



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 3

Hobbes over de egalitaire geest

We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness..”

Declaration of Independence/Thomas Jefferson

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

Thomas Paine

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

Thomas van Aquino

Inleiding

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

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

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

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

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

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

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

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

Alsmede,

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

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

“Aristoteles de slechtste leraar ooit was, de slechtste politicus en ethicus...maar zijn Retorica en verhandeling over dieren was bijzonder.”¹⁸³

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

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

181 Hobbes, *Leviathan* IV.15

182 Hobbes, *Leviathan* XII. 59

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

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

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

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

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

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

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

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

185 Hobbes, *Leviathan*, Inleiding, 1

186 Leo Strauss, 1965, p. 2

“...ik leid...de plichten en de vrijheden...af uit de algemeen bekende natuurlijke neigingen¹⁸⁷ van de mensen...”.¹⁸⁸

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

3.1 Het gedachtenexperiment van de natuurtoestand

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

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

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

187 “known naturall Inclinations of Mankind”

188 Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie 394.

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

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

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

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

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

*"...de zuivere natuurtoestand¹⁹⁰, dat wil zeggen de toestand van absolute vrijheid waarin de mensen evenmin soeverein als onderdaan zijn, is een anarchie en een toestand van oorlog."*¹⁹¹

Er is in deze natuurtoestand:

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

In deze toestand van absolute vrijheid leeft de mens met:

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

¹⁸⁹ Hobbes, *Leviathan* XIII. 62; Tot een oorlogssituatie behoort volgens Hobbes ook de situatie waarin het geweld er nog niet daadwerkelijk is maar de bereidheid daartoe wijd en zijd verspreid is.

¹⁹⁰ "condition of meer nature"

¹⁹¹ Hobbes, *Leviathan* XXXI. 186

¹⁹² Hobbes, *Leviathan* XIII. 63

¹⁹³ Hobbes, *Leviathan* XIII. 62; De god van de gelijkheid blijkt Ares te zijn. De natuurlijke gelijkheid is volgens Hobbes immers de zaaier van oorlog. De gelijkheid in vermogens en de schaarste in machtsmiddelen levert immers een oorlog van allen tegen allen op. Voor de moderne mens die de gelijkheid als één der

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

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

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

Stadium II: Aangejaagd door de angst het leven te verliezen en niet van het leven te kunnen genieten¹⁹⁶, wordt de rede aan het werk gezet om een weg uit deze verderfelijke situatie te vinden.¹⁹⁷ De rede komt tot het inzicht dat er een toestand van vrede gecreëerd dient te worden en vanuit dit nieuwe verlangen komt de rede bij verdere inzichten, de natuurwetten genoemd. Dus bij principes en structuren die deze gewenste toestand van het vredige samenleven mogelijk moeten maken.¹⁹⁸ Wat is dan precies een natuurwet?

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

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

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

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

195 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

196 Hobbes, *Leviathan* XVII. 85

197 Hobbes, *Leviathan* XXXVIII. 238

198 Hobbes, *Leviathan* XIV. 65

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁰ Hobbes, *Leviathan* XIV. 64 – XV. 79, XVII. 85

²⁰¹ Hobbes, *Leviathan* XIV. 64, 65

²⁰² Hobbes, *Leviathan* XIV. 65, XVII. 87

²⁰³ Hobbes, *Leviathan* XVII. 87

²⁰⁴ Hobbes, *Leviathan* XIV. 68

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

3.2 Een eerste globale verkenning: gelijkheid van lichaam en geest

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

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

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

3.2.1 De lichamelijke gelijkheid

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

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

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

²⁰⁵ Hobbes, *De Homine* XV. 3

²⁰⁶ Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

²⁰⁷ Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

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

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

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

3.2.2 De gelijkheid van de geestesvermogens

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

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

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

*"Ik bedoel dat hartstochten bij iedereen hetzelfde zijn, zoals begeerte, vrees, hoop, enzovoort..."*²¹⁰

²⁰⁸ Hobbes, *Leviathan* XIV. 64

²⁰⁹ Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

²¹⁰ Hobbes, *Leviathan* Inleiding, 2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁵ Hobbes, *Leviathan* XV. 77

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁸ Hobbes, *Leviathan* XIII, 63

