



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 6

Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele Rede?

Sevginin değerini yalnızca seven bilir.³⁹³

Yunus Emre

³⁹³ De waarde van Liefde is uitsluitend voorbehouden aan degene die liefheeft.

Inleiding

We hebben in hoofdstukken 4 en 5 vastgesteld dat een goed oordeel omtrent de divergerende zielenbeelden vereist dat de ontologische vooronderstellingen worden belicht en vergeleken. Na ontologische omzwervingen zijn wij er middelerwjl uit dat de werkelijkheid abstracta omvat. En dat de mens op zijn minst in de greep is van een biologisch *cum* dierlijk-sensitief *telos* dat men in termen van DNA zou kunnen vatten.

De vraag is nochtans of deze (ziele)Vorm ook een geestelijk aspect heeft. Een geestelijk *telos* dat een intellectueel aspect bevat dat niet tevoren door een DNA-formule gedetermineerd is. Eén dat bovendien een geestelijk doel in zichzelf vormt, niet slechts weer een middel is tot iets anders. Bezit de menselijke (ziele) Vorm zulk een kwalitatief hogere zijnsprong? Een sprong naar het rationeel-geestelijke dat een eigen geestelijke bestemming en roeping met zich brengt? Een bestemming waarin het Intellect geroepen is ten troon te zitten? Of houdt het *telos* van de mens op met de doelen en waarden van de vegetatief-biologische en dierlijk-sensitieve (genetisch geprogrammeerde) zielslagen.

Als zich daadwerkelijk een intellectuele zijnsprong voordoet, zoals de klassieke denker beweert, dan zullen bij deze sprong nieuwe begrippen benodigd zijn om de nieuwe verschijnselen op dit niveau te kunnen vatten. Het vermogen van de taal, en dat van het denken (*oratio et ratio*), zijn volgens de klassieke visie voorbeelden van zulke hogere onderscheidende vermogens met nieuwe horizonten.³⁹⁴

Kennistheoretisch dienen we de volgorde om te draaien. Of een geestelijke *telos* gegeven is kunnen wij alleen langs existentiële weg achterhalen door na te gaan of zich intrinsiek waardevolle geestelijke waarden aan ons voordoen. Geestelijke waarden die wij verlangen te vervullen omwille van zichzelf en niet omwille van iets anders. Want het verschijnen van zulke intrinsieke geestelijke waarden lijkt alleen goed verklaarbaar vanuit een objectief geestelijke *telos*. Het ervaren van zulke waarden zou dus, tegen de achtergrond van de Vormenontologie, genoegzaam bewijzen voor ons dat een geestelijke *telos* van de Mens een gegeven is. We zullen in het onderhavige hoofdstuk moeten bezien of het vermogen van het intellect *intrinsiek* waardevol is. Zo niet, dan is het *instrumenteel* van waarde en niet als leidend element opgenomen in de (ziele)Vorm.

De eerste vraag die hierbij rijst is of het taalvermogen natuurlijk is. Of is het, zoals de moderne denker gewaagt, een kunstmatig aspect aan de mens? Als dit laatste het geval is dan is dus aangetoond dat het op taal gestoelde intellect niet behoort tot de natuurlijke (ziele)Vorm. We zullen echter zien dat zowel het taalvermogen als het intellect natuurlijk alsmede intrinsiek waardevol zijn.

³⁹⁴ Voor de karakteristieke reacties van een bepaald soort steen heeft men bijvoorbeeld al genoeg aan een materieel-chemische benadering en het jargon dat daarbij hoort, terwijl voor de levende planten een teleologische benadering nodig lijkt te zijn waarbij het leven van de plant en de soort als verklarend principe te gelden heeft. Bij dieren komen hier gevoelens, waaronder die van pijn en genot, en voorstellingen van de dingen door middel van de zintuigen en het geheugen en intenties bij.

6.1 Het taalvermogen

De klassieke denker meent dat het intellect tot het geestelijke *telos* behoort van de Mens. De gedachte is, zo hebben we gezien, dat de mens niet volwaardig tot zijn ontvouwing kan komen zonder dit meest hoge, geestelijke en wezenlijke aspect aan zichzelf te verwerklijken. Het Leven en het streven dienen dus onder het gezag te staan van het intellect. De verlichtingsdenker ziet het intellect daarentegen als een instrument dat de mens kunstmatig heeft gecreëerd om zijn hartstochten beter te kunnen vervullen. Want anders dan zien, horen, ruiken, proeven en voelen, kunnen wij niet denken vanaf onze geboorte. Om te denken dienen we de taal te ontwikkelen. De taal is kunstmatig. Derhalve is het denken dat hieruit voortvloeit ook volstrekt artificieel van aard en kan het dus niet tot de natuur van de mens gerekend worden.

Wie heeft er gelijk? Is het intellect waardevol in zichzelf? En dus van nature onderdeel van het (geestelijke) *telos*? Of slechts van een onschatbaar instrumentele waarde -als artificieel werktuig van de geest waarin de passies heersen-? Om deze vragen te kunnen beantwoorden zullen we, als gezegd, eerst onderzoek dienen te verrichten naar het geestesvermogen van de taal.

Nogmaals, het belang van deze vraag naar de taal is daarin gelegen dat indien blijkt dat de taligheid *niet* tot de natuur van de mens behoort, het denken, oftewel het intellect, omwille waarvan de taal wordt ontwikkeld, dit *a fortiori* evenmin kan zijn. En dan is ons onderzoek klaar. Het intellect blijkt dan niet te behoren tot het *telos* en vormt dus evenmin een doel op zichzelf. Waardoor de moderne denker gelijk zou hebben.

6.1.1 Hobbes, natuur, taligheid en instrumentaliteit

Over de taal zegt Hobbes: "...de belangrijkste en nuttigste uitvinding van alle is die van de taal...".³⁹⁵ In hoofdstuk drie is reeds het een en ander gezegd over hoe de verlichtingsdenker tegen de taal aankijkt. Deswege zullen wij zijn zienswijze hier slechts kort aanstippen. Wij zijn vooral geïnteresseerd in de redenen waarmee hij zijn standpunt -dat buitengewoon grote gevolgen heeft voor zijn mensbeeld- omkleedt.

De 17e-eeuwse denker gewaagt dat slechts het waarnemingsvermogen langs de vijf zintuigen, het aaneenschakelen van gedachten/voorstellingen, de herinnering en de (voortalige) prudentie als natuurlijke geestesvermogens aan te merken zijn. Dit omdat dit geestesvermogens betreffen die de mens actief kan uitoefenen vanaf het eerste begin. Dit laatste blijkt het onderscheidend criterium te zijn aan de hand waarvan Hobbes uitmaakt welke eigenschappen natuurlijk zijn en welke tot de restcategorie van de kunstmatigheid behoren. Welnu, spreken kunnen wij niet vanaf het begin. Taal vereist moeite, onderricht, methode en oefening. Taal vereist

³⁹⁵ Hobbes, *Leviathan* 1.4

de uitvinding van woorden, grammaticale en syntactische regels. Die ook nog eens aangeleerd dienen te worden.

Zo bezien is de mens in de visie van de verlichtingsdenker naast een natuurlijk wezen ook vooral een maker, een *artifex*. Eén die niet alleen dingen om zich heen kan maken, maar ook aan zichzelf kan sleutelen en zichzelf kan bewerken. De mens creëert, aldus Hobbes, eigenhandig vanuit de *nurture* een taal, waardoor hij zichzelf dus tot een talig wezen omwerkt. Door deze kunstmatige bewerking van zichzelf wordt hij iets dat hij van nature (dus in beginsel) niet was. Alle kunstmatige geestesvermogens steunen op de uitvinding van de taal. Het zijn “*arts grounded upon words*”. De taligheid is dé artificiële bron van waaruit alle andere kunstmatige geestesvermogens ontspringen.³⁹⁶

Dit denkbeeld, dat inzichtelijk maakt dat de taligheid van de mens *niet* tot zijn natuur gerekend kan worden, heeft, als gezegd, een ongewoon verre strekking voor het hobbesiaanse mensbeeld. Door de taligheid uit de menselijke natuur te vegen worden de onderscheidende eigenschappen aan de mens onder de banier van het kunstmatige gebracht. Het gevolg hiervan is dat de mens *van nature* niet langer door zijn intellect onderscheiden wordt van alle andere dieren en dingen. Hij kan in deze hobbesiaanse ordening dus ook niet langer beschouwd worden als een *animal rationale*.

In één handomdraai verdwijnen dus ook alle (ideale) instituties die de mens door zijn taligheid en rede kan creëren van het canvas van de menselijke natuur. Denk aan het (vredige) samenleven, de morele karakterdeugden, de wetten, de staat, de wiskunde, geschiedschrijving, retorica, welsprekendheid, en alle andere wetenschappen en symbolische kunsten.³⁹⁷ Dat dit hobbesiaanse standpunt verstrekkende gevolgen heeft maakt echter nog niet dat het onwaar is. De waarheidswaarde ervan dienen we nog te onderzoeken.

