De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen,* Amsterdam University Press, 2005

Dumont 1970
Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus; an Essay on the Caste System,* University of Chicago Press, 1970

Flashar 2013
Flashar, *Aristoteles Lehrer des Abendlandes*, C.H. Beck, 2013

Jaeger, Werner 1934
Jaeger, Werner, *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*, Oxford University Press, 1967 (1e druk 1934)

Kinneging
Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020

Loux, Michael J. 2006
Loux, Michael J., *Metaphysics a contemporary introduction*, Routledge: New York & London 2006

MacIntyre 1988
MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?,* Duckworth: 1988

Miller 1995
Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Right's in Aristotle's Politics*, Clarendon Press: Oxford 1995

Nussbaum 1978
Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press: Princeton 1978

Pearson 2016
Giles Pearson, *Aristotle on Desire*, Cambridge classical studies: Cambridge University Press 2016

Penrose 2004
Roger Penrose, *The Road to Reality*, Vintage Books: New York 2004

Price 2018
Price, J.D, *The Egalitarian constitution: modern identity in three moral values*, Doctoral thesis: Leiden University 2018

Resing en Drenth 2001
Resing en Drenth, *Intelligentie: weten en meten*, Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2001

Sorell
Sorell, *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, Cambridge University Press: Cambridge 1996

Springborg
Springborg, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Sprinborg, Cambridge University Press: Cambridge 2007

Strauss 1963
Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press: Chicago & London 1965 (1e druk 1952)

Strauss 1965
Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press: Chicago & London 1965 (1e druk 1953)

Strauss 1952
Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press: Chicago & London 1980 (1e druk 1952)

Strauss 1962
Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility", in *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press: Chicago 1995 (1e druk 1962)

Taylor, Charles 2004
Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries,* Duke University press: Durham and London 2004

Taylor, Charles 2004
Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2007

Tönnies 1887
Tönnies, *Gemeinschaft Und Gesellschaft*, Fues's Verlag, Leipzig, 1887

Tönnies 1887
Tönnies, *Community and Society*, translated by C.P. Loomis, Mockingbird Press, 2020

Weber, Max 1968
Weber, "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in Winkelmann, ed., *Methodologische Schriften*, Studienausgabe, Frankfurt am Main, 1968, p. 1-64

Welsch,
Welsch, *Der Philosoph, Die Gedankenwelt des Aristoteles*, Wilhelm Fink 2012

Zagorin 2010
Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, 2010

Artikelen

Stephen R. Leighton, "Aristotle and the Emotions ource", Phronesis, Vol. 27, No. 2 (1982), pp. 144-174 Published by: Brill

Balaguer, Mark, 2016
Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/

Brown, Nesse, Vinokur, & Smith, 2003
Brown, Nesse, Vinokur, & Smith, 2003, "Providing social support may be more beneficial than receiving it: Results from a prospective study of mortality", *Psychological Science,* (Vol. 14) no. 4, 2003, p. 320-327

Deary 2013
Ian. J Deary, "Intelligence", *Current Biology*, (Vol. 23) No. 16 (2013), p. 673-676

Diener & Seligman, "Very Happy People", *Psychological Science*, (Vol. 13) no. 1, 2002

Holt-Lunstad, Smith, Baker, Harris & Stephenson 2015
Holt-Lunstad, Smith, Baker, Harris & Stephenson, "Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review", *Perspectives on psychological science*, (Vol. 10) No. 2 (2015), p. 227-237

Hutchins 1952
Robert Maynard Hutchins, "The Great Conversation", in de tweede editie van *the Great Books of the Western World,* 1952 , p. 46-73 https://web.archive.org/web/20141122210931/http://www.britannica.com/blogs/wp-content/pdf/The_Great_Conversation.pdf

Leighton 1982
Stephen R. Leighton, "Aristotle and the emotions", *Phronesis,* (Vol. 27) no. 2, 1982, p. 144-174

McKeon 1946
Richard McKeon, "Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language", *Classical Philology,* (Vol. 41) no. 4, 1946, p. 193-206

Miller 2021
Miller, Alexander, "Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/realism/

Penninx, Van Tilburg, Kriegsman, Deeg, Boeke & van Eijk 1997
Penninx, Van Tilburg, Kriegsman, Deeg, Boeke & van Eijk, "Effects of social support and personal coping resources on mortality in older age: The Longitudinal Aging Study Amsterdam", *American journal of epidemiology*, (Vol. 46) no. 6, 1997, p. 510-519.

