



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 II

De Wereld

Hoofdstuk 5

Een ontologisch intermezzo: bestaan Idealen?

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

*Plotinus*³³⁵

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

*Titus Burckhardt*³³⁶

³³⁵ Plotinus, *Enneaden*, vertaald en ingeleid door Rein Ferwerda, Uitgeverij Ambo, Amsterdam 1984, I.6,9, p. 125

³³⁶ Titus Burckhardt, *Sacrale Kunst Wereldwijd*, vertaald door Paul Boersma, Milinda Uitgevers 2016, p. 83

Inleiding

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

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

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

5.1 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Hobbes

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

³³⁷ Hobbes, *De Corpore*, II.1-3

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

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

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

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

³³⁸ Hobbes, *Leviathan* I.4

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

³⁴⁰ Hobbes, *De Corpore*, I.8

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 De natuur- en werkelijkheidsopvatting van Aristoteles

5.2.1 De algemene Vorm

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

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

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

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

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

³⁴⁴ *Fysica* 192b1-23

³⁴⁵ Dit is dus anders dan in het geval van iets dat door een externe kracht gedwongen wordt bewogen, zoals wanneer we een steen verplaatsen door deze weg te gooien.

³⁴⁶ *Metafysica* 1015a10-15

³⁴⁷ *Fysica* 194b10-15

³⁴⁸ *Fysica* 194b1-195a10; 194b16-195a2; 198a17-198b-9

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

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

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

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

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

³⁴⁹ *Metafysica* 1014b16-19; *Fysica* 193a17-27

³⁵⁰ *Fysica* 200b26-201b15

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

In natuurlijke substanties³⁵⁶ is de (ziele)Vorm dus zowel de *causa efficiens*, *formalis* als *finalis*.³⁵⁷ Dit maakt dus dat de natuur van iets vooral gelegen is in zijn

351 *Fysica* 199a1-32

352 *Fysica* 193a17-27/194a27.

353 *Fysica* 198b10.

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

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

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

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

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

5.2.2 De zijns- en zielslagen alsmede zijnssprongen

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

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

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

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

358 *Fysica* 193a30-b18

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.3 Een primitieve en een finale natuur

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

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

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

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

5.2.4 Vormen als Idealen in een Kosmos

De algemene (ziele)Vorm is volgens Aristoteles immanent aan de concrete zichtbare dingen/substanties³⁶¹ (*ousiai*), zo hebben we gezien. In het voorbeeld van de (ziele) Vorm van de Mens is de algemene Vorm of Idee van de Mens wezenlijk *in* elk van de individuele mensen -in verschillende graden- werkzaam en geactualiseerd. In de meest voortreffelijken is het dus het meest verwerkelijk.

Niettegenstaande dat Aristoteles deze concrete dingen (*ousiai*) primair lijkt te maken in zijn ontologie³⁶², moeten we voor deze conclusie waken. De klassieke denker hinkt namelijk voortdurend op twee gedachten. Het gegeven dat de algemene Vorm immanent is aan de zichtbare individuele dingen, maakt volgens de leerling van Plato namelijk niet dat de algemene Vorm daardoor minder reëel is dan de zichtbare individuele dingen die ze doortrekt. Eerder andersom, want de algemene Vorm maakt het individuele ding tot wat het is.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dingen hebben in deze kosmisch-hiërarchische ordening dus hun plek, betekenis en zin. We bespeuren niet alleen hiërarchische gradaties tussen de Vormen/soorten, maar ook, zoals we zagen, tussen de individuele exemplaren die het Ideaal van de eigen soort meer of minder belichamen. De natuurlijke hiërarchieën bevinden zich alom.³⁷⁰ We slaan deze ook gade in de hogere onvergankelijke hemellichamen³⁷¹ die in eeuwige cirkelbewegingen de volmaaktheid van het aller-

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

³⁶⁵ *Metafysica* 1011b25

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

³⁶⁷ *Metafysica* 1075a11-26

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

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

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

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

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

5.3 De noodzaak voor een diepere dialectiek

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

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

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

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

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

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

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

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

5.4 Zijn de Vormen reële abstracta?

5.4.1 Hobbes' aanval op de (immanente) Vormenleer

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

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

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

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

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

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

374 Nogmaals, zie voor een algemene bespreking alsmede achtergrond van, en de argumenten over en weer tussen, het realisme en nominalisme: Loux, Michael J., *Metaphysics a contemporary introduction*, Routledge: New York & London 2006; Zie ook Miller, Alexander, "Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/realism/>; Rodriguez-Pereyra, "Nominalism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/>; Balaguer, Mark, "Platonism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>. Wij zullen bepaalde standaard argumenten in de oude discussie tussen deze visies -die onder andere ook in deze bronnen staan- herhalen en inlassen in het debat tussen onze twee denkers in het navolgende.