6.1.2 Aristoteles, taal en menselijke natuur

De mens is volgens de leerling van Plato als enig wezen in het bezit van de gave des woords (*logos/λόγος*).³⁹⁸ In dit kader is het interessant om op te merken dat de term *logos* in het klassiek Grieks zowel staat voor ‘rede’ als ‘taal’.³⁹⁹ Dit duidt, als

³⁹⁶ Het belang van zulke geestesvermogens wordt door Hobbes overigens op geen enkele wijze geringeschat. De kunsten en wetenschappen stellen ons in zijn visie in staat tot veel goeds, zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien. Alleen ze kunnen dus niet als natuurlijk worden bestempeld.

³⁹⁷ Wij hebben eerder ook gezien dat deze verwijzing van de hoogste geestesvermogens naar het rijk der kunstmatigheid voor Hobbes de weg baant voor het typisch moderne standpunt dat mensen in den gronde gelijk zijn van nature. Het is vanuit dit punt, zo hebben we gezien, een kleine stap naar de ethisch-individualistische gevolgtrekking dat wat eenieder begeert van nature goed is (voor hem). Want door de zielslaag van het intellect uit de Vorm en *telos* van de Mens te vegen blijven alleen nog de doelen en waarden van de twee lagere zielslagen staan. De doelen van het vegetatief-biologische, het Leven, en de dierlijk-sensitieve, het streven naar genot, het mijden van pijn en de Wil tot macht.

³⁹⁸ *Politica* 1253a10

³⁹⁹ ‘*Logos*’ staat ook voor ‘definitie’, ‘principe’, ‘uitlating’, ‘argument’.

gezegd, op een verwantschap tussen de twee begrippen.⁴⁰⁰ Het zijn deze twee vermogens, rede en spraak, die de mens in de klassieke mensopvatting van nature onderscheiden van al het andere.⁴⁰¹ De reden hiervoor is dat een innige relatie bestaat tussen de taal, respectievelijk de mogelijkheid tot denken en redeneren.

De taal is een noodzakelijke voorwaarde voor het (discursieve) denken. Andere dieren, zo stelt Aristoteles, vermogen weliswaar eveneens te beschikken over een stemgeluid ($\phi\omega\nu\eta$), doch het stemgeluid is niet hetzelfde als het taalvermogen. Zulke dieren kunnen met hun stemgeluid (primitieve) signalen en betekenissen afgeven. Bijvoorbeeld om aan te geven dat ze bevangen zijn door pijn, of buiten zinnen zijn geraakt van blijdschap. In dergelijke gevallen functioneren de klanken die door een samenwerking van longen, keel en mond geproduceerd worden eveneens als een uitdrukking van een (primitieve) betekenis vanuit de ziel van het dier.⁴⁰² Het dier blijft echter in een toestand waarin zijn voorstellingen gedirigeerd worden door zijn omstandigheden die pijn of genot in hem uitlokken. Het menselijke taalvermogen, en de activiteit van het intellect dat daardoor mogelijk wordt, reikt echter veel verder.

De taal van de mens bestaat uit zinnen die een vervlechting zijn van (in elk geval) zelfstandige naamwoorden en werkwoorden die onder meer een tijdsaspect en een proces tot uitdrukking brengen. Woorden maken het door deze samenvoeging mogelijk om ons bewust in de tijd te begeven en ons aan de onmiddellijkheid van het hier en nu te ontrukken. Om dingen buiten ons, en ook de verschijnselen in ons, te weerspiegelen en te articuleren. En ook om dingen daaromtrent te beweren⁴⁰³ alsmede zulke inzichten te communiceren.

De taal weekt de mens dus in zekere zin los van de eeuwige onmiddellijkheid en veranderlijkheid van het situationele, van het ogenblik. En creëert zo ruimte om denkend breder te reflecteren op de werkelijkheid, de algemeenheid, eeuwigheid en het zelf. Ook de werkelijkheid die hem praktisch omgeeft. De taal stelt de mens in staat tot een denken waarmee hij naar zichzelf kijkt vanuit de grotere constellatie van de sociale en kosmische inbedding. En ook vanuit het verleden van zijn gemeenschap en haar toekomst. De taal maakt het bovendien mogelijk om te denken en te spreken over de geldige regels van het denken, de logica. Maar ook om tot alle overige wetenschappen te komen. Laten we ook de retorica alsmede de poëtische⁴⁰⁴ en esthetische kunsten in dit kader niet vergeten. Om kort te gaan, de taal vormt in zekere zin het hart van het denken in theoretische, praktische als in poëtische zin.⁴⁰⁵ De taal maakt de kwalitatieve sprong mogelijk van de dierlijk-sensitieve zielslaag naar de geestelijk intellectuele dimensie.

400 Een verwantschap die we ook in de vermaarde Latijnse zinsnede '*ratio et oratio*', voor redevoering (*oratio*), onderscheidenlijk de rede (*ratio*), terugvinden.

401 Cicero, *De officiis*, I. IV 11-12

402 *Geschiedenis van de dieren*, 536b 8-20

403 *De Interpretatione*, 16a19-21

404 *Poetica* 1447a18-23, 1449b24-31

405 McKeon, 'Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language', *Classical Philology*, (vol. 41) no. 4, p. 193-206

Slechts de mens heeft dankzij het taalvermogen, en het denken, dus de potentie om zicht te krijgen op de wereld van de Idealen. Op de subtiliteiten van recht en onrecht en op de ideale hiërarchie in zichzelf en in de gemeenschap. Alleen hij kan zich afvragen, niettegenstaande de hevigheid van de door hem feitelijk gevoelde strevingen en begeertes, of het begeerde en nagestreefde voorwerp waarlijk goed is. De gehele ethiek wordt dus eerst door de taligheid -en het daaruit voortvloeiende denken- mogelijk.

Deze taligheid, en alles wat ze voortbrengt in haar kielzog om het ideale en het werkelijke in kaart te brengen, is volgens Aristoteles, in den gronde natuurlijk. Want de taal is de noodzakelijke voorwaarde om de meest eigen zielslaag aan de mens en daarmee ook het meest natuurlijke aan hem, tot verwerkelijking te brengen.⁴⁰⁶ Dit betekent echter niet dat de taligheid geen kunstmatige rafelingen heeft. De verscheidene talen in verschillende tijden en plaatsen zijn immers door mensen gecreëerd en zijn in die zin kunstmatig.

Hoe kan het taalvermogen dan zowel natuurlijk als kunstmatig zijn? Volgens Aristoteles is de relatie tussen de door ons gekozen klanken en woorden (taal), enerzijds, en de natuurlijke verschijnselen, dingen en verbanden, die wij met die woorden willen duiden of betekenen, anderzijds, conventioneel van karakter.⁴⁰⁷ De woorden die naar bepaalde dingen of voorstellingen verwijzen hadden dan ook heel anders kunnen luiden in één en dezelfde willekeurige positieve taal. Dit wordt inzichtelijk als we naar andere positieve talen kijken.⁴⁰⁸

Ongeacht deze conventionele, oftewel strikt kunstmatige, relatie tussen de woorden en de dingen, zijn de dingen zelf en de juiste denkbeelden die wij van de dingen ontwikkelen in onze geesten, in zekere zin wel natuurlijk van karakter. Deze natuurlijke dingen en de juiste corresponderende voorstellingen en denkbeelden van de dingen, proberen we te duiden met die verschillende conventionele klanken en woorden. Daarom komen bepaalde denkbeelden en betekenissen ook in (vrijwel) alle ontwikkelde positieve talen voor. Al is dat steeds onder andere conventionele noemers en ietwat verschillende betekenisaccenten, connotaties en gevoelsmatige waarderingen. Deze dimensie van betekenis, van het begrip, van de ideeën, is zelf dus niet fonetisch-kunstmatig van aard. In die relatie tussen de dingen in de werkelijkheid, enerzijds, en de voorstellingen en Ideeën (in de ziel en daarbuiten), anderzijds, schuilt dus ook idealiter een zekere natuurlijke relatie.⁴⁰⁹

Om het voorgaande te resumeren. De taal heeft een dubbele natuurlijke binding. Dit maakt dat het vanuit het klassieke perspectief bezien onjuist is om haar als volstrekt kunstmatig aan te merken. Ten eerste, de taligheid is een

406 *Politica* 1253a31-40

407 *De Interpretatione*, 16a3-30

408 Het woord 'denk' bijvoorbeeld, betekent in het Nederlands heel iets anders dan in het Turks. In het Turks staat het voor evenwicht en balans.