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, 2019
Rodriguez-Pereyra, "Nominalism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/

Rohrer, Richter, Brümmer, Wagner, & Schmukle 2018
Rohrer, Richter, Brümmer, Wagner, & Schmukle, "Successfully striving for happiness: Socially engaged pursuits predict increases in life satisfaction", *Psychological Science,* (Vol. 29) no. 8, 2018, p. 1291-1298

Spassov 1998
Spassov, "Biological teleology in contemporary science", *The Paideia Archive, Twentieth World Congress of Philosophy* (Vol. 37), 1998, p. 309-316

Stillman, Baumeister, Lambert, Crescioni, DeWall, & Fincham 2009
Stillman, Baumeister, Lambert, Crescioni, DeWall, & Fincham, "Alone and without purpose: Life loses meaning following social exclusion", *Journal of Experimental Social Psychology*, (Vol. 45) no. 4, 2009, p. 686–694

Strauss 1938
Strauss, "On The Study Of Classical Political Philosophy'', 1938
https://archive.org/details/leo-strauss-on-the-study-of-classical-pol.-philosophy-1938

Strauss 1963
Strauss, "The Crisis of Our Time", 1963
https://www.scribd.com/document/511401997/Leo-Strauss-the-Crisis-of-Our-Time-1963

Strauss 1954
Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing", *Chicago Review*, (Vol. 8) no. 1. 1954, p. 64-75; Later opgenomen in: Leo Strauss, "On a Forgotten Kind of Writing'", in *What is Political Philosophy*, The University of Chicago Press: Chicago 1988 (1e druk 1959)

Strauss 1959
Strauss, "What is Liberal Education", 1959, An Address Delivered at the Tenth Annual Graduation Exercises of the Basic Program of Liberal Education for Adults June 6, 1959 http://www.ditext.com/strauss/liberal.html; Later opgenomen in: Leo Strauss, "What is Liberal Education ", in *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press: Chicago 1995 (1e druk 1968)

Taylor 2008
Taylor, "Aristotle on the Practical Intellect", in *Pleasure, Mind and Soul*, Oxford University Press: Oxford 2008

How should one live, classically or modern? Aristotle and Hobbes compared.

A philosophical comparison between the classical and modern view of man, the world and society.

The fundamental research question in this dissertation is what the image of man - in the broadest sense of the word - entails within the classical and modern enlightenment points of view. This overarching question is considered with regard to the notions of man maintained by the ancients and moderns, with regard to their visions of society, and with regard to the worldview these theories entail. We also evaluate which of the two paradigms is the more convincing upon scrutiny. We have answered such questions by distilling the ideas of the classical philosopher Aristotle -and some ontological ideas from his teacher, Plato- on the one hand, and from the modern intellectual giant, Thomas Hobbes, on the other hand. This is premised on the belief that the essential features of the classical and modern idealtype are to be found within their thought and works.

In order to answer our central question, we had to look into the values which underly each vision of man. After all, values are the ideas that motivate our actions as individuals and as a community. We found that the classical vision is guided by the value of Virtue/Duty, Hierarchy and the pursuit of Community in a world permeated with objective values, whilst the modern conception embraces Freedom, Equality and Individuality in a world that is set free of objective values.

In the first part, we investigate the idea of what man is by considering these thinkers' ideas about the human psyche. What do they have to say about the structure of and motivations within the human, and which view is more convincing? We found that the same words they use tend to refer to very different meanings because of their differing paradigms. Words such as 'man', 'rationality', 'desire', 'virtue, 'pleasure', 'community', 'society', 'nature' and 'reality' differ greatly in meaning.

We observed that the value of Equality is the key to unlocking the modern view. We saw that Hobbes' famous idea of the natural condition, in which there is a war of all against all, throws a light on the relations between the faculties in the soul of the Individual, and more specifically on the relationship between the intellect and the passions. It makes clear that all passions, desires and character dispositions are on an equal footing because nature itself doesn't entail any kind of qualitative measure. The reason for this is that Nature and Being only contain matter in motion. What is natural is just the consequence of what is the most powerful motion

in matter, and in the case of man by the passions (motion) that are the strongest within the body (matter).

However, this modern egalitarian lack of qualitative measures and values does not alter the fact that it is impossible for all qualitatively equal strivings to reign in the soul. Some passions are more vehement. Thus, the quantitatively strongest and most powerful passions rule our actions. According to Hobbes, the strongest passions in man are the fear of death and the desire for self-preservation. In addition, there is a powerful desire to live a life of pleasure. These fundamental and most vehement passions rule the mind and the intellect, which means that the intellect is to be viewed as a handmaiden of the passions. This applies to both the practical (action orientated) and theoretical (contemplational) capacities of the human intellect.

In the classical view, however, man, through his distinctive rationality, feels an attraction (*eros*) towards his spiritual and intelligible Ideal. Through his intellect and intuition, he is able to see the hierarchically ordered Ideal of Man as a rational and social being. According to this Ideal, in which the interior of man is hierarchically structured, the intellect, as the qualitatively worthier part, is to rule over the desires and passions. Both uses of the intellect, the contemplative as well as the practical, have to be realized in order to fully unfold this highest potential and Ideal. The unfolding and realization of this hierarchical Ideal also constitutes meaning and happiness.

