



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).

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 onvergelykbaar (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 bedoeld 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 ideaaltypen 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 gezien vanaf de 17^e eeuw alsmat 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 denkbelden 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 scientistische

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 17^e-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 20^e 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 waarden (*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 Winkelman, 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 disciplineren. 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 (1^e 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, Chicago & London, 1980 (1^e 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 vertrouwdeheid 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 18^e 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 (1^e 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.