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

3.3 Onderzoek naar de specifieke intellectuele vermogens

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

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

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

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

²¹⁹ Hobbes, *Leviathan* III, 11

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

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

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

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

3.3.1 Prudentie en beraad

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

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

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

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

²²³ Hobbes, *Leviathan* VIII. 32

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

²²⁵ Hobbes, *Leviathan* VIII. 33-34

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

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

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

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

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

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

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

228 Hobbes, *Leviathan* VIII. 33

229 Hobbes, *Leviathan* VIII. 34

230 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

231 Hobbes, *Leviathan* XIII. 60

232 Interessant is in deze context ook de opmerking dat de prudentie in zowel het huishouden als in het koninkrijk kwalitatief bezien hetzelfde is. Ze verschillen slechts kwantitatief, zoals het tekenen van iets kleins niet wezenlijk verschilt van het tekenen van iets groots. Sterker nog, Hobbes zegt dat de gewone man met meer prudentie te werk gaat binnen zijn eigen huishouden, teneinde zijn eigen belangen te dienen, dan een raadsheer van de koning die de belangen van alle anderen moet behartigen.

233 Hobbes, *Leviathan* VIII. 34

234 Hobbes, *Leviathan* III.8, 9,11, VI. 28 Hobbes. Hier merkt hij op dat het verschil tussen redeneren en prudentie is dat redeneren veelal met algemene termen (*general words*) gebeurt, terwijl het beraad over bijzonderheden (*particulars*) gaat.

235 Hobbes, *Leviathan* III.10, 11, V. 22

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

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

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

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

236 Hobbes, *De Homine* XI. 2

237 Hobbes, *Leviathan* III.11

238 Hobbes, *Leviathan* III.8, 9

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

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

3.3.2 De rede

3.3.2.1 De rede en de kunstmatigheid van de taal

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

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

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

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

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

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

243 Hobbes, *Leviathan* V.18, 20

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

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

246 Hobbes, *Leviathan* IV.12, 13

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

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

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

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

²⁴⁷ Hobbes, *Leviathan* V.21

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

²⁴⁹ Hobbes, *Leviathan* VI. 26

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

²⁵¹ Hobbes, *De Homine* XI. 9

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

En

*“Progressie is aangenaam. Want het is het benaderen van het doel, dat is, van iets genotvollers.”*²⁵³

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

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

3.3.3 Conclusie ten aanzien van beide intellectuele vermogens

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

*“Alle vrijwillige menselijke handelingen hebben immers het eigen voordeel tot doel, en de meest redelijke handelingen²⁵⁶ zijn die, waardoor dit doel het beste wordt bereikt.”*²⁵⁷

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

²⁵³ Hobbes, *De Homine* XII. 12 Dit betreft een eigen vertaling mede gebaseerd op de eerder aangehaalde Engelse vertaling van: *“Progredi, lucundum; quia ad finem, id est, ad lucundius appropinquatio est.”*

²⁵⁴ Hobbes, *Leviathan* XV. 73: *“Het is dus strijdig met de rede, die iemands lijfsbehoud moet dienen.”*

²⁵⁵ Hobbes, *Leviathan* XV. 73

²⁵⁶ Most reasonable/maxime rationales

²⁵⁷ Hobbes, *Leviathan* XV. 72

²⁵⁸ Een andere wijze waarop Hobbes het onderscheid tussen rede en prudentie duidelijk tracht te maken is door te kijken naar de manier waarop kennis wordt vergaard. Deze kennis kan tot het onzekere en meer intuïtieve terrein van de prudentie behoren, of tot het (meer) zekere en logisch helder uitgedachte domein van de rede. Dit wordt duidelijker wanneer we een vergelijking van Hobbes zelf ter illustratie nemen. Hobbes vergelijkt het voorbeeld van een schermer die vaardig en behendig is in het gebruik van zijn wapen. Hij contrasteert deze met een andere schermer die naast dat hij evenzo behendig is vanuit de ervaring (*knowing how*), tevens beschikt over de wetenschappelijke kennis omtrent waar hij met welke houding de ander het best kan treffen en hoe hij daarbij door die ander getroffen zou kunnen worden (propositionele kennis). De eerste is de behendigheid van de prudentie, zegt Hobbes. De laatste is echter daarbovenop de exactere kennis der wijsheid, die alleen door een talig wezen bezeten kan worden.