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

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

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

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

5.4.1.4 Bezwaar 4: De kwantitatief wiskundige benadering is betrouwbaar

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

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

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

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

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

5.4.2 Aristoteles, een verdediging van de (immanente) Vormen

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

5.4.2.1 Eenheid in veelheid (ook in de wetenschap)

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

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

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

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

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

5.4.2.2 *Vanuit het waarneembare is geen tegenbewijs mogelijk*

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

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

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

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

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

³⁷⁹ *Over de hemelen*, 278a10

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

5.4.2.3 *De waarneembare gevolgen van het bestaan van Vormen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.4.3 Eigen kritische bespiegelingen en een herijkte Vormenontologie

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

5.4.3.1 Een serieus te nemen Vormenontologie

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

Het voorgaande heeft ons dus geleerd dat er voor een natuurbeeld met *abstracta* en Vormen beslist veel te zeggen is. We kunnen het ontologische landschap daardoor met nieuwe ogen bereizen.

De tegenwerpingen vanuit de geest van Hobbes en zijn *via moderna* atelier, zijn echter ook zeer vruchtbaar gebleken. Zij hebben op zijn minst blootgelegd dat de visie van Aristoteles op de Vormen niet langer houdbaar is in de onversneden immanent-statische conceptie ervan. We hebben gezien dat het gegeven van de oerknal problematisch is voor de aristotelische denkbeelden omdat de algemene Vormen eeuwig zouden zijn in de individuele dingen, maar er waren in het begin dus geen individuele dragers van de Vormen. Zelfs een zuiver immanent dynamische benadering, waarin de Vormen zuiver mettertijd zouden zijn ontstaan in de dingen, lijkt niet stand te kunnen houden. De oerknal, maar ook de kracht van evolutietheorie, strekt naar mijn inzicht dus in elk geval tot een nadere overpeinzing van de vraag of de Vormen niet beter gezien kunnen worden als iets primair intelligibels. Dus als iets geestelijks voorbij onze *spatio-temporele* werkelijkheid, als *universalia ante res*. Dit is echter niet de visie van Aristoteles, als gezegd, maar dat van zijn leermeester Plato.³⁸⁰ De platoonse Vormenontologie is voor het klassieke denken dus de sterkste variant van de Vormenontologie.

Als we een klassieke opvatting, waarin de natuur en werkelijkheid gelardeerd is met geestelijke Vormen en Idealen, serieus gaan overwegen, dan dient deze dus eerst begrepen te worden op een wijze die, met de kennis van vandaag, beter uitgedacht is dan de historisch aristotelische variant. Naar mijn inzicht dient de aristotelische Vormenleer dus aangepast te worden gelet op de implicaties van de oerknal, de evolutietheorie en gelet op de logische ongerijmdheden die nominalisten daarin blootleggen, zoals het gegeven dat het algemene niet letterlijk in het concrete kan zitten. Alleen zo kan zij rijmend zijn om overtuigingskracht te bezitten.

Voordat we verder kunnen uitweiden over dit soort zaken en een gedegen keuze kunnen maken, dienen we nog enkele andere problemen in het aristotelische natuurbeeld aan te kaarten.

5.4.3.2 *Waarom alleen de laagste natuurlijke soorten?*

Waarom neemt de klassieke denker aan dat alleen Vormen van de laagste natuurlijke soorten bestaan, zoals de Mens en de Roos? En niet van abstractere en hogere klassen, zoals dat van de hominidae, primaten of zoogdieren? En evenmin van andersoortige abstracte eigenschappen of entiteiten, zoals ethische karaktereigenschappen, typen staatsvormen, relaties, getallen, mathematische natuurwetten en wat dies meer zij? Heeft de Aristocratie of de Democratie als staatsvorm

³⁸⁰ Deze Vormenopvatting lijkt echter wel op de aristotelische godsopvatting. God is voor hem immers zuivere intelligibiliteit/geestelijkheid en actualiteit, afgezonderd van tijd en materie (ruimtelijkheid) *Metafysica* 1026a27-31. Misschien zou Aristoteles de Vormen dus toch meer moeten zien in het licht van zijn eigen godsopvatting.

geen eigen Idee, wezen en Vorm? De eigenschap van de Rechtvaardigheid dan? En relaties als 'X is leerling van Y' of 'X houdt van Y'?

Aristoteles lijkt zich niet aan zulke ontologische uitbreidingen te willen wagen. Maar waarom? Naar mijn inzicht ligt hier diezelfde zintuiglijke grondintuïtie aan ten grondslag die we eerder hebben gezien. Dus de overtuiging dat wat bestaat primair concreet en zintuiglijk waarneembaar is. In de greep van deze zintuiglijke grondhouding, lijkt de peripateticus zelf ook zo min mogelijk af te willen wijken van de contouren van een spatio-temporele ontologie. In weerwil dus van het feit dat hij door zijn academische scholing toch ergens heeft ingezien dat er bij natuurlijke soorten achter de vele individuele dingen een algemene Vorm schuilt.

