



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 7

Een ontologisch intermezzo: intrinsieke of instrumentele deugden?

De moeilijkheid, mijne heren, is niet de dood te vermijden, vrees ik:
de moeilijkheid is veelmeer de laagheid te vermijden.
Die draaft sneller dan de dood.

Socrates/Plato

Als de tiran overlijdt is zijn heerschappij voorbij, als de martelaar
overlijdt begint zijn heerschappij.

Kierkegaard

Inleiding

We hebben gezien dat er overtuigende argumenten zijn om een (transcendente) Vormenontologie te omarmen. Vervolgens hebben we onderzocht of er zoiets als een menselijke Vorm/Ideaal is. Ook op die vraag luidde het antwoord bevestigend. De vraag die daarop rees is of die Vorm dan bestaat uit wat is gegeven met de anorganische, plantaardige en dierlijke lagen (die genetisch volgen), of dat er nog een zijnsprong is naar een rationele zielslaag waarin de taal, de theoretische rede en de praktische rede thuiszijn (intellectuele *telos*). Het voorgaande hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat het antwoord bevestigend luidt ten aanzien van het taalvermogen en dat van de aanschouwelijke rede. Hoe zit het met de praktische rede?

Hobbes zou nog steeds voor een groot deel gelijk kunnen hebben met betrekking tot het (praktische) intellect en de moderne karakterdeugden. Want de klassieke prudentie impliceert een aantal stellingnamen die nog niet (geheel) bewezen zijn. Zo impliceert deze dat onze streefhoudingen kwalitatief nog niet zijn wat ze behoren te zijn. En dat zij een omvorming behoeven vanuit het inzicht in het Ideaal van de karakterdeugden (karakterwaarden). Daarenboven is geïmpliceerd dat de Rede en het Intellect van nature in waardigheid boven de verschijnselen van de dierlijke zielslaag staan. Ten derde wordt ondersteld dat de klassieke notie van de prudentie een juiste is.

Om te bepalen of de prudentie waardevol is in zichzelf en dus onderdeel is van het geestelijke *telos* van de Mens -zoals de theoretische rede-, dienen we na te gaan of de klassieke karakterdeugden onderdeel zijn van dit hiërarchische (ziele)Ideaal. Wat dus ontbreekt in de verdediging van de klassieke positie is het overtuigende verhaal dat de klassieke karakterdeugden doelen in zichzelf zijn.

In het geval dat de karakterdeugden (karakterwaarden) ons niet als intrinsiek waardevol voorkomen, zal dus blijken dat de verlichtingsdenker over het algemeen toch een meer waarachtig portret heeft geschetst van de praktische rede en de deugden. Een portret waarin de strevingen kwalitatief gezien als gelijkwaardig zijn gerangschikt alsmede regeren over de praktische instrumentele rede.

Wij zullen in dit hoofdstuk dus moeten onderzoeken hoe de karakterdeugden ons toeschijnen. Vervolgens zullen we mede in het licht van de bevindingen daaruit de voortreffelijkheid van de praktische rede beoordelen, om te bezien of deze intrinsiek waardevol is en dus deel is van het (mens)Ideaal, dan wel instrumenteel waardevol is en dus buiten de natuur van de mens valt.

7.1 De klassieke zienswijze: intrinsiek waardevolle karakterdeugden

De stelling van Aristoteles is, zoals we eerder hebben gezien, dat de karaktervoortreffelijkheden of gepaste emoties als de Moed (*ἀνδρεία*), Matigheid (*σωφροσύνη*), Rechtvaardigheid (*δικαιοσύνη*), Vriendelijkheid (*φιλία*), Bedaarheid/Geduld

