



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 4

De vergelijking van de zielsbeeltenissen: aporie

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

Satire X Juvenalis

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

Vertaling door Paul L. Jansen

Inleiding

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

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

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

4.1 Kwalitatieve hiërarchie versus kwantitatieve kracht en macht

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

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

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

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

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

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

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

4.3 Een aristotelische repliek aangaande de natuurlijke zielsorde

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

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

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

4.4 Een hobbesiaanse dupliek aangaande de natuurlijke zielsorde

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

³¹⁹ Leo Strauss, 1965, p. 152

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

4.5 Is een eindconclusie mogelijk?

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

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

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

4.6 Gelijkheid of Hiërarchie psychologisch en intersubjectief

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

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

³²⁰ Hobbes, *Leviathan* 1.2

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

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

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

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

4.6.1 De inhoud van de klassieke inegalitaire visie

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

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

³²¹ "Het woord is aan allen gegeven, de verstandigheid van geest aan weinigen."

³²² EE 1247a35-40

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

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

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

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

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

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

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

Ook deze karakterzijde zullen we moeten betrekken in ons onderzoek.

4.6.2 De empirische steun voor de klassieke hiërarchische visie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.7 De vier hobbesiaanse argumenten voor de Gelijkheid

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

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

4.7.1 Het eerste argument vanwege de kunstmatigheid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.7.2 Het tweede argument vanuit de zelfkennis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusie

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

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

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

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