In de spanning tussen dit rationele inzicht omtrent het universele, respectievelijk de zintuiglijk intuïtieve grondhouding, komt Aristoteles naar mijn inzicht tot een halfslachtig compromis. Hij lijkt hierdoor *niet* hoger in klassen op te willen klimmen. Dit compromis beperkt de Vormen dus tot de laagste natuurlijke soorten. Rationeel lijkt er echter ruimte voor meer en hogere abstracta.

5.4.3.3 De wiskundige Vormen

Hoe zit het bijvoorbeeld met wiskundige Vormen? Er lijkt geen goede reden te zijn om wiskundige abstracta uit te sluiten van de realia. Sterker nog, het bestaan der Vormen lijkt via de wiskundige weg het beste te kunnen worden aangetoond. Neem bijvoorbeeld de bewering '7 is een priemgetal'. Deze propositie is waar. Waarheid is echter onder meer te zeggen van wat is dat het is. Dus geïmpliceerd is dat dit getal '7' op een bepaalde manier iets *is* dat reëel is. Waar verwijst het getal '7' dan naar in deze bewering? Verwijst het niet naar de Idee, dus de algemene Vorm '7'? Dit getal lijkt niet plaatsgebonden, evenmin tijdgebonden.³⁸¹ Het is dus niet spatio-temporeel. Dit geldt ook voor andere wiskundige entiteiten, zoals bijvoorbeeld π .³⁸²

Zelfs indien een nominalist, of een halsstarrige aristotelische immanentist, zou beweren dat het getal 7 verwijst naar een verzameling van 7 fysieke dingen, zoals 7 appels of 7 bustes van Romeinse keizers, dan is die verzameling van 7 dingen in de wereld zelf geen fysieke entiteit, doch een abstracte. Buitendien doet zich hier toch iets merkwaardigs voor. De natuurlijke getallen zijn oneindig terwijl de fysieke dingen in de wereld eindig zijn. Deswege kunnen de getallen toch onmogelijk immanent zijn aan de fysieke dingen. Dit toont het ongerijmd van zowel deze nominalistische, als de immanente benadering. Op zulke vragen en problemen zullen meer bevredigende antwoorden moeten volgen wil de Vormen-ontologie en de aristotelische natuuropvatting nog dingen naar onze voorkeur.³⁸³

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

382 Zie hierover eveneens Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020, p. 262-266.

383 Stel dat men niet aan het idee van Vormen en *universalia* wil, is dan de nominalistisch a-teleologische

De wiskundige voorbeelden maken de Vormenontologie in zeker zin aannemelijker voor ons.

5.4.3.4 *De mathematische spatio-temporele werkelijkheid*

5.4.3.4.1 *De verolechting van het ideële en actuele*

In het vierde bezwaar vanuit hobbesiaanse zijde werd aangegeven dat de ontdekking dat de (anorganische-materiële zijnslaag van de) natuur middels wiskundige formuleringen ontcijferd kan worden noopt tot een verwerping van de aristotelische natuurbenadering. De conclusie zou moeten zijn dat een descriptief kwantitatief-mathematische benadering van de natuur die de eigenschappen van de *causa materialis* en *efficiens* beschrijft, in tegenstelling tot een kwalitatief-teleologische benadering waarin de natuur algemene doelen verwerkelijk, de enige juiste benaderingswijze is. De moderne natuurwetenschappelijke successen zouden hier het bewijs voor zijn. We zullen moeten beoordelen of dit een terechte conclusie is.

Naar mijn inzicht dwingt het gegeven dat de wereld van de mathematische abstracta verweven is in onze fysieke spatio-temporele realiteit, en het gegeven dat de natuur gelezen wordt in een wiskundige taal, ons ertoe goed na te denken over de realiteit van abstracte wiskundige Vormen.³⁸⁴ De logica van de wiskundige (ideeën)wereld lijkt onze materiële wereld te binden en te ordenen. Onze materiële wereld lijkt dus niet tegen de logica van de wiskundige Ideeën in te kunnen. Het gehoorzaamt aan en weerspiegelt in zekere zin het Ideële.