409 Aristoteles zegt iets dergelijks ook aan het begin van de *De Interpretatione*, 16a3.

natuurlijk algemeen vermogen (*causa formalis*) van de mens. Niettegenstaande het feit dat deze specifiek door verschillende positieve talen tot uitdrukking en actualisatie (*determinatio*) wordt gebracht. Ten tweede, die positieve talen zijn idealiter gebonden aan de natuurlijke (zichtbare) dingen en (intelligibele) Vormen, omdat één van de wezenlijke doelen van de taal het goed weerspiegelen van de werkelijkheid is in denken en spreken. De natuurlijke dingen en Vormen (*extensie*), zijn ook mede de referenten van onze woorden, die zorgen voor de betekenis (*intentie*) die wij in onze geest dragen.

6.1.3 Afwegingen aangaande het taalvermogen

6.1.3.1 Het criterium van de conceptuele rijkdom en beweeglijkheid

Het klassieke standpunt spreekt, me dunkt, in eerste instantie onze bestaande intuïties aan. Die zienswijze strookt met de meest gangbare opvatting dat de gave des woords en de rede natuurlijk zijn aan de mens. Het beste alledaagse bewijs hiervoor is dat de mens talen heeft ontwikkeld en dat hij dus een natuurlijk vermogen bezit hiertoe.

Hobbes bestrijdt dit. Wat voor Hobbes pleit in deze, en door Aristoteles ook wordt beaamd, is dat positieve talen conventioneel zijn. Hobbes is het op zijn beurt eens met de peripateticus dat de taal, en al die geestesvermogens die hierop terug te voeren zijn, de mens onderscheiden van alle andere dieren. Doch, een onderscheidende eigenschap is niet *per se* een natuurlijke eigenschap. Het onderscheidende kan ook zuiver kunstmatig zijn.⁴¹⁰

Maar hoe moeten we volgens Hobbes dan kijken naar een onderscheidend vermogen van de mens? Deze gedachtegang doet de vraag rijzen wat voor hem *aanleg/vermogen* precies betekent. Hobbes beschouwt alleen die vermogens als natuurlijk, hebben we gezien, welke vanaf de geboorte van de mens reeds actueel en actief (in beweging) zijn.

Dit zijn beweringen die door zijn a-teleologische premissen zijn gedictieerd. In de hobbesiaanse natuur- en werkelijkheidsopvatting, waarin alles uiteindelijk vanuit de wetmatigheden van de anorganische zijnslaag van causale beweging en materie begrepen moet worden, kan er immers onmogelijk sprake zijn van een

410 Dit laatste punt dat zijdens Hobbes te maken valt, problematiseert dus een gedachtesprong die wij vaker impliciet lijken te maken. Als wij een onderscheidende eigenschap Y (zeg de taligheid) vinden van een ding X (zeg de mens). Dan maken wij intuïtief een sprongetje naar de conclusie dat deze onderscheidende eigenschap Y van nature toe moet komen aan X. Zijdens Hobbes kan naar voren worden gebracht dat niet evident is waarom dit sprongetje rationeel gerechtvaardigd is. De reden waarom mensen ongerelecteerd menen dat dit wel geoorloofd is, zou vanuit de verlichtingsdenker geopperd kunnen worden, is door het metafysische relict van de *scala naturae*. Dit is de klassieke zijnsladder, die we eerder al zagen, met daarop de hiërarchische treden der natuurlijke soorten. Binnen dit klassieke schema worden soorten (*species*) in eenzelfde *genus* van elkaar onderscheiden, door te zoeken naar de eigenschap die hen van elkaar onderscheidt, de zogenaamde *differentia*. De gedachte in deze klassieke *genus-differentia* benadering is dat de differentiërende eigenschap een nieuwe vertakking doet ontstaan in het *genus*. Op deze wijze is bijvoorbeeld de mens in het *genus* dier te onderscheiden door zijn taligheid en intellect. Deze *differentia* zijn dus wezenlijk onderdeel van de natuur en *telos* van een bepaalde soort, volgens de klassieke zienswijze.

(geestelijke) potentie (*causa formalis*). Van een stil vermogen tot taligheid en tot denken dat jaren en jaren later pas geactualiseerd wordt. Want dat veronderstelt een onzichtbare structuur en Vorm voorbij de actuele krachten en vermogens. Hobbes kan hier niet aan vanuit zijn raamwerk en moet de taligheid daarom aanmerken als *niet*-natuurlijk.

Om de argumenten voor het hobbesiaanse standpunt kort samen te vatten. De positieve talen (a) hebben evident een kunstmatig karakter; (b) een onderscheidend talig- en denkvermogen is *eo ipso* nog geen natuurlijk vermogen; en (c) er bestaan geen natuurlijke Vormen, er is geen menselijke *telos*, dus ook geen stilzwijgende natuurlijke aanleg en geestespotentie van de taligheid en het intellect. Wat natuurlijk is, is wat actueel en vanaf het begin in beweging is in de mens. *Ergo*, de taal is zuiver kunstmatig.

Deze argumentatielijnen kan, na onze eerdere ontologische bevindingen, niet als overtuigend worden aangemerkt. Een (lichamelijk-genetische) teleologie vanuit de vegetatieve en dierlijke ziels- en zijnslagen is voor ons immers een evidentie gebleken. Anders dan Hobbes zijn wij overtuigd geraakt van het bestaan van verschillende getrapte lagen in de Vorm van de Mens. In tegenstelling tot Hobbes zijn wij allerm minst ervan overtuigd dat alles wat natuurlijk is reeds manifest en werkzaam moet zijn vanaf het begin. Er zijn hier geen goede redenen voor. In tegendeel, zo blijkt uit ons eerder onderzoek.

Dit gezegd hebbende, lijkt het mij thans verstandig vanuit het belang van de analytische helderheid, om een onderscheid dat Aristoteles maakt tussen primaire en secundaire potenties en actualisaties kort te bespreken.⁴¹¹ Vermogens en realisaties kunnen op deze twee niveaus worden geanalyseerd.

De menselijke taligheid is volgens Aristoteles een primaire potentie en actualisatie. Zelfs indien er nog nooit tegen een baby gesproken zou zijn, of ook maar gesproken zou worden, is de gedachte, bezit de mensenvoet bereids van nature (*causa formalis*) het *primaire taalvermogen* om een taal aan te leren. Zodra er echter tegen de baby gesproken wordt en deze daadwerkelijk talige ervaringen opdoet, zal deze de (Nederlandse) taal daadwerkelijk aanleren. In dat geval heeft de baby de *primaire actualisatie* van zijn natuurlijk en primair spraakvermogen verwezenlijkt.

Het kind is in die toestand het Nederlands machtig, maar kan er desalniettemin voor kiezen om te zwijgen. Met de mogelijkheid om wel of *niet* te spreken doet zich dus een tweede mogelijkheid voor, oftewel een *tweede potentie*. Als het kind vervolgens besluit om daadwerkelijk iets in het Nederlands te zeggen, dan manifesteert zich deze *tweede actualisatie*.

Als we dit onderscheid thans toepassen op de onderhavige problematiek, dan zien we vanuit een aristotelisch standpunt het volgende. De reden dat stenen, bomen of meeuwen niet kunnen spreken, is er niet in gelegen dat zij ervoor kiezen

⁴¹¹ Aristoteles, *De Anima*, 412a21-412b1

om niet over te gaan tot een secundaire actualisatie, maar omdat zij de primaire natuurlijke potentie van de taligheid ontberen in hun aanleg en Vorm (*causa formalis*). Zij zijn simpelweg niet in het bezit van het vermogen tot spreken.

Het feit dat mensen feitelijk gezien wel vele verschillende conventionele talen hebben ontwikkeld, zelfs onafhankelijk van elkaar, en op zeer verschillende plaatsen, wettigt de conclusie dat er in de mens zulk een natuurlijk *primair vermogen* van de taligheid schuilt. Dat zich *primair actualiseert* in het leren van een of meerdere van de vele gecreëerde conventionele talen.

Als we van hieruit kijken naar de hobbesiaanse denkbeelden dan wordt voor ons duidelijk dat in zijn natuur- en werkelijkheidsopvatting en het toebehorende begrippeninstrumentarium, dit onderscheid tussen een primaire en secundaire potentie/actualisatie niet gemaakt kan worden. Dit vormt een tekortkoming in de hobbesiaanse denkwijze. Beslist wanneer we opmerken dat binnen het conceptuele veld van de verlichtingsdenker geen enkele verklaring kan worden geboden voor het feit dat verschillende volkeren ter wereld in staat zijn gebleken talen te creëren en aan te leren, terwijl buiten de mens geen enkel (ander) dier hiertoe in staat is.