There is also some agreement between these opposed views. Aristotle agrees with Hobbes on the contention that the soul is initially in the grip of the more basic and selfish pursuits, namely, the ego's drives towards a will to power, recognition, honor, wealth and revenge, and in the grip of the sensual desire for pleasure of food, drink and sex. But the classical thinker's idea is that these basic drives and passions are destructive in their rough, uncivilized and intemperate form, like a river overflowing its banks. The classical view argues that all desires and strivings need to be tempered for our own wellbeing.

This is where the Ideal of practical reason, traditionally also known as the virtue of Prudence, comes in. Through Prudence, insight is gained into the general Ideal of Man and the concrete circumstances of action. These insights into the general Ideal and those concrete circumstances enable the agent to choose the right and virtuous action. And through the repetition of such virtuous acts the agent is able to reshape his character dispositions, and the corresponding strivings and emotions, into virtuous forms. These excellent character traits are

the (classical) virtues such as Courage, Temperance, Justice, Kindness, Generosity, Truthfulness, Trustworthiness, Courtesy, Great-Souledness and the like. These are qualitatively excellent character traits that are somehow valuable in themselves and not merely instrumental, but are also necessary for living well together within communities.

In the modern view, however, reason or the intellect has an instrumental character. The intellect doesn't lead the passions. It simply functions to serve the most dominant passions. The modern constellation also has its correlative concept of truth with regard to human affairs. Truth is what functions with regard to the satisfaction of the strongest passions, especially with a view to securing the fundamental modern value placed on Life, property and the possibility of enjoyment. In other words, truth functions with a view to a general (social) peace and security. Truth is thus whatever fosters peace and security.

As mentioned, our investigation of theories on the inner workings of man showed how the value of qualitative Hierarchy structures the classical concept of man, and how the opposite value of Equality does the same for the modern view. However, we were still unable in this first part of our investigation to answer the question of which of these paradigms was the more convincing.

The aporic results from the first part naturally carried our investigation into the second, concerning the thinkers' differing ontological views. We had to investigate what reality consists of and what being means, because in order to determine what man is we first had to have a notion of what *is* means, or what *real* means, in order to judge whether Ideas -such as the classical Idea(l) of Man- are real or whether all general Idea(l)s are mere figments of our imagination provided that only matter in motion is real.

The difference between the two views in this regard is that in the classical representation man finds himself embedded in a meaningful cosmos. For Aristotle, the world is saturated with general Forms in the things visible to us. They give such things their general purpose, meaning and Ideal. Hence, the unfolding of the Ideal of Man is what provides man with meaning. The realization of this Ideal of being rational and sociable is not valuable for instrumental reasons. Being rational and sociable isn't a means but an end in itself, and we experience this as such in our growth towards this Ideal.

In contrast, when studying Hobbes, we are struck by the modern view of nature and reality, in which everything that *is* consists of matter in motion. In this view, no intelligible

realm of Forms, Ideas or Ideals is real. It is by this materialistic worldview that the moderns have been able to free themselves from a belief in objective Ideals out there. By disenchanting the world, modern man has become emancipated and scientifically 'realistic'. The connection between the normative (the Good and Beautiful) and the natural has been severed. Hence, for Hobbes, and for us moderns who have followed in his wake, the vault of heaven contains no values, no ideals, no duties. We enjoy cosmic Freedom. A deafening silence embraces us, and this cosmic Freedom brings with it the necessity to create our own rules and values.

Upon philosophical scrutiny, we concluded that the classical ontology in which general Ideas and Ideals are real was more convincing than the view in which reality only consists of matter in motion. The Form/Ideas ontology entails, as was said, that things have a general Measure and Ideal for each kind of thing. In the case of man, his Ideal is partly determined by his DNA, but even more importantly by the intelligible Ideal of the rational and social being that he has to live up to through his voluntary and ethical actions. This Ideal is not to be found in empirical man as such. It is an intelligible Ideal and a capacity he needs to fulfill.

However, at the end of the second part of our investigation we still weren't fully able to answer the question of which idea of man was the more convincing, because we were confronted with the classical assumption that man not only is a rational but also a social animal and man's social aspect was not yet accounted for in our investigation. This led us to part III. In this context, we examined what the different ontological views at hand imply for the different conceptions of living together and the principles that structure living together (ethics/morality/law/natural law/natural right).