De moderne visie lijkt naar mijn inzicht niet goed in te zien dat de wiskundige dimensie van onze empirisch-fysieke realiteit juist een argument is voor de stelling dat de natuur en werkelijkheid geestelijke Ideeën/Vormen herbergt. Als wij overtuigd zijn dat onze natuurwetenschappelijke ontdekkingen waar zijn, zowel op het niveau van de kleinste quantumdeeltjes en diepste quantumvelden, als op het niveau van de natuurwetten en de relativiteitstheorie, dan kunnen we niet langer ontkennen dat wiskundige abstracta reël zijn, zo lijkt het.³⁸⁵

weg van Hobbes de enige optie? Of is het mogelijk om te stellen dat hoewel er alleen individuele -aan tijd en ruimte gebonden- dingen bestaan toch een goede reden is om bepaalde individuele dingen onder een bepaalde soort te scharen als een verzameling. Bijvoorbeeld omdat ze dus in veel aspecten op elkaar gelijken. Ook langs deze nominalistische weg van de soorten als verzameling lijkt er een mogelijkheid te bestaan een aristotelische universele ethiek te omarmen. De vraag die Aristoteles dan zou kunnen stellen is of met de bewering dat die individuele personen, die dermate veel op elkaar gelijken dat ze dezelfde waarden nodig hebben, niet hetzelfde is gezegd als hij heeft gedaan. Wat maakt immers dat die individuele mensen zoveel op elkaar gelijken? Een set eigenschappen toch? Zegt die beweerdelijke nominalist dan op de keper beschouwd niet in meer bedekte termen hetzelfde, namelijk dat er in zekere zin algemeenheden en wezenlijkheden bestaan doorheen of in de individuen van een bepaalde soort?

384 Zie hierover eveneens Kinneging, *De Onzichtbare Maat, archeologie van goed en kwaad*, Promotheus: 2020, p. 269-283.

385 Roger Penrose, *The Road to Reality, a complete Guide to the Laws of the Universe*, Vintage Books, New York 2004.

5.4.3.4.2 *De mathematisch gestructureerde werkelijkheid sluit teleologie niet uit*

Dit inzicht dat de natuur mathematisch in elkaar steekt -of in zekere zin participeert in mathematische ideeën- impliceert overigens geenszins dat de gehele natuur descriptief kwantitatief-mathematisch te ontcijferen is. Dit zou anders alsnog de doodsteek zijn voor een te herijken Vormenontologie waarin een kwalitatief teleologische blik op de organische natuur een belangrijke rol speelt. Een kwantitatief-mathematische descriptieve benadering van de anorganische natuur, laat immers genoeg ruimte voor het bestaan van hogere zijns- en geesteslagen met betrekking tot organische, dierlijke en rationele wezens en hun eigen kwalitatieve telê van leven, bewustzijn en intellectualiteit. De beste verklaring voor de verschijnselen van de hogere zijnslagen blijft immers dat deze op een natuurlijk voorgegeven doel (*telos*), dus op de verwezenlijking van de Vorm (*eidos*) of Idee (*idea*) gericht zijn. Zo is het evident dat in het vegetatief-biologisch organisme, zoals een roos, de gehele lichamelijke vorming gericht is op het mogelijk maken van Leven.

5.4.4 Conclusie vanuit het voorgaande ontologische onderzoek

De voorgaande uitweidingen en dialectiek hebben ons een tiental argumenten opgeleverd voor een Vormenontologie: (1) Wij zien eenheid in veelheid, oftewel partiële identiteit; (2) Het wetenschappelijke denken zoekt naar deze algemene en vaste Vormen en structureren voorbij de concrete dingen; (3) Het tegenovergestelde nominalistische standpunt laat de gemeenschappelijkheid van identieke eigenschappen onverklaard door dit feiten te noemen; (4) Het (genetisch) voortbrengen van nieuwe individuele exemplaren van een soort kan alleen door andere exemplaren van die soort. Dit is een waarneembaar gevolg van de algemene Vorm; (5) Er zijn abstracte wiskundige Vormen; (6) De wiskundige Vormen structuren onze actuele spatio-temporele realiteit; (7) Deze mathematisch gestructureerde (anorganische) realiteit sluit een kwalitatieve teleologie binnen de hogere zijnslagen- en zijnsprongen geenszins uit; (8) Er zijn *geen* goede redenen om de Vormen te beperken tot de laagste natuurlijke soorten als paard, roos en mens. Evenmin om Vormen van hogere klassen alsmede ethische en wiskundige Vormen uit te sluiten; (9) De objecties ten opzichte van de Vormenontologie zijn niet overtuigend; (10) Het nominalistische standpunt is voornamelijk ingegeven door de dierlijk zintuigelijke grondintuïties.

Kortom, de intellectueel meest plausibele conclusie, gelet op al het voorgaande, is dat er algemene (platoonse) Vormen bestaan. Hoewel we vanuit onze moderne mentaliteit een sterke neiging naar een nominalistische ontologie hebben, heeft het voorgaande onderzoek ons voetje voor voetje gebracht tot een besef dat (platoonse) Vormen en Idealen onderdeel van het meubilair van de werkelijkheid zijn.