Als dit brute feit volgens de ontologische vooronderstellingen van de verlichtingsdenker niet verklaard kan worden door de aanname van een natuurlijk aangeboren geestesvermogen van de taligheid, hoe dan wel? Die alternatieve verklaring wordt niet gegeven, terwijl de bewijslast bij de verlichtingsdenker is komen te liggen.⁴¹² De reden hiervoor lijkt te zijn dat Hobbes in zijn mens- en werkelijkheidsparadigma het vocabulaire mist om de rijker geschakeerde natuurverschijnselen op een hogere zijnslaag goed te kunnen weerspiegelen. Dit onvermogen in subtiliteit van jargon is voor ons een sterke aanwijzing dat de verlichtingsdenker niet in gelijke tred loopt met de getrapte lagen en verschijnselen der werkelijkheid. Door geen nieuwe verklarende begrippen (zoals een *causa finalis* of *formalis* of wellicht andere begrippen van een hogere orde) aan zijn verklaringsarsenaal toe te voegen, lijkt Hobbes uiteindelijk bepaalde evidente verschijnselen ten aanzien van de mens -zoals het taalvermogen- niet goed te kunnen verklaren.

We kunnen, zo is inmiddels duidelijk geworden, als we de verschijnselen goed willen verklaren, niet zonder het begrippenpaar potentie/vermogen onderscheidenlijk actualisatie/verwerkelijking. Vanuit een geamendeerd hobbesiaans standpunt dat deze begrippen toch incorporeert zou dan betoogd dienen te worden dat er terdege potenties zijn die toekomen aan de (structuur van de) mens. Het meest gerijmde dat dan zijdens deze geamendeerde positie naar voren gebracht kan worden is dat mensen gelet op hun structuur (*causa formalis*) en hun passies tot (kunstmatige) modificaties van hun zelf in staat zijn. Modificaties zoals die van de

412 Het enige dat Hobbes zegt is dat kinderen redelijke wezens worden genoemd, zelfs voordat ze de taal hebben aangeleerd. Hij zegt dat het ook mogelijk en waarschijnlijk is dat kinderen in de toekomst over de rede zullen beschikken. Maar hij gaat dus niet in op de vraag waarom mensenkinderen dit wel kunnen en de kroost van andere dieren niet. Hobbes, *Leviathan* V.21

taligheid en de intellectuele vermogens. Er is dan niettemin niets vanuit de natuur dat hiertoe aanspoort in de zin van een bedoeling (*causa finalis*).

Verschillende dingen hebben nu eenmaal eigen mogelijkheden en karakteristieke reacties vanuit de eigen materiële aard (*causa materialis*) en structuur (*causa formalis*). Een brok marmer (*causa materialis*) bezit bijvoorbeeld de potentie (*causa formalis*) om de David van Michelangelo te worden, ofschoon niet gezegd kan worden dat het marmer van nature het *telos* (*causa finalis*) bezit om de David te worden. Niets, maar dan ook niets in de natuur stuurt hierop aan.

Zo is het vanuit de natuur bezien ook geheel onverschillig of de mens de taal en de rede ontwikkelt, zelfs indien alleen hij de unieke aanleg en structuur hiertoe bezit. We zouden dit een a-teleologisch begrip van de aangeboren geestesvermogens kunnen noemen.⁴¹³ Deze door ons geamendeerde hobbesiaanse zienswijze is de sterkst mogelijke vanuit een werkelijkheidsopvatting waarin de *causa finalis* moet worden weggelaten. Met deze toegevoegde verfijningen lijkt vooralsnog ook het verwijt weg te vallen dat de (geamendeerde) hobbesiaanse benadering over onvoldoende souplesse alsmede rijkdom aan vocabulaire beschikt.

6.1.3.2 Consistentie ten aanzien van de prudentie en het taalvermogen

Er is nog een tegenwerping mogelijk. Men kan betogen dat de verlichtingsdenker het *verschil* tussen het vermogen van de primitieve dierlijke prudentie -een prudentie zonder taal- die hij aanmerkt als een natuurlijk vermogen, respectievelijk dat van het taalvermogen, dat hij als kunstmatig beschouwt, nogal lijkt te chargeren. Waarom is de primitieve prudentie, die met de ervaring zelf (gemakkelijk) aangroeit wel als natuurlijk aan te merken, respectievelijk het leren van een taal, dat met enige ervaring ook vrijwel vanzelf gaat bij een kind, niet? Terzijde kunnen we nog de vraag stellen of dit hobbesiaans denkbeeld van een primitieve prudentie niet getuigt van een natuurlijke teleologie, terwijl Hobbes teleologie koste wat kost tracht te ontkennen.

Er doet zich in elk geval qua vermogen tot het opdoen van ervaring geen principieel verschil voor tussen de taallose en het talige denken. Zowel de taal als de prudentie zouden deswege in het hobbesiaanse raamwerk onder eenzelfde categorie geschaard dienen te worden. Aangezien Hobbes de prudentie als natuurlijk heeft aangemerkt, had hij dit ook met het taalvermogen dienen te doen. Het criterium dat hij hierbij heeft aangelegd blijkt niet duidelijk demarquerend en evenmin vrij van willekeur.⁴¹⁴

413 Vanuit een aristotelische blik kan men niet spreken van een "kunstmatig vermogen". Een (natuurlijk) vermogen dat niet actief is, is altijd een (natuurlijke) privatie en niet simpelweg een negatie. Een privatie is iets wat vanuit de *telos* natuur bezien actief behoort te zijn maar het in beginsel nog niet is. Een privatie is dus iets; het is immers meer dan (geheel) niets. De taal en de Rede zijn voor de klassieke denker deswege in beginsel privatieve vermogens die geactualiseerd dienen te worden bezien vanuit het natuurlijke Ideaal en het menselijke *telos*.

414 Als we vanuit hobbesiaanse zijde nochtans weer de verdediging mogen oppakken, dan zouden we een uitweg kunnen vinden in de keuze om ook de primitieve prudentie als een kunstmatig vermogen aan te merken. Daarmee zou immers de consistentie zijn gehandhaafd en valt zowel het taalvermogen als dat

6.1.3.3 *Het eindoordeel aangaande het taalvermogen*

Reden waarom wij uit zijn gaan wijden over dit taalvermogen is omdat, als zou blijken dat het taalvermogen geen natuurlijk vermogen is, zoals Hobbes beweert, dat daarmee dan genoegzaam aangetoond zou zijn dat het kunstmatige taalvermogen en het daarop gestoelde kunstmatige intellect geen ingrediënten vormen van het natuurlijke *telos* van de mens. Iets dat volstrekt kunstmatig is kan immers niet natuurlijk zijn. Dan zou de mens dus ook geen talig-rationeel (geestelijk) *telos* kunnen bezitten vanuit een hoogste natuurlijke zielslaag. Daarmee zou dan ook het zielenbeeld van de moderne denker, waarin het intellect de dienstmaagd is van de passies, accurater zijn dan het rationeel-hiërarchische zielenbeeld van de klassieke denker.

Het gelijk van de moderne denker te dien aanzien is echter niet gebleken. Sterker nog, de werkelijkheidsopvatting van de moderne denker bleek in originele vorm conceptueel te armlastig om evidente verschillen tussen steen, dier en mens te kunnen verklaren. Met de door ons voorgestelde verfijningen leek de moderne zienswijze alsnog stand te kunnen houden. Verder onderzoek heeft echter uitgewezen dat, gelet op de eis van consistentie, de hobbesiaanse denkkaders nopen tot de conclusie dat het taalvermogen natuurlijk is. Hobbes heeft ons mede daardoor niet kunnen overtuigen van de door hem op grond van het taalvermogen opgeworpen hinderpaal voor de klassieke voorstelling van het intellect.

Gelet op het voorgaande dienen wij alsnog over te gaan tot een rechtstreeks onderzoek naar de aard en waarde van het intellect, teneinde na te gaan of het klassieke standpunt alsnog weerlegd kan worden of overeind blijft. Wat is dit intellect? Wat is de waarde van deze waarde?

6.2 Een rechtstreeks onderzoek: intrinsiek of instrumenteel waardevol intellect?

We zullen bij dit onderdeel hetzelfde stramien volgen als hiervoor bij de taligheid. Eerst volgt derhalve een uiteenzetting van de divergerende denkbeelden. Daarna zullen wij moeten bepalen wie er volgens ons gelijk heeft. Is het intellect een intrinsiek waardevol doel omdat het (een hoogste) onderdeel van het natuurlijke

van de prudentie in eenzelfde categorie, zonder dat daarmee een natuurlijke teleologie wordt erkend. De vraag is echter hoe overtuigend dit aangepaste verhaal is waarin de (natuurlijke) prudentie wordt geofferd aan de kunstmatigheid. Dit aangepaste hobbesiaanse beeld impliceert dan immers dat het meest basale inzicht in causale relaties tussen de meest basale voorstellingen van de dingen zoals dit bij vele dieren het geval is niet langer als natuurlijk kan worden aangemerkt. Terwijl dit vermogen voor ons, en voor Hobbes evenzo, toch een evident *natuurlijk* vermogen van dieren is. Iets dat is aangeboren maar met tijd en ervaring rijpt en tot ontvouwing komt. Wij kunnen dit offer aan de kunstmatigheid dus niet naar eer en geweten brengen. Het gevolg hiervan is dat de primitieve prudentie toch als natuurlijk dient te worden aangemerkt. Als men hiertegenover het verwijt zou maken dat het grote verschil tussen de prudentie (als blote ervaring opdoen) en het taalvermogen, is dat de laatste een kunstmatige uitvinding verondersteld van de positieve taal, dan kan hier weer tegenin worden gebracht dat dit bezijden het gemaakte punt is. Wat de prudentie voor Hobbes natuurlijk maakt is dat het vanzelf ervaringen kan opdoen en daar vanzelf van leert. Op een vergelijkbare wijze leert ook de baby vanzelf de (kunstmatige) taal.

telos is? Of is het van nature bezien instrumenteel waardevol omdat het buiten zulk een natuurlijk hiërarchisch Ideaal valt?