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

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

“...de gedachten zijn de verkenners en de spionnen van de strevingen. Zij zwerven rond, en zoeken de weg naar de dingen die wij willen hebben...”²⁵⁹

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

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

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

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

3.4 De passies

3.4.1 De werking van de passies globaal bezien

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

²⁵⁹ Hobbes, *Leviathan* VIII. 35

²⁶⁰ Hobbes, *Leviathan* XIV. 68

²⁶¹ Hobbes onderscheidt twee soorten dierlijke bewegingen. De vitale bewegingen (*vital motions*),

teneinde deze geestelijke mechanismen beter te begrijpen, dan rijst volgens Hobbes het volgende beeld. De ervaringen met externe objecten en de voorstellingen daarvan wekken streven (*desire*) of afkeer op.²⁶² Passies zijn dus strevingen of aversies, die gepaard gaan met voorstellingen van een goed of kwaad. Deze voorstelling gaat weer gepaard met een voorstelling van meer of minder genot.²⁶³ De voorstelling of verschijning zelf, dat streven of begeerte opwekt²⁶⁴, noemt de moderne denker 'een genoegen' (*delight/voluptas*) en 'een genot' (*pleasure*).²⁶⁵ Het gevoel van afkeer daarentegen gaat gepaard met een gevoel van ongenoegen (*displeasure*), last (*molestum*) of onbehagen (*trouble of the mind*). Deze onbehaaglijkheden kunnen we ook onder het begrip 'pijn' (in brede zin) scharen.²⁶⁶ We zien dus dat pijn en genot de meesters zijn in dit moderne geestesbeeld.

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

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

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

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

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

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

266 Hobbes, *Leviathan* VI. 25

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

Bovendien is het zo dat niet iedereen dezelfde gevoelens heeft bij dezelfde dingen en gebeurtenissen.²⁶⁸ Daarom is het ook onvermijdelijk, aldus de moderne denker, dat we dezelfde dingen vanuit verschillende gevoelens bekijken en benoemen. De één noemt hetzelfde verschijnsel gerechtigheid of vrijgevigheid, de ander spreekt over wreedheid of verkwisting. We hebben al meerdere malen gezien dat de menselijke passies²⁶⁹ volgens Hobbes simpelweg gericht zijn op het eigenbelang:

“...het object van ieders vrijwillige handelingen is iets goeds voor zichzelf.”²⁷⁰

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

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

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

²⁶⁸ Hobbes, *De Homine* XI. 4, 5

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

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

²⁷¹ Hobbes, *Leviathan* XIV. 70

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

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

*“Daarom dienen de emoties in zulke gevallen bestuurd te worden door de rede.”*²⁷³

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

3.4.2 De drie gewichtige passies

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

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

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

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

²⁷⁵ Hobbes, *Leviathan* XIII. 61

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

3.4.2.1 *De passie van de ijdelheid (het ego)*

Hobbes gewaagt: “Zelfverheffing zonder doel is ijdelheid, en is strijdig met de rede.”²⁷⁷

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

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

3.4.2.2 *Het mechanische krachtenspel der ijdelheid en angst*

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

²⁷⁶ Hobbes, *Leviathan* XIII. 62

²⁷⁷ Hobbes, *Leviathan* XV. 76

²⁷⁸ Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 389; Hobbes, *Leviathan* XIII. 61, XV 76

²⁷⁹ Hobbes, *Leviathan* XV. 70; Leo Strauss, 1965, p. 20-21, 111-113;

²⁸⁰ Leo Strauss, 1965, p. 128

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

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

3.4.2.3 *De passies en de onbepaaldheid van het geluk*

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

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

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

Alsmede:

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

²⁸¹ Hobbes, *De Homine* XII. 4

²⁸² Hobbes, *Leviathan*, Terugblik en conclusie. 389; Leo Strauss, 1965, p. 23, 111

²⁸³ Hobbes, *Leviathan* XI. 47; Elders sluit de Brit aan bij deze gedachtegang door te zeggen: “Voortdurende succes bij het krijgen van de dingen die we telkens weer nastreven, dat wil zeggen onafgebroken voorspoed, is wat men geluk noemt...Het leven zelf is niets anders dan beweging, en kan nimmer bestaan zonder streven...”. (Hobbes, *Leviathan* VI. 30)

als zonder gewaarwordingen."²⁸⁴

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

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

3.4.3 De Wil tot macht

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

3.4.4 De passies alsmede goed en kwaad

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

284 Hobbes, *Leviathan* VI. 30

285 Hobbes, *Leviathan* XI. 47

286 Hobbes, *Leviathan* XI. 47

287 Hobbes, *Leviathan* VIII. 35

288 Hobbes, *Leviathan* X. 40

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

3.4.4.1 De natuurlijke toestand: relativiteit van goed en kwaad

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

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

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

*“De woorden goed, kwaad...hebben altijd betrekking op de persoon die ze gebruikt. Er is niets wat dit zonder meer en in absolute zin is...”*²⁹⁶