5.5 De Vorm van de Mens: is ethiek mogelijk en is de mens echt zo bijzonder?

De klassieke beeltenis van de ziel veronderstelt niet alleen het bestaan van Vormen/ Idealen en Ideeën, maar meer specifiek dat van de algemene hiërarchische Vorm van de Mens. Nu is het bestaan van dit Ideaal van de Mens weliswaar aannemelijker geworden, maar gelet op het grote belang hiervan nog niet specifiek en genoegzaam aangetoond.

Om te bezien of Aristoteles ons kan overtuigen van het bestaan van de Vorm van de Mens, met daarin een zielenstructuur waarin de Rede boven het streven staat, dienen we hier nog specifieker op in te gaan. Of heeft Hobbes toch gelijk in dat de *menselijke* werkelijkheid niets meer omvat dan materie (lichaam) in beweging (passies)?

Een goede ingang tot dit specifiekere onderzoek naar de Mens lijkt de *Is and Ought* problematiek te zijn. Want het typische aan de menselijke existentie is volgens de klassieke visie zijn ethisch bewustzijn. Een bewustzijn van een objectief Ideaal aan de hand waarvan hij zijn ziel op juiste wijze kan herstructureren. Als dus de ethiek in het algemeen niet mogelijk blijkt, zoals men vanuit (I) het moderne *is/ought* argument beweert, of als er helemaal niet zoiets als een geestelijk *telos* gegeven is voor de mens, zoals vanuit (II) het moderne argument van *queerness* wordt beweerd, dan is de klassieke visie op de mens alsnog ontkracht. We zullen deze twee argumenten derhalve moeten analyseren.

5.5.1 Hobbes en het *Is and Ought* verwijt

Dikwijls wordt beweerd dat Hume het onderscheid tussen *Is and Ought* heeft gemunt om duidelijk te maken dat er een kloof gaapt tussen de harde feiten, dat wil zeggen de standen van zaken die we kunnen omschrijven, respectievelijk de door mensen verzonnen ethische prescripties. De stelling is dat het logisch en ontologisch gezien onaanvaardbaar is om van descriptieve beweringen omtrent wat objectief het geval *is*, over te stappen op beweringen die een subjectief *behoren* gelasten.

Wij hebben dit aan Hume toegedichte argument echter in het denken van Hobbes kunnen ontwaren. De 17e-eeuwse denker meent immers dat de natuur uit feiten bestaat en absolute (morele) vrijheid behelst. De natuur kan dus logischerwijs geen *behoren* -geen inperking van vrijheid- in haar boezem dragen. Er zijn dus van nature geen (ethische) verplichtingen. Er is geen enkele *Ought* die in de natuurlijke werkelijkheid verankerd is. *Is* kan dus geen *Ought* bevatten.

Hobbes en de zijnen kunnen Aristoteles van hieruit tegenwerpen dat hij van wat *Is* op onaanvaardbare springt naar *Ought*. Bijvoorbeeld wanneer de klassieke denker zegt dat de mens feitelijk(-actueel) een passioneel wezen *is*, om vervolgens te springen naar de ethische stelling dat de mens rationeel *behoort* te zijn. Bij de vraag waarom wij zulk een rationele hervorming zouden moeten aspireren, geeft

de klassieke denker aan dat dit de ware Vorm en natuur *is* van de mens. Dit zijn dus twee onverantwoorde sprongen achter elkaar. Van *Is* naar *Ought* en van *Ought* weer naar *Is*.

Hobbes en de zijnen zouden kunnen gewagen dat zij de natuurlijke kloof tussen *Is* en *Ought* niet verbloemen, maar deze wel proberen te overbruggen door cultuur. Dus door een realistische consensus tussen individuen als de rationele weg aanschouwelijk te maken. Alleen de weg van de menselijke Wil en Wilsovereenstemming, het contract, kan ons van nut zijn.

5.5.2 Aristoteles reactie op het *Is and Ought* verwijt

Vanuit aristotelische zijde zou men kunnen reageren met de vermaarde woorden uit de *Politica*:

*"...de natuur van elk ding is het doel ervan; de toestand die het bereikt wanneer zijn wording is voltooid..."*³⁸⁶

De peripatetici kunnen aandragen dat het hobbesiaanse argument een *petitio principii* bevat omdat het reeds veronderstelt dat de werkelijkheid geen Ideaal van de Mens bevat.

Daar tegenover staat dat als Aristoteles bijvoorbeeld zegt dat de eikel een eikenboom is, hij niet bedoelt te zeggen dat de eikel actueel een eikenboom *is*. Die eikel is van nature qua Vorm, en dus in potentie, een eikenboom. Vanuit aristotelische zijde kan men dan stellen dat het volstrekt legitiem is om te zeggen dat deze eikel van nature in actualiteit een eikenboom *behoort* te worden, omdat dit het natuurlijke doel (*telos*) en de algemene natuurlijke Vorm (en potentie) is van iedere eikel.