6.2.1 Aristoteles, de praktische alsmede theoretische rede

In het voorgaande hebben we gezien dat het taal- en denkvermogen volgens de antieke denker potenties/capaciteiten betreffen die de mens van nature onderscheiden van de andere dingen. Deze hechte samenhang tussen de beide zielevermogens is het gevolg van het feit dat beide zijn verankerd in de rationele zielslaag. Dus in de hoogste zijns- en zielslaag. In deze kwalitatief hoogste en meest eigen zijnslaag van de Mens is volgens de peripateticus ook de eigen ultieme taakstelling gelegen. En dit verklaart dat de vervulling van deze vermogens in zichzelf verkieslijke doelen zijn.

Aristoteles brengt in de *Protrepticus* het volgende te berde over het in zichzelf waardevolle karakter van zulke doelen:

*“...alles dat omwille van zichzelf wordt verkozen, zelfs als er verder niets uit voortkomt, dient goed in strikte zin te worden genoemd; want dit is niet verkieslijk omwille van dat, of omwille van iets anders, noch verliest het waarde als het tot in het oneindige voortgaat, ofschoon het ophoudt op een bepaald punt...”*⁴¹⁵

Omdat het intellect zulk een doel in zichzelf vormt voor de Mens is het ook taak om te leven overeenkomstig het Intellect/de Rede:

*“...de eigen functie van de mens dan bestaat uit een activiteit van de ziel die zich in overeenstemming met de rede (logos)... voltrekt...”*⁴¹⁶

Als we de aandacht nu dus vanuit het taalvermogen verleggen naar het daarmee innig samenhangende vermogen van de rede (*logos*), dan wordt zichtbaar dat deze een taakstelling heeft op twee verschillende terreinen, zo hebben we reeds gezien. Op dat van het handelen en maken, onderscheidenlijk dat van de aanschouwing. Het kenmerkende aan het terrein van het handelen is dat de concrete principes/voorschriften ervan steeds variëren al naargelang de omstandigheden waarin gehandeld dient te worden. Het praktische denken dient daarom steeds, de vaste abstracte geestelijke karakterdoelen indachtig, na te gaan wat in iedere veranderende context weer de beste manier is om te handelen. Het theoretische denken daarentegen richt zich op het (ver)kennen van de (onveranderlijke) werkelijkheid als een doel op zichzelf, waarbij het de meest algemene principes van de natuur en de kosmos als voorwerp neemt:

⁴¹⁵ Aristoteles, *Protrepticus*, p. 51 <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* IX, 52.20-24

⁴¹⁶ Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1098a7-16

“Op de Eilanden der Zaligen, zo schijnt het, verkrijgen we de beloning van de wijsheid.⁴¹⁷ Het is helemaal niet erg dan als het (HK: beschouwelijke Intellect) niet nuttig en voordelig schijnt te zijn, want wij beweren niet dat het voordelig is, maar dat het goed is in zichzelf, en dat het gepast is om het omwille van zichzelf te verkiezen, niet omwille van iets anders... ..daarom dient de schouw van het universum geëerd te worden boven al het andere dat nuttig is.”⁴¹⁸

Beide dezer denkwijzen hebben een eigen taak, waardoor zij ook een specifiek eigen ideaal en vorm van voortreffelijkheid hebben. Die van het praktische denken is (I) de prudentie (*phronesis*)⁴¹⁹, die van de beschouwelijke, (II) de wijsheid (*sophia*), zo hebben we gezien. De mens die zijn hoogste zielslaag, zijn Intellect, geheel wenst te ontvouwen dient zichzelf derhalve met beide dezer voortreffelijkheden te tooien.

We hebben gezien dat ook hier een hiërarchische relatie bestaat. De peripateticus, zo hebben we gezien, geeft aan dat de beschouwende activiteit van nature op een hogere trede staat dan die van de hooggeplaatste prudentie. De gedachte hierbij is dat de schouwende activiteit het goddelijk vonkje in de mens in de zuiverste vorm ontvouwt. Het leven overeenkomstig de beschouwelijke wijsheid, het filosofische leven dus, prijkt op de allerhoogste trede van de menselijke doelen (*telé*).

6.2.2 Hobbes over het intellect

6.2.2.1 Het onderscheid tussen prudentie en rede

Het voorgenoemde klassieke onderscheid tussen de prudentie en het schouwende denken heeft via de traditie ook de 17e-eeuwse verlichtingsdenker bereikt. Hobbes neemt deze tweedeling in zekere zin over, zo lijkt het. Hij spreekt over (I) *prudentie*, dat een natuurlijk en doelgericht denken zou zijn; een vorm van denken die in beginsel geen taligheid vereist. Onderscheidenlijk, een aangeleerd (wetenschappelijk) talig georiënteerd denken, dat hij (II) *rede* noemt.

In dit kader lijkt het van belang om terug te grijpen op twee citaten -waarvan wij één reeds eerder hebben aangehaald -:

417 In het Grieks staat er φρόνησις. Hier in dit exoterische werk van Aristoteles waarvan we slechts de fragmenten bezitten – fragmenten die door Hutchinson en Johnson zijn geordend in 2015- lijkt het begrip niet in de technische aristotelische zin te worden gebruikt, maar op een wijze die dichterbij de gangbare alsmede platoonse betekenis staat van wijsheid in het algemeen. Waaronder ook de beschouwelijke wijsheid valt.

418 Aristoteles, *Protrepticus*, p. 51 <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* IX, 53.14-18

419 Dankzij de prudentie is de mens in staat via het rationele streven (*boulesis*), naar verloop van tijd, en met het creëren van goede gewoonten en karakterhoudingen, de primitieve heerschappij van de sensuele strevingen en passies te transformeren in een heerschappij van de rede. Het schouwende denken daarentegen is niet gebaseerd op handelen of nut, maar wordt gedreven door een streven naar weten dat wonder baart in het hart door de verhevenheid van haar onderwerpen. Hierin vindt, volgens Aristoteles, de mens uiteindelijk echt zijn bekroning en voltooiing als rationeel wezen, zo hebben we gezien. De voortreffelijkheid van het maken (*poiesis*) laten we verder buitenbeschouwing. Het is echter dit maken dat bij Hobbes centraal staat bij alles dat met de menselijke beschaving te maken heeft.

“Hieruit blijkt dat de rede ons niet is aangeboren, zoals de waarneming en het geheugen, en ook niet uitsluitend ontstaat door ervaring, zoals de prudentie. De rede verwerven we door volgens een bepaalde opzet te werk te gaan.”⁴²⁰

Alsmede:

“Verder heeft de mens bij mijn weten geen geestesvermogens ingeplant gekregen die hij kan uitoefenen louter dankzij het feit dat hij als mens geboren is en over vijf zintuigen beschikt. De overige geestesvermogens (HK: waaronder de rede)...die alleen bij de mens lijken te bestaan, kunnen we alleen door speciale moeite verkrijgen en vergroten. De meeste mensen moeten ze leren door onderricht en oefening. Ze zijn alle het resultaat van de uitvinding van de woorden en de taal. Er bestaan immers geen andere bewegingen in de menselijke geest dan de waarneming, de gedachten en de aaneenschakeling van de gedachten. Met behulp van taal en methode kunnen deze vermogens echter tot zodanige hoogte worden ontwikkeld dat zij de mens van alle andere levende wezens onderscheiden.”⁴²¹

Deze rede, dit kunstmatig (a-teleologisch) vermogen, is er volgens Hobbes op gericht om op welbewuste wijze de oorzaak- en gevolgrelaties der dingen bloot te leggen. En deze met behulp van de taal in beweringen strikt en syllogistisch te ordenen. Dit denken, evenzo als de taal waarop het berust, is dus geen vermogen dat van meet af aan actief is in de mens, zo hebben we gezien.