(προᾶος), Bescheidenheid (αἰδώς), Gepaste Verontwaardiging (νέμεσις), Waarachtigheid (ἀλήθεια), Geestigheid (εὐτραπεία), Vrijgevigheid (ἐλευθέρως) of diens overtreffende trap van de *Magnificentia* (μεγαλοπρέπεια), gepaste Eerzucht/ambitie (φιλότιμος) of zelfs de bekroning aller deugden, de Grootsheden-der-ziel (μεγαλοψυχία, in het Latijn *Magnanimitas*), geestelijke waarden/goeden zijn die waardevol zijn in zichzelf. Hij gewaagt:

*“Op die manier valt het doel (HK: van de mens) onder de goeden van de ziel en niet onder de uitwendige goeden.”*⁴³⁰

Alsmede:

*“...en elke vorm van deugd kiezen we weliswaar ook om zichzelf-ook als ze verder geen enkel voordeel zouden opleveren, zouden we ze toch elk afzonderlijk kiezen- ...”*⁴³¹

En:

*“Op zichzelf verkieslijk zijn activiteiten waarbij men verder niets zoekt buiten de activiteit zelf. Van dien aard schijnen de deugdzame handelingen te zijn; want het verrichten van edele en serieuze⁴³² daden is iets dat omwille van zichzelf te verkiezen is.”*⁴³³

Alsmede:

*“...geluk bestaat uit een activiteit en wel een beoefening van voortreffelijkheid zonder enige beperking, niet in voorwaardelijke zin maar zonder meer. Voorwaardelijk noem ik voortreffelijkheid waartoe noodzaak noopt; met zonder meer doel ik op wat omwille van het edele is.”*⁴³⁴

En:

*“Hieruit kunnen we opmaken dat er een soort opvoeding bestaat die men zijn zonen moet geven niet omdat ze gebruikswaarde heeft of levensnoodzaak is maar omdat ze edel is en een vrij mens past.”*⁴³⁵

430 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1098b20

431 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1097b1-3 zie ook: “...oorlog kiest men omwille van vrede, werk omwille van vrije tijd, het nodige en nuttige omwille van het edele.” *Politica* 1333a35-36

432 In het Grieks staat hier ‘*spoudaios*’. Dat vertaald kan worden met serieus, ernstig, integer, voornaam, gewichtig, excellent en eminent. De *spoudaios* vormt de tegenhanger van de *phaulos*, dus van de lage, armzalige, simpele, gemene, vulgaire, triviale, geringe persoon. De *spoudaios* is gekneet in het goede leven en neemt daarbij de plichten zeer serieus.

433 Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1176b5-9

434 *Politica* 1332a8-11

435 *Politica* 1338a30-34

Enfin, al die voortreffelijke karakterhoudingen zijn in zichzelf waardevol volgens de klassieke zienswijze omdat het geestelijke ingrediënten zijn van de hoogste zielslaag, wier realisatie tot de menselijke ontplooiing, de kwalitatief beste zijnswijze en dus tot het welzijn leidt. Vandaar dat een voortreffelijke karakterhouding een doel in zichzelf is. Tegelijkertijd vormen alle karakterdeugden, samen met het Intellect, de ingrediënten voor het ultieme doel van de menselijke zelfontvouwing.

7.2 De moderne instrumentele blik: van de nood een deugd maken

Eerder hebben we opgemerkt dat er volgens Hobbes van nature geen algemeen goed en kwaad, en dus ook geen deugden en ondeugden zijn. In deze mensbeschouwing kunnen karakterhoudingen niet waardevol zijn in zichzelf. Daarvoor zouden ze geestelijk onderdeel uit moeten maken van een algemeen, reëel en hiërarchisch gelaagd Ideaal van de Mens. Dus, evenzo als voor alle andere kunstmatige maaksels van de mens geldt voor de morele deugden dat zij gecreëerd zijn om menselijke passies te kunnen bevredigen. In het geval van de morele deugden is dit de behoefte aan (sociale) vrede teneinde aangenaam te kunnen leven.