Vanuit een methodologie die alleen naar de anorganische laag van materie en causale krachten kijkt, waarin dus geen oog is voor de vegetatief-biologisch beoogde volwassenheidstoestand (*telos*) van een plant of organisme, omwille waarvan die krachten, mechanismen en passies daarin te werk zijn, kan dit nimmer worden ingezien:

*"...bij de bespreking van delen of organen moeten we niet denken dat het materiaal het werkelijke object van onderzoek is, of dat het daarom te doen zou zijn, maar veeleer dat het om de Vorm³⁸⁷ als geheel gaat; precies zoals het in het geval van een huis niet gaat om de stenen, balken en het mortel...het gaat om het samenstel en het ding als geheel."*³⁸⁸

³⁸⁶ *Politica* 1252b32-35

³⁸⁷ τῆς ὅλης μορφῆς

³⁸⁸ *De lichaamsdelen van levende dieren* 645a25-36; Ackrill, p. 76

Om nog een ander citaat van de klassieke denker aan te halen, waarin hij Democritus bekritiseert, die evenzo als Hobbes, a-teleologisch te werk ging en alles in de natuur wilde herleiden tot de onderste anorganisch-materiële zijnslaag:

*“Als men uitsluitend over de noodzakelijke oorzaken spreekt, wekt men de indruk te denken dat de enige reden waarom er water onttrokken wordt aan waterzuchtpatiënten het mes is, niet de gezondheid van de patiënt- omwille waarvan het mes de incisies aanbrengt.”*³⁸⁹

Volgens de leermeester van Alexander gaapt er dus geen onoverbrugbare kloof tussen de eikel, zoals die empirisch feitelijk is, respectievelijk de Vorm/het Ideaal van de Eikenboom. Het Ideale dat nog niet gerealiseerd is, is potentie dat nog gerealiseerd *behoort* te worden. Dit is de reden dat we kunnen zeggen dat de mens, zoals hij in primitieve toestand *is*, nog *behoort* (*ought*) uit te groeien tot het rationele wezen dat hij in ideële Vorm *is*.

5.6 Het argument van de menselijke buitenissigheid

Alvorens we de posities ten aanzien van de *Is and Ought* problematiek zullen waarderen, lijkt het verstandig om nog een ander verwijt vanuit het moderne kamp te belichten.

5.6.1 Hobbes' argument van *queerness*

Hobbesianen zouden kunnen aanvoeren dat het toch buitenissig is dat, als de gehele werkelijkheid volgens de mathematisch-descriptieve benadering beschreven en voorspeld kan worden, dat dit dan voor de mens niet opgeld zou doen.³⁹⁰ Alsof de mens geen onderdeel zou zijn van het fysieke universum. Waarom zouden wij moeten menen dat bij de mens de continuïteit van de natuur wordt doorbroken? Waarom zouden we alleen voor de mens doen alsof dit weefsel van de natuur een unieke gouden draad bevat van een onzichtbare *ethische* maat, en een schilderachtig ethisch doel dat anders is dan alle andere patronen in dit weefsel der realiteit? Zelfs als biologische organismen zoals de mens doorheen het prisma van hun eigen existentie doelen ervaren, dan blijft de verklaring hiervoor dat de determinerende blinde natuurkrachten aan het werk zijn. Deze bedrieglijke zelfervaring, deze hevige hartewens naar betekenis, verandert dus niets aan het gegeven dat gevoelde passies ten diepste blind zijn, zouden hobbesianen kunnen aanvullen.³⁹¹

³⁸⁹ De voortplanting van levende dieren 789b12-15; Ackrill, p. 75

³⁹⁰ Het argument van *queerness* is bekend geworden onder deze noemer vanuit Mackie's werk dat de titel *Ethics* draagt. Het argument wil vanuit de buitenissige positie die aan de mens wordt toegedicht aannemelijk maken dat objectieve waarden niet bestaan. Mackie, *Ethics: inventing right and wrong*, London: Penguin Books:1977

³⁹¹ Interessant is dat Aristoteles een dergelijke natuuropvatting omschrijft in de *Fysica* en deze dan al snel van de hand wijst omwille van de grote regelmaat in de natuur. De complexe regelmaat in de natuur van ontstane dingen zou evident wijzen op doelmatigheid, met name als het gaat om dieren. *Fysica*, 198b15-199b33.

5.6.2 Aristoteles en het argument van de buitenissigheid

Zijdens de peripatetici zou hierop gereageerd kunnen worden door aan te geven dat zodra we in aanmerking nemen dat de Mens als enige op aarde bekroond wordt met de intellectuele zielslaag bovenop de bewust-sensitieve, biologisch-vegetatieve en de materieel-anorganische zijnslagen, zijn bijzondere potentie nauwelijks nog te overschatten valt. Dit *logos*aspect in hem stelt hem in staat tot geestelijke Idealen door te dringen, kritisch op zichzelf te reflecteren en zich naar het Ideaal te plooiën. Dergelijke extraordinaire vermogens verklaren de buitengewone positie van de mens.

