



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).

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, Lightning 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 Development* Flashar, 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 beziel 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 ἐμψυχον), respectievelijk het onbezielde (τὸ 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 *overleven*. 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 ἀπλῶς 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/θυμός*), 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 rijkdom⁴⁶ 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 zijden".

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’ (ἀπλῶς), ‘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’ (δευτέρου), 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 specifiek 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 gedegeneerde. 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 zelf⁵⁶:

"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 drijfleven, 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 gezien, 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 gezien 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 schaarft 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 (*δυναμεις*), (II) emoties/passies/hartstochten (*πάθη*) en (III) houdingen (*ἔξεις*).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 vereenzelvigd 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 constatering 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 *boulesis* 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 *redestreven*. 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 bredere 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* 443a30-432b1

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 betuigelenaar 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” (*Rhetorica* 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 zegevieren 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; *Rhetorica* 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 lichamenlijk 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 *Rhetorica* 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 karakterontvouwing. 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 temperament⁸⁸ 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 woede⁹⁰ en tederheid, liefde⁹¹ en haat⁹², vriendschapsgevoel⁹³, vreugde en verdriet, durf en angst,⁹⁴ liefde voor eer, ambitie of macht⁹⁵, drang naar vrijheid⁹⁶, 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, haat⁹⁹, 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 voortbrengt 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 onvlambare 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 vergelijkbare 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, specifiek 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 (ὄργη), 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 oceaen 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 zien¹¹⁰ 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 zijn¹¹², 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 ontwakken, 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 Belvedere, 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 (ὄργη), zo hebben we gezien, als:

*“...een met pijn gepaard gaand streven tot openlijke wraakneming 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 *Rhetorica* 1378a30-34; Pearson 2012, p. 111; *Rhetorica* 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 *Rhetorica*, 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, neerplofend 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, eerezucht 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 vrijgeevige 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 zelfliefd 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 vrijgeevige 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 vrijgeevige 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 bewegingsloze 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 oorzaken¹³⁹ 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* (*ousiāi*), 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 betekenis van oorzaak, is oorzaak ook gelijk aan de vorm van iets. De vorm is wat-het-was-te 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 ἐστὶ τῶν καθόλου ἐστίν*) (*Analytica Posteriora* 79a28).

onze zintuigen. De filosoof noemt deze diepere oorzaken, de algemene Vormen¹⁴¹ van de dingen.¹⁴² Met de Vormen doelt hij dan, als gezegd, op de essentie van individuele dingen. Dus op de samenhangende eigenschappen¹⁴³ 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' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστίν). 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 lichamelijke 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 rede¹⁵¹, 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 (*bouleusis*) hieromtrent en de te verkiezen middelen daartoe. Want de prudente mens (*phronimos*) wordt gekenmerkt door zowel de eigenschap zich goed te kunnen beraden (*bouleusis*)¹⁵³ over de middelen als over wat voor hemzelf goed¹⁵⁴ 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 (*bouleusis*). 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 (*bouleusis*) strekt zich in de praktijk vooral uit over het meer specifieke, de middelen¹⁶², 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 διό ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου

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 (*βουλευτική*) ofwel waarnemend (*αισθητική*). 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 (*αισθητική φαντασία*), onderscheidenlijk, een beradend voorstellingsvermogen (*ή βουλευτική 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 begeertebevedriging 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 *bouleusis* (beraad) zich mede richt op de algemene doelen en het algemene beeld van het goede leven. Nu zien we in dat dit algemene beraad (*bouleusis*) 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, *bouleusis*/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 vrijgevege handelingen), bepaalt welke soort karakterhoudingen (bijvoorbeeld die van de vrijgevigheid) verwezenlijkt worden. Het kiezen van het juiste middel, de juiste (bijvoorbeeld vrijgevege) 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 concretisering 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 ὁλωσ). 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 ingraverend 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 replek 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 bedield 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 klassieke 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