We came to see that the modern vision is about the emancipation of the atomic Individual. Within the modern paradigm, man by nature is an isolated and free being with natural rights. The aforementioned emancipation from values makes this atomic Individual not only free from morality but also equal to every other existing Individual. As we said, there is no natural and objective standard of good and evil (no heteronomy of the Good and Beautiful) individuals are to be measured against. Freedom thus heralds natural Equality. Given that all are equal, no one has anybody above or beyond him. Any form of obligation can therefore only arise out of the Will of free and equal Individuals themselves (autonomy). That is why the social contract is such a crucial concept within the modern imagination of society and morality. It is the only means by which to bridge the gap between the scientistic *Is* and the socially required *Ought*.

How should one live, classically or modern?
Aristotle and Hobbes compared.

A philosophical comparison between the classical and modern view of man, the world and society.

Modern men have to invent their rules. As Equals they have to make equal concessions when formulating the rules for living together. Hence, those rules have an egalitarian character. Hobbes calls these the 19 natural laws or virtues, such as peace-lovingness, acceptance of equal freedom, commutative justice, gratitude, agreeableness, forgiveness, future-orientedness, non-disparagement, egalitarian-kindness, modesty, fairness, the prohibition of self-righteousness and the like. All individuals are willing to commit to these through an imagined social contract because of their self-interest for peace. This shows that all such modern principles and values are only instrumentally and hypothetically valuable given that the Individual is only prepared to impose such freedom-restricting measures upon himself out of his self-interest. Hence, the modern individual is only prepared to commit to such a social contract under the condition that others do the same, and if, and only if, the sovereign is powerful enough to enforce those rules. We see that in the modern view morality boils down to something like the harm principle and social-peace-engineering.

What are their views of community? Provided that reality and nature merely consist of matter in motion and that nature doesn't harbor any generalities or ideals, there is nothing natural about the existing communities and associations. This means that there are no general ideals upon which such communities are to be modeled. All communities are form-free entities to be created and shaped by the ruling passions, powers and forces.

Seen from the classical point of view this "emancipation" of the atomic Individual amounts to disenchantment, and a disembedding of the individual from his natural setting in communities. In turn, it disembeds those communities out of the meaningful and sacred cosmic tapestry. Within this sacred cosmic tapestry, ethical virtues contain an inherently valuable social dimension. The reason for this is that they are ingrained in the Form and Ideal of Man. In this view, man is by nature a socially bound being, tied to various smaller and larger communities such as the community of marriage, the nucleus family, household, the broader family, neighborhood, friendships, associations, village, social/ religious/ artistic/ scientific institute and (city) state. Man is thus a being that is bound by communities and bound by his duties towards these communities. He is only able to flourish within these communities, which he needs in order to further develop his ideal character traits. Each of his communities lays claim to his devotion, but also offers the opportunity to further develop the inherently valuable virtues. It is only through such concrete communities that the abstract natural obligations (natural laws) are given concrete and determined form (laws and ethics), which are imposed with regard to

the principle of social subsidiarity. The fundamental notion is thus that the individual is only able to be lifted to his Ideal through the communities he is obligated to serve. Hence man is everything but an atomistic Individual. He is a social being. We found this view to be convincing as well. In the end, in all three of the areas of our investigation, the psychological, ontological and socio-political, the classical view seemed to be the more convincing one. The final conclusion of the dissertation is that the classical conception of man, of his communities and of the world, in which man is bound to an Ideal, is internally Hierarchically structured according to this Ideal, and is Community-bound instead of Free, Equal and Atomistic, is the more convincing paradigm.

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.

T.S. Eliot

Curriculum Vitae

Hakan Külcü
Geboren te Maastricht

2012-heden	Advocatuur Külcü Advocaten B.V.
2012-heden	Oprichter Oost-West Academie: www.oost-westacademie.com
2017-heden	Promovendus Universiteit van Leiden, Faculteit Rechtsgeleerdheid, Afdeling Rechtsfilosofie.
2017-2021	Onderwijzer Universiteit van Leiden, Faculteit Rechtsgeleerdheid, Afdeling Rechtsfilosofie, tevens begin van onderzoek voor het proefschrift aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden.
2010-2011	Gevorderde vakken antieke talen Grieks en Latijn, Vrije Universiteit Amsterdam.
2009-2010:	Magister Juris (MJur) University of Oxford (Rechtsfilosofie alsmede politieke filosofie), Faculty of Law, '*Een 'first'* voor 'Jurisprudence and Political theory'.
2007-2011:	Bachelor Wijsbegeerte, Faculteit Wijsbegeerte, Vrije Universiteit Amsterdam (*Cum Laude* 8,9 gemiddeld)
2007-2009:	Master Encyclopedie en Filosofie van het Recht, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Leiden (*Summa cum Laude* 9,0 gemiddeld)
2006-2007:	Master Nederlands Recht (profiel strafrecht), Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Maastricht (*Cum Laude* 8,7 gemiddeld)
2003-2006:	Bachelor Nederlands Recht, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Maastricht (8,3 gemiddeld)