Vanuit aristotelisch perspectief geldt bovendien dat het evident is dat al het levende natuurlijke doelen heeft. Zo is helder dat het menselijk embryo het doel in zich bergt volwassen mens te worden. Daarom is het legitiem om te zeggen dat het embryo van nature een voleindigd mens *behoort* te worden.

Hier lijkt men vanuit klassieke zijde een punt te hebben. Het ontkennen van het evident natuurlijke doel van het embryo (*causa finalis*), legt een zwakte bloot in de a-teleologische natuuropvatting. De aristotelianen gaan echter verder in hun claim. Zij claimen dat indien nu elk weldenkend mens in kan stemmen met de stelling dat het menselijk embryo tot lichamelijke volgroeïing *behoort* te komen *qua* mens, het niet zo moeilijk is om ook in te stemmen met de stelling dat het geestelijk gezien, dus *qua* Intellect en de karakterhoudingen, eveneens tot volgroeïing behoort te komen *qua* mens. Deze laatste claim die verder gaat dient echter nog hard te worden gemaakt.

Vanuit het klassieke perspectief zou dan aangevuld kunnen worden dat het welzijn van de mens gelet op zijn hoogste zijnsprong alleen met een geestelijke rijping te bereiken is. Geluk is toch voornamelijk iets geestelijks, is het niet? De lichamelijke volgroeïde mens, die geestelijk achterblijft in een primitieve, vegetatieve, irrationele, slechte, asociale toestand, is als een horloge dat de tijd niet (juist) weergeeft, dus ondeugdelijk. We zeggen in dat geval toch ook niet dat er tussen dat concrete horloge, en de *Idee* van wat een horloge is, een onoverbrugbare kloof gaapt, of iets extraordinairs aan de hand is.

Peripatetici zouden dus kunnen zeggen dat Hobbes en de zijnen hun ogen op de anorganische materiële dimensie van de Mens mogen houden. Zonder lichaam immers geen mens. Zij dienen echter ook de blik te richten op de Vorm, meer specifiek, op de tweeslachtigheid in die Vorm van de Mens. Er is een vegetatief-biologische annex dierlijk-sensitieve volgroeïing mogelijk, die wij *de lichamelijke teleologie* zouden kunnen noemen, naast een *geestelijke teleologie*, die bij de intellectuele zielslaag hoort. Een geestelijke teleologie die volgens de klassieke visie verwezenlijkt wordt met de vervulling van het Intellect en het geredelijk maken van het strevensleven door de Karakterdeugden te omarmen. Er is dus, als het goed is, een hoger ideaal aan het werk in het lichaam en de geest van de mens.

Conclusie

Ons pad begon eerder met het vraagstuk omtrent welk van de twee beschouwingen van de menselijke ziel overtuigender is. Langs die weg kwamen we tot het inzicht dat de beantwoording van deze vraag een beter begrip vereist van de natuur- en werkelijkheidsopvattingen. De aristotelische mens- en zielsopvatting leek te veronderstellen dat er van nature een immanente Vorm is die de individuele mensen doordeesemt. Een voorgegeven Ideaal, waarvan de getrapte hiërarchische zielsstructuur (Vorm) met zich brengt dat de Rede heerst over het streven.

Het hobbesiaanse mensbeeld bestrijdt het bestaan van zulk een Vorm/Ideaal of Idee. De natuur manifesteert zich louter als materie (*causa materialis*) en causale kracht, passie (*causa efficiens*); ook in mensen. Vanuit de ontologische ontkenning van natuurlijke Idealen en de hiërarchische zijnslagen komt Hobbes tot een radicaal ander mensbeeld. Eén waarin er niet een natuurlijke Maat of richtsnoer voor de ordening van de menselijke geest en hartstochten is. Want zonder een reëel Ideaal van de Mens is de mens ethisch absoluut vrij. Er bestaan slechts individuen met hun individuele passies en ordeningen. En elk daarvan is van nature principieel eender.

Tegen deze horizon hebben wij vervolgens de natuur- en werkelijkheidsopvattingen onderzocht. Ons afvragende of abstracte Idealen onderdeel uitmaken van de realiteit. Hierbij zijn wij niet ongevoelig gebleken voor de argumenten die nopen tot een werkelijkheidsopvatting welke naast een spatio-temporele dimensie van de individuele dingen, een (platoonse) dimensie erkent van abstracte intelligibele Vormen, Ideeën, Idealen. Vormen die onder andere de *telé* vormen van de levende dingen. We hebben echter tevens gezien dat de immanente Vormenontologie aan een grondige herijking toe is. In dier voege hebben onze bevindingen ons meer doen overhellen naar de klassieke natuur- en werkelijkheidsopvatting.