De prudentie wordt in zijn algemeenheid gekenmerkt door een oogmerk van doelgerichtheid. Hiermee lijkt het hobbesiaanse prudentie begrip (*Prudence*) in de baan te komen van de aristotelische prudentie (*phronesis*). Doch voorbij deze ogenschijnlijke gelijkenis vinden we vooral aanzienlijke verschillen. Ten eerste, de prudentie is voor Hobbes een *natuurlijk* intellectueel vermogen dat voorafgaat aan de taal. Het betreft in beginsel een voortalig denk- of voorstellingsvermogen, dat in de mens op een vergelijkbare wijze functioneert als bij andere dieren.

Ook andere dieren hebben volgens Hobbes de beschikking over voorstellingen en kunnen vanuit hun ervaringen eveneens simpele causale relaties inzien tussen voorstellingen die elkaar dikwijls opvolgen.⁴²² Een antiloopt weet associatief vanuit eerdere voorstellingen dat het naderen van een hongerige leeuw dikwijls niet op een goede afloop wijst.

Hobbes lijkt met de prudentie dus te doelen op causale inzichten die in zekere zin intuïtief en ongerefleeteerd volgen uit de ervaringen met de alledaagse patronen. Dit prudentiële, meer impliciete weten *dat* dingen waarschijnlijk een bepaald beloop zullen hebben, staat in contrast tot het talige, zekere, gearticuleerde en abstractere weten omtrent *waarom* de dingen zijn zoals ze zijn vanuit de rede.

⁴²⁰ Hobbes, *Leviathan* I.5

⁴²¹ Hobbes, *Leviathan* III, 11

⁴²² “Er zijn dieren die na een jaar beter inzien wat goed voor ze is en daar met meer prudentie voor zorgen dan een kind van tien.” Hobbes, *Leviathan* III.11

De bewering dat andere dieren naast de mens ook over de prudentie beschikken is, zo hebben we gezien, een absolute onmogelijkheid volgens de zienswijze van Aristoteles. De klassieke denker veronderstelt immers dat dit *phronetische* vermogen door en door verweven is met het actieve gebruik van het taalvermogen. Zonder taal dus geen -hoogstaand en typisch menselijk- praktisch denken. Buitendien gaat de klassieke visie ervan uit dat alleen de Mens in het bezit is van het vermogen van de taalvaardigheid alsmede de prudentie, omdat alleen in zijn (ziele)Vorm de zielslaag van het Intellect te vinden is.

Het doel van de klassieke prudentie is immers om de mens vanuit zijn primitieve *archenatuur* tot vervolmaking, tot zijn *telos* natuur en de gehele ontvouwing van zijn (ziele)Vorm, te brengen. Daartoe is op zijn minst de beschikking over een souplesse en rijkdom aan woorden en taal benodigd; een rijkdom aan kernbegrippen van de ethische wording, zoals 'het edele' en 'het vulgaire', 'de vrijgevigheid' en 'de gierigheid', 'matigheid' en 'onmatigheid', 'rechtvaardigheid' en 'onrechtvaardigheid', 'wetten', 'staat', 'gezag', 'hiërarchie', 'het algemeen goede', 'gezin', 'vriendschap' en wat dies meer zij. Dit zijn noodzakelijke begrippen voor de zelfreflectie, zelfcorrectie en het verbannen van zelfdeceptie. Zonder taal dus geen klassieke prudentie. En zonder klassieke prudentie kan de mens nimmer in Vorm geraken.⁴²³

6.2.2.2 De grondslag voor het hobbesiaanse onderscheid

Dat de prudentie volgens Hobbes in beginsel een voortalig, en ook een dierlijk vermogen van de mens betreft, brengt niet met zich dat de prudentie met de introductie van de taal zijn plaats geheel afstaat aan de rede. Ook na de ontwikkeling van de taal kunnen we immers nog tot dergelijke intuïtieve en meer impliciete inzichten komen. De taal diept dit natuurlijke geestesvermogen van de prudentie dan kennelijk slechts verder uit. Wat de introductie van de kunstmatige taal precies doet met dit natuurlijke vermogen tematiseert Hobbes helaas niet op indringende wijze. Hij brengt slechts te berde dat:

*"...het maken van gevolgtrekkingen uit voorstellingen verandert in het maken van gevolgtrekkingen uit benamingen."*⁴²⁴

Dit is interessant, want Hobbes definieert het andere denkvermogen, dat van de rede, als volgt:

*"...niets anders dan het berekenen...van de opeenvolging van de algemene benamingen, die we gezamenlijk zijn overeengekomen ter markering en aanduiding van de gedachten."*⁴²⁵

⁴²³ We zien dus dat Aristoteles een enger begrip van het denken hanteert. Zonder taal is er simpelweg geen denkvermogen. Daar waar Hobbes een ruimer begrip hanteert, waarin ook impliciete niet-talige associaties tussen concrete voorstellingen onder de banier van het denken geschaard worden.

⁴²⁴ Hobbes, *Leviathan* IV.14; Dit lokt de vraag uit of de prudentie daarmee bijvoorbeeld nog steeds een natuurlijk vermogen is?

⁴²⁵ Hobbes, *Leviathan* V.18

De vraag die rijst is of de twee door Hobbes onderscheiden denkwijzen kwalitatief helder van elkaar te onderscheiden zijn *na* de introductie van de taal. Beide denkwijzen lijken na het intreden van de taal immers in den gronde hetzelfde te doen. Het trekken van conclusies uit benamingen. Is het verschil tussen de twee begrippen hiermee niet diffuus geworden en slechts iets van kwantitatief graduele aard? Dus één waarbij aan het ene uiteinde het meer impliciete -ook talige- weten schuilt van de oorzaak en gevolgrelaties, en aan het andere uiteinde de uiterst expliciete methodisch strikte -dus noodzakelijk talige- manier van kennen van diezelfde patronen?

Ogenschijnlijk heeft de verlichtingsdenker het aristotelische onderscheid met wortel en tak uit de klassieke bodem getrokken en deze vervolgens laten groeien op zijn moderne akker. In het klassieke schema sluiten de uiteenlopende (I) werkerterreinen en (II) oogmerken van de beide vormen van denken elkaar uit. Dit lijkt bij de moderne denker gelet op wat we in het voorgaande gezien hebben niet langer het geval te zijn.

Hobbes lijkt zich hierbij evenwel bewust te zijn geweest van een noodzaak om zich van een nieuwe grondslag voor het overgenomen onderscheid te bedienen. (I) Voor hem is alles materie in beweging. Alles dient dus vanuit ditzelfde natuurwetenschappelijke paradigma begrepen te worden. Er zijn voor hem geen eeuwige (immanente of transcendente) Ideeën, Vormen en Idealen, die als onderwerp van de intellectuele schouw zouden kunnen dienen. Al het kenbare behoort tot dezelfde zijnslaag van materie in beweging.

De schouw van de natuurkrachten is voor de verlichtingsdenker weliswaar nog mogelijk. Daarin zou men een soort gelijkenis kunnen zien met de schouw van het verhevene vanuit de theoretische rede bij Aristoteles. Doch zelfs als men deze lijn wil doortrekken vormt de schouw van de natuurkrachten bij Hobbes uiteindelijk nimmer een doel in zichzelf. De passie van de weetgierigheid is altijd ondergeschikt, want: "*het doel van kennis is macht*".⁴²⁶ Hobbes kan daarom ook niet spreken van een schouwende *rede*, die schouwt omwille van de schouw zelve. Evenmin is er voor het *praktische* denken nog het klassieke voorwerp van een eeuwige Idee of Vorm van de Mens (in transcendente of immanente zin), die als richtsnoer zou kunnen dienen voor het weten omtrent hoe te handelen en hoe ordening in de eigen ziel aan te brengen.

Kortom, beide wijzen van denken, de prudentie als de rede, hebben bij de verlichtingsdenker eenzelfde modern natuurwetenschappelijk werkerterrein. Een gerichtheid op de causale relaties op het terrein van algemene natuurkrachten en materie. Deze natuurverschijnselen der materie en kracht heten alleen in het geval van de mens lichaam en passie, doch in den gronde hebben we het dus altoos over dezelfde verschijnselen van de (anorganische) zijnsstructuur.

⁴²⁶ Hobbes, *De Homine* XI. 9

(II) Ook het oogmerk van de beide denktranten is bij de moderne denker, anders dan in de klassieke benadering, hetzelfde utiliteitsoogmerk. In de moderne constellatie is het immers niet langer zo dat alleen de prudentie het handelen als doel heeft. De rede heeft hetzelfde doel. Sterker nog, volgens Hobbes komt de gehele politieke realiteit niet tot ontstaan door de prudentie maar door de inzichten van *de rede*. Terwijl de prudentie in de klassieke visie zich bezighoudt met alles dat praktisch en politiek van aard is. Hoe is dit verschil te verklaren? Wat is hier gebeurd? En kan deze verklaring wellicht voor enige opheldering zorgen omtrent ons vermoeden dat het hobbesiaanse onderscheid in twee vormen van denken, in werkelijkheid slechts twee aspecten belicht van eenzelfde *praktisch* utiliteitsvermogen?