289 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61

290 Hobbes, *De Homine* XIII. 8

291 Hobbes, *Leviathan* XV. 76

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

293 Hobbes, *De Homine* XIII. 8

294 Hobbes, *De Homine* XI. 5

295 Hobbes, *De Homine* XIII. 8

296 Hobbes, *Leviathan* VI. 24

Alsmede:

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

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

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

En:

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

Alsmede:

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

We zien dat (1) het behoud van het eigen leven bij allen (of de meesten) feitelijk de krachtige en dus meest fundamentele passie is, daarna dat van de leden van het gezin en (2) daarna de rijkdommen om een aangenaam leven te kunnen leiden. Dit zijn twee van de drie eerder besproken fundamentele passies.³⁰¹ De natuurlijke mens, in de zuiverste³⁰² natuurtoestand, is dus als het ware ondergedompeld in een soort voor-ethisch dierlijk bewustzijn. Hij handelt zoals hij zich voelt. Er is als het ware nog niet van de boom der kennis gegeten. Dat de grote vis de kleine vis opeet, nemen we de grote vis immers ook niet kwalijk, lijkt Hobbes te willen uitdrukken als hij hieraan toevoegt:

²⁹⁷ Hobbes, *Leviathan* XV. 79

²⁹⁸ Hobbes, *Leviathan* XXX. 179

²⁹⁹ Hobbes, *De Homine* XI. 6

³⁰⁰ Hobbes, *Leviathan* XIV. 70

³⁰¹ De meesten, zo stelt ook Hobbes, verlangen dus naar rijkdom, macht en genot. Hobbes, *Leviathan* XIV. 70

³⁰² In tegenstelling wellicht tot een mens die vanuit de politieke burgerlijke toestand door middel van een oorlog terugvalt in de natuurtoestand.

“...menselijke hartstochten zijn op zichzelf niet zondig.”³⁰³

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

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

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

*“Behalve in het burgerlijke leven, doet zich geen universele maatstaf voor deugden en ondeugden voor.”*³⁰⁵

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

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

³⁰³ Hobbes, *Leviathan* XIII. 62

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

³⁰⁵ Hobbes, *De Homine* XIII. 8

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

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

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

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

*“...mensen door de verscheidenheid van hun gevoelens van nature...verschillen in geschiktheid voor de samenleving...”*³¹¹

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

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

Over deze nobele karakters zegt hij voorts:

307 Hobbes, *De Homine* XIII. 9, XV. 79, 80

308 Hobbes, *De Homine* XIII. 9

309 Hobbes, *De Homine* XIII. 9, Hobbes, *Leviathan* XV. 80

310 Men kan de moderne denker tegenwerpen dat de klassieke karaktereigenschappen van de moed de staat toch helpt om zich te handhaven in tijden van oorlog. En dat de prudentie toch altijd nodig is om de boel goed te leiden. Hobbes repliceert echter dat de moed en prudentie ook de eigenschappen zijn die in eerste instantie maken dat staten in een oorlog terechtkomen. Bovendien dienen de moed en prudentie beide kanten van de oorlog, waardoor, beschouwelijk gezien, het voordelige effect hiervan voor de vrede van een politieke gemeenschap genutraliseerd is. Buitendien worden deze eigenschappen van de moed en prudentie voor de gemeenschap pas van belang als er reeds onenigheid en oorlog is. Dus pas in een situatie buiten de vrede.

311 Hobbes, *Leviathan* XV. 76

312 Hobbes, *Leviathan* XXVI. 155

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

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

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

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

313 Hobbes, *Leviathan* XIV. 7

314 Hobbes, *Leviathan* XIV. 70, 74

Nabetrachtingen

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

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

315 Hobbes, *De Homine* XI. 6

316 Hobbes, *Leviathan* XIII. 61

317 Hobbes laatste woorden op zijn sterfbed waren dan ook: “*Een grote sprong in het duister*”. Norman Davies, *Europe, a history*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 687. “*A great leap in the dark*”.