Vervolgens rees de vraag of er argumenten zijn voor een menselijke *telos*. Vanuit de klassieke visie traden twee teleologische voorbeelden naar voren. Die van de eikel en het embryo. Illustratieve argumenten die de *Is and Ought* problematiek (lijken te) hebben geneutraliseerd. Vanuit klassieke zijde is aannemelijk gemaakt dat levende wezens evident een natuurlijke doelgerichtheid bezitten op het Leven. Doch hiermee is het eigenlijke punt omtrent de hiërarchische mensenziel niet (geheel) aangetoond, realiseren wij ons. Vanuit een kritisch oordeel kan namelijk terecht worden tegengeworpen dat deze twee teleologische illustraties de aanname van een (I) lichamelijke *telos* onderbouwen. Dus een natuurlijke doelmatigheid die vanuit de vegetatief-biologische en dierlijke-sensitieve zielslagen het lichaam doen ontvouwen ter wille van het doel van het Leven en dat van de gewaarwording. Hetgeen onze biologische wetenschappen eveneens assumeren en concluderen.

Het illustreren van de lichamelijke teleologie is echter op zichzelf onvoldoende om de verdergaande overtuiging van Aristoteles te adstrueren. Die overtuiging

behelst dat de Mens bovenal een (II) geestelijke *telos* bezit waarin de rede hiërarchisch hoogst geschikt is en de vegetatieve en sensitieve lagen opheft tot zijn eigen doelen. Het geestelijke doel is dus de volledige ontvouwing van het Intellect, ook in het strevenslevens. Dat zulk een geestelijke teleologie ontologisch en logisch gezien, gelet op ons voorgaande onderzoek, geen onmogelijkheid is, bewijst echter nog *niet* het bestaan ervan.

Aristoteles mag tot dusverre vrijwel alle slagen in dit ontologisch dispuut gewonnen hebben. De oorlog is nog niet beslecht. Het zou zomaar kunnen zijn dat (I) er in werkelijkheid en van nature *geen* geestelijke *telos* en hoogst getrapte intellectuele zielslaag is. In dat geval houden de natuurlijke doelen van de Mens op bij de doelen van zijn vegetatief-biologische en zijn dierlijk-sensitieve laag. En in dat geval is de hobbesiaanse omschrijving van de mens in grote lijnen wellicht alsnog de meer treffende.

Echter (II) zelfs indien we tot de overtuiging komen dat een rationeel geestelijke Vorm van de Mens, naast die van een fysieke *telos*, is gegeven van nature, dan nog zou het zo kunnen zijn dat deze rationele *telos* door Hobbes beter is omschreven. Omschreven als een *telos* waarin de rede een voortreffelijke dienstmaagd is van de passies. Als dus het hiërarchische aspect van het Intellect niet gekerfd is in de Vorm, dan heeft Hobbes, ontologisch onbedoeld, doch descriptief accuraat, toch een beter zicht gehad op wat de Mens is.³⁹²

De vraag die wij derhalve in deel II nog dienen te beantwoorden, voor wij tot een eindoordeel kunnen komen, is of er een geestelijk *telos* is, en of de hiërarchisch bovengeslikte Rede en de klassieke Karakterdeugden aspecten vormen hiervan. Zo niet, dan heeft Hobbes gelijk in dat het intellect en de karakterdeugden slechts van *instrumentele* waarde zijn.

³⁹² Andersom is ook een interessant punt te maken. Een nominalist zou ondanks zijn ontologische positie toch inhoudelijk een aristotelisch mens- en zielsbeeld kunnen accepteren. Zulke nominalisten bezien het bestaan van de algemene Vorm van de Mens dus niet als een noodzakelijke voorwaarde voor de juistheid van het klassieke mensbeeld. Onze visie is echter dat wanneer men van *gelijkenissen* spreekt, dit reeds duidt op het delen van bepaalde identieke algemene eigenschappen. X lijkt op Y, bijvoorbeeld omdat ze beide de eigenschap 'Menszijn' delen. In onze visie delen X en Y dus een algemene Vorm, een abstractum. Gelijkenis dient dus te worden begrepen als een partiële identiteit van X en Y. De nominalist daarentegen wil niet nader bevragen waarom X en Y gelijken, want dan moet hij bij abstracta en Vormen uitkomen. In plaats daarvan ontduikt hij die vraag liever door de gelijkenis een concreet en bruut feit te noemen. Maar zij die op deze wijze *niet* aan het bestaan van abstracta willen, kunnen zich alsnog de vraag stellen van welke aard deze gelijkenis tussen individuele mensen dan is. In andere woorden, principieel gezien zou de aristotelische zielsopvatting met daarin een intrinsieke waarde toekenning aan het menselijk Intellect en de klassieke karakterdeugden ook door zulk een *gelijkenis* nominalist als de beste omschrijving van die evidente gelijkenis tussen mensen omarmd kunnen worden.