6.2.2.3 Een genealogische blik op de moderne denkvormen

Het volgende lijkt zich vanuit een genealogisch licht aan ons te openbaren. We beginnen bij de observatie dat Hobbes het klassieke onderscheid van een praktische en schouwende rede van Aristoteles heeft geërfd via de scholastiek. Vervolgens lijkt hij de aanschouwende rede, waarin de aanschouwing omwille van de aanschouwing zelf wordt verricht, te hebben laten vallen om redenen die we hierboven uiteen hebben gezet. Daarom heeft hij slechts de andere hoorn van het klassieke onderscheid, die van de klassieke praktische rede overgehouden.

Alleen deze praktische rede is bij de klassieke denker nog gericht op hiërarchisch geordende menselijke doeleinden. De klassieke praktische rede die hiërarchisch georiënteerd is, kon de moderne denker niet met huid en haar overnemen, gelet op zijn moderne en egalitaire overtuigingen. Deswege heeft hij de klassieke praktische rede omgevormd tot een op utiliteit gerichte vorm van denken. Die vertrekt vanuit de aanname dat alle strevingen en karakterhoudingen van nature kwalitatief en principieel gelijk zijn.

Daar kon het echter niet bij blijven. Want ook Hobbes wenste een splitsing in twee denkvormen te hebben. Daarom heeft de verlichtingsdenker vervolgens deze ene omgevormde hoorn van het praktisch-utilistische denken in tweeën geknipt. Bij de ene vleugel van deze split heeft hij het impliciet intuïtieve denkkarakter geaccentueerd, en er misleidend genoeg de naam *prudentie* aan gegeven. Bij de andere vleugel van ditzelfde praktisch-utilistisch denkvermogen heeft hij het uitgesproken reflectieve en methodische karakter benadrukt, welke hij *de rede* heeft genoemd.⁴²⁷

De façade van dit hobbesiaanse onderscheid tussen de prudentie, onderscheidenlijk de rede wekt dus de schijn een voortzetting te zijn van het klassieke onderscheid tussen de praktische prudentie en de theoretische rede. Doch dit moderne onderscheid blijkt op de keeper beschouwd een geheel andere architectuur te bezitten. Het betreft *slechts één pijler* van de klassieke architectuur, *die* een ander

⁴²⁷ Dit wordt inzichtelijk in een passage waarin Hobbes mensen die niet strikt methodisch denken vergelijkt met kinderen. Hobbes, *Leviathan* V.21

oogmerk heeft verkregen en bovendien op een geheel eigen wijze in tweeën is gespleten.

Deze genese legt bloot waarom alle vormen van denken bij de verlichtingsdenker uiteindelijk vanuit een praktisch-utiliteits-oogmerk gestuurd worden. De rede, en alle wetenschappen die tot haar bereik behoren, worden dus evenzo als de prudentie, gedreven door nut. Door een Wil tot macht. Dit rijmt ook met onze eerdere bevindingen in hoofdstuk 3, omtrent het pragmatisch-passioneel waarheidsbegrip bij Hobbes. Dat maakt dat op intermenselijk terrein waarheid vanuit het prisma van de utiliteit werkt.

6.2.3 Bottom-up en top-down sturingskracht in de ziel

Wij vinden bij Hobbes geen zielsverschijnsel als de *boulesis* terug. Een rationeel streven waarmee het intellect zijn heerlijkheid *top-down* zou kunnen uitstorten over het strevensleven. Deze *top-down* sturing is namelijk iets wat in een hiërarchische (ziele)Vormanalyse thuishoort, waarin hiërarchisch getrapte zielslagen zichtbaar worden en de strevingen van de lagere zielslagen idealiter in het licht geplaatst worden van het waarheen van de hogere zijns- en zielslaag.

Nu is het zo dat in de Latijnse traditie het woord *boulesis* veelal vertaald werd met *voluntas*, oftewel als (rationele) *Wil*. Dit wilsbegrip neemt Hobbes over vanuit de scholastieke traditie. Hierdoor zou men verleid kunnen worden om te denken dat hij het *boulesis*-begrip van Aristoteles in zekere zin heeft overgenomen. Als men dit al kan stellen dan heeft Hobbes ook dit weer op geheel eigen wijze gedaan. Het begrip van de *Wil* ondergaat bij hem een moderne metamorfose. Een gedaanteverandering die maakt dat zij niet meer gelijkt op de *boulesis*. De *Wil* staat bij Hobbes immers voor die kwalitatief geziene eendere passie en streving die in termen van kwantitatieve kracht de strijd wint van alle andere concurrerende en kwalitatief eendere passies. Deze moderne *Wil*, zo moge duidelijk zijn, is dus geen hogere rationale vorm van streven, zoals de *boulesis* dit is voor Aristoteles.⁴²⁸

In de moderne constellatie is het intellect er dus niet om de kritisch-gezaghebbend-ethisch-reflectieve taak uit te oefenen en zijn gezag over de passies en strevingen uit te storten. Het intellect is voorwaardelijk van waarde. Dus van instrumenteel belang als dienaar der passies. De krachten die de doelen bepalen vloeien in deze verlichtingsopvatting dus altijd *bottom-up* naar het intellect toe en nimmer

⁴²⁸ Uitsluitend wanneer Hobbes zegt dat de rede gevolgd dient te worden, omdat alleen de rede de lange termijn belangen zou kunnen berekenen, lijkt de verlichtingsdenker een soort *top-down* benadering voor te staan. Dit betreft echter geen klassieke *top-down* sturing als gevat in het begrip van de *boulesis*, zo hebben we gezien. En bij nader inzien betreft het zelfs helemaal geen *top-down* structuur. Want nog steeds ontbreekt in dit hobbesiaanse blikveld een hiërarchie van kwalitatieve zielslagen, doelen, waarden, strevingen en activiteiten, waarmee afgemeten zou kunnen en moeten worden welke strevingen intrinsiek edel en waardevol zijn en welke nog in het belang van het Ideaal geknecht en gepolijst dienen te worden. De aansporing tot geduld door Hobbes, teneinde de rede te laten rekenen, voltrekt zich dus nog steeds binnen de horizon van kwalitatief eendere strevingen. De aansporing tot geduld komt zuiver voort uit een kwantitatief calculatieve afweging.

kwalitatief doelstellend -ofschoon wel kwantitatief calculerend- vanuit het intellect naar beneden. De menselijke ziel is dus onontkoombaar in de ban van de krachten van de (sensitieve) passies. Haar intellect is daarmee onoverkomelijk ondergeschikt aan die krachten. Iets dat zuiver instrumenteel van waarde is kan daarbij nimmer waardevol zijn in zichzelf. De ontologisch geïmpliceerde gevolgtrekking hierbij is duidelijk. Het artificiële intellect kan geen onderdeel van het *telos* van de Mens zijn. Het menselijke *telos* houdt dus op bij de plantaardige en sensitieve zijns- en zielslaag.⁴²⁹

429 Deze moderne verbeelding van het intellect als dienaar van de passies is de reden dat een betekenisverschuiving heeft plaatsgevonden met betrekking tot het begrip 'rationaliteit'. In het klassieke begrip bleek diegene die inzicht genoot in kwalitatieve verschillen rationeel. Dus hij die door inzicht in het Ideaal en het situationele goed wist te handelen en zich qua karakter alsmaar voortreffelijker wist te maken. Dit is ook de reden dat de prudente persoon (*phronimos*) bij Aristoteles niet doortrapt kan zijn. Want de klassieke prudentie is gericht op het redelijke als een kwalitatief hoogstaand doel in zichzelf, ook qua karaktereigenschappen. Dit sluit het gebruik van oneerlijke middelen op doortrapte wijze uit van het klassieke rationaliteitsbegrip. Terwijl in de moderne opvatting juist zulk een *homo economicus* tot rationeel persoon is verheven. Dus hij die kwantitatief goed na kan gaan en uit kan rekenen hoe hij zijn eigen begeertes en strevingen het beste en efficiëntste kan bevredigen. Het hobbesiaanse begrip van de prudentie sluit het gebruik van oneerlijke middelen daarom (in beginsel) niet uit. Iemand die tegen de gemaakte afspraken van het politieke contract en de natuurwetten ingaat, handelt volgens Hobbes echter dwaas en onrechtvaardig (Hobbes, *Leviathan* XV. 72-73). En zou dus juist niet rationeel zijn. Dit hobbesiaanse verhaal is in den gronde categorisch niet overtuigend. Als een rationeel persoon- in de moderne zin des woords- de garantie zou hebben dat zijn bedrog tot groot voordeel zou strekken en nimmer uit zou komen (denk aan de ring van Gyges). En dus geen negatieve gevolgen voor hem kan hebben, dan is het volstrekt irrationeel in deze hobbesiaanse kaders om dit bedrog niet te plegen. Uiteindelijk komt het dus in het moderne construct eigenlijk aan op hoe klein of nietig de pakkans is. Achter deze betekenisverschuiving van rationaliteit gaat, zo begrijpen wij nu, een enorme ruptuur schuil in wat het betekent om mens te zijn.

Conclusie

Wij laten de voorgaande bespiegelingen op ons inwerken. Welk van deze perspectieven op de intellectuele vermogens dienen wij als waarheidsgetrouw te aanvaarden? Is het intellect een natuurlijk teleologisch of een kunstmatig a-teleologisch vermogen? Is het van nature een doel op zichzelf en een reflectief-kwalitatief-gezaghebbend vermogen, of veeleer een kwantitatief-calculatief-instrumenteel vermogen?

Vanuit onze navorsing van de natuur- en werkelijkheidsopvattingen vloaide eerder al voort dat er zoiets als een menselijke (ziele)Vorm bestaat, die kwalitatief verschillende zielslagen bezit. Zielslagen die op hun beurt gelardeerd zijn met eigen zielsvermogens. Aristoteles beweerde dat we in de mens drie van zulke in elkaar grijpende centra van strevingen kunnen observeren. Die van de vegetatieve, sensitieve en rationele zielslaag. Van het bestaan van de eerste twee dezer zielslagen zijn we in de loop van ons onderzoek beslist overtuigd geraakt. Alleen het bestaan van die laatste beweerdelijk meest hooggestemde zielslaag, die de mens zou doorspekken met een intellectueel-geestelijk *telos*, staat in dit hoofdstuk ter discussie.

Het onderzoek naar het taalvermogen heeft in dit kader duidelijk gemaakt dat de gave des woords een natuurlijk vermogen moet zijn van de Mens. Het eindoordeel over of het ook intrinsiek waardevol is, kan pas volgen indien wij onze eigen existentieel-fenomenologische ervaringen in de weegschaal leggen. Wat bemerken wij als we onze eigen ziel naar zichzelf terugroepen en dwingen om langs de ervaring naar zichzelf te kijken?

Het denken, de rationaliteit, het inzicht in de werkelijkheid dat alleen met het intellect mogelijk is, blijkt in onze eigen levens onmiskienbaar en ontegenzeggelijk te worden ervaren als een groot goed. Mogelijk zelfs als een doel op en in zichzelf. Het gaat hier om de doorvoelde significantie van het denken, van inzicht in de Waarheid, die met geen enkele pen te beschrijven valt aan iemand die dit nimmer heeft ervaren. Zoals uitsluitend degene die liefheeft geheel kan begrijpen dat de Liefde een geheiligd doel in zichzelf is. En zoals alleen degene die de Schoonheid bemint haar waarde kan ondergaan. Zo kan ook louter de rationele en redelijke persoon de waarde en significantie van de Rede in al zijn facetten navoelen.

Een mogelijke tegenwerping vanuit hobbesiaanse zijde zou kunnen zijn dat die ervaringen bedrieglijk zijn. De rede is in zekere zin de hand die ons voedt. Die waarderende gevoelens ten aanzien van de rede rijzen dus veeleer uit een soort dankbaarheid ten aanzien van de instrumentele functie ervan. Niet vanuit een waardering van de rede omwille van zichzelf.

Wat hiertegenover staat is dat de existentiële ervaring, als poort naar axiologische inzichten, door ons reeds aan een kritisch onderzoek onderworpen is geweest. Waarom zouden wij deze existentiële en fenomenologische kenwijze van hoe de waarden zich aan ons voordoen niet mogen vertrouwen? Dit gezegd hebbende, het feit dat U, eerbiedwaardige lezer, deze zinnen van mijn bespiegelingen

leest, getuigt er toch eveneens van dat U inzicht en rationaliteit als een doel op zichzelf waardeert. Al leert U uit de onderhavige observaties en overwegingen niets meer dan wat U terzijde meent te moeten schuiven om dichterbij de Waarheid te komen. Al heeft het lezen dus buiten het elimineren van onware beweringen geen enkel verder nut. Ook dat is het verder benaderen van de Waarheid. Een teken aan de wand dus dat wij de Waarheid omwille van de Waarheid willen beschouwen. In dit existentieel fenomenologische blikveld, in deze ervaringen van significantie en betekenis in het zoeken en benaderen van de Waarheid, wint de aristotelische zienswijze voor ons aan duidingskracht.

Als we deze lijn doortrekken en kijken naar onze ervaringen bij het aanschouwen van de meer verheven dingen, dan tekent de waarde van het inzicht omwille van het inzicht zelve zich nog duidelijker voor ons af. De wonderen die het schouwen van de meer verheven dingen in de kosmos in onze harten baren, blijven toch waardevol, of worden zelfs waardevoller, wanneer er voor ons geen nut uit voortvloeit. Gedachten die uitkomen bij een eerste beweging en of eerste beweging. Of ons tot nieuwe inzichten brengen in de kwantummechanische dimensie van de wereld. Of in de elegante Ideeënwereld van de wiskunde en dergelijke meer. En ook wanneer we de samenhang tussen al deze diepten nagaan, lijken ons, (ook) geheel bezijden het nut, met vervoerende tonen van betekenis te kunnen verwonderen en begeesteren. Dit zijn overigens ervaringen die gelijk op onze ervaringen op het gebied van de Schoonheid. Ervaringen waarin wij in de stille aanschouwing de vrucht van de schone aanschouwing zelf zoeken en vinden. Schoonheid omwille van schoonheid. Inzicht omwille van inzicht. Licht omwille van licht. Deze ervaringen leren ons toch dat voor ons de waarde van de intellectuele aanschouwing niet altijd te vinden is in de gediensigheid aan passies, strevingen en macht.

Volgens Aristoteles staat deze stille belangeloze bewondering van de onveranderlijke alsmede meer verheven dingen in waardigheid, zo hebben we gezien, boven onze praktische beslommingen. Dit betreft een waardering van rationaliteit die in onze moderne wereld met het ter schild hijsen van de instrumentele rede steeds meer in de schaduw is gekomen. Doch ook één die niet geheel verbannen lijkt te kunnen worden. Kennelijk omdat zij kleeft aan de menselijke natuur en onze intellectuele aanleg zelve. Wat blijkt is dus dat wanneer we ons naar de waardenervaring en waardenverschijnselen zelf (*Zu den Sachen selbst*) wenden. Dus naar hoe ons de vervulling van (waar) inzicht en denken in de boeien slaat en in verwondering brengt; wij ontwaren dat het Intellect in wezen aan ons verschijnt als iets dat waardevol is in zichzelf. Als een vermogen waarvan de verwezenlijking ons vervult en tegelijkertijd daarmee voelbaar verheft. Een doel dat even waardevol blijft, zelfs als het buiten zichzelf en zijn inzichten geen enkel ander vrucht draagt. Dit zijn aanwijzingen dat wij het schouwende Intellect vanuit de existentiële beleving (subjectief) ervaren als een deel van onze (objectieve) zelfvervulling.

We merken op dat de klassieke visie op (I) de schouwende rede vanuit onze existentiële en fenomenologische beschouwingen veel zeggings- en overtuigingskracht bezit. Het gevolg van deze inzichten is dat de hobbesiaanse stellingname dat de rede altijd slechts gebukt gaat onder de slavenarbeid van de passies, niet rijmt met onze eigen ervaringen. Deze constatering werpt op zijn beurt een groter licht op het gehele wereldbeeld van de verlichtingsdenker en zijn visie op de mens. De haarscheuren daarin worden alsmaar groter. Aristoteles heeft met het voorgaande ten aanzien van de theoretische rede, zo lijkt het, de slag gewonnen. De theoretische rede is volgens ons inderdaad een doel in zichzelf en is dus een ingrediënt van de geestelijke *telos*.

Hoe zit dit dan met de praktische rede? Op dit punt is de discussie nog niet beslecht. De klassieke gedachte is dat ook de praktische rede een doel in zichzelf vormt. Het bewijs voor deze bewering is argumentatief gezien echter (nog) niet (geheel) geleverd. Die excellente functie van de praktische rede impliceert iets wat voor ons namelijk nog niet is uitgemaakt. Het veronderstelt het natuurlijke onderscheid tussen kwalitatief betere en hogere, onderscheidenlijk lagere strevingen en streefhoudingen, waarvan de beste houdingen, de 'karakterdeugden', en de slechte, de 'ondeugden' worden genoemd. Wil dus bewezen worden, zoals de klassieke denker beweert, dat de klassieke prudentie ook een ingrediënt is van het geestelijke *telos* -zoals de theoretische rede dat is-, dan moet eerst nog aangetoond worden dat de klassieke karakterdeugden waardevol zijn in zichzelf.