Want de deugden zijn die karaktereigenschappen die ons helpen om de *second best option* van de vrede te verwerkelijken. Het natuurlijke en primaire doel van het domineren van anderen is vanwege de gelijkheidsconditie immers voor niemand weggelegd. Daarom is ook onderricht nodig in de kunstmatige en sociale morele deugden. De morele deugden dienen vanwege de egalitaire conditie de plaats in te nemen van de natuurlijke neigingen tot onrecht, ondankbaarheid, onaangepastheid, hardvochtigheid, wreedheid in vergelding, trots/hoogmoed, arrogantie en zelfverheffing. Deze gedachtegang komt goed naar voren in de omschrijving van de hobbesiaanse deugd van de inschikkelijkheid:

“...iedereen moet trachten zich aan de anderen aan te passen. Om dit te begrijpen moeten we bedenken dat mensen door de verscheidenheid van hun gevoelens van nature evenzeer verschillen in geschiktheid voor de samenleving als de steenblokken die bijeengebracht worden om een gebouw op te trekken...Het is immers niet alleen een recht, maar ook een noodzaak van de natuur, dat iedereen zo veel mogelijk moet doen om de voorwaarden tot zijn lijfsbehoud te verwezenlijken...”⁴³⁶

De morele deugden zijn, zo bezien, noodzakelijke instrumenten voor de *second best option* van de vrede. Ze zijn daarmee van hypothetische waarde. Hobbes gewaagt dan ook, nadat hij heeft vastgesteld dat iedereen de vrede als iets goeds beschouwt omwille van het zelfbehoud:

⁴³⁶ Hobbes, *Leviathan* XV

“Dus zijn ook de dingen goed, die (zoals ik al liet zien) een middel zijn om vrede naderbij te brengen, als de rechtvaardigheid, de dankbaarheid, de bescheidenheid...die tezamen de morele deugden vormen. Moraalfilosofie is de wetenschap van deugd en ondeugd, en daarom is de ware leer van de natuurwetten de ware moraalfilosofie. De schrijvers over moraalfilosofie erkennen het bestaan van deze deugden en ondeugden wel, maar zij zien niet in waarom de deugden iets goeds zijn, noch dat zij in ere moeten worden gehouden als middelen tot een vreedzaam en welvarend leven in goede onderlinge verstandhouding.”⁴³⁷

In de laatste passage richt Hobbes zich eens te meer tot klassieke moraaldenkers als Plato en Aristoteles. Hij maakt duidelijk dat de door hem genoemde morele karakterdeugden middelen/instrumenten zijn voor de vrede. En de vrede op zijn beurt terug te voeren is tot de sterkste eigengereide passies. Hetgeen volgens Hobbes dus betekent dat de deugden door de klassieken verkeerd begrepen zijn als geestelijke doelen en waarden in zichzelf, die leiden tot zelfvervulling. Kortom, vanuit het moderne gezichtspunt dient alle moraliteit gezien te worden als welbegrepen eigenbelang.

Eerder hebben we echter ook kunnen observeren dat de negentien natuurwetten, oftewel de hobbesiaanse morele deugden, volgens de verlichtingsdenker tot twee moederdeugden terug te leiden zijn. Die van de rechtvaardigheid en de naastenliefde.⁴³⁸ De 17e-eeuwse denker gaat helaas niet nader in op de verhouding tussen de rechtvaardigheid -het nakomen van contracten/consensualisme- en de naastenliefde -gulden regel/gelijke vrijheid-.

Het is in dit kader interessant om te observeren dat de naastenliefde geen plaats heeft tussen de negentien natuurwetten.⁴³⁹ Hetgeen de vraag doet rijzen wat Hobbes precies onder de naastenliefde heeft verstaan. Het heeft er de schijn van dat hij hiermee heeft willen verwijzen naar de gulden regel in het licht van de gelijke vrijheid. Dus naar het principe waarvan hij elders gewaagt dat alle deugden erop terug te voeren zijn. Een naastenliefde, een erkenning van gelijke vrijheid en gelijke rechten, die uiteindelijk in het eigenbelang is van het individu.

Hoe dit ook zij, bij Hobbes worden, kijkend door de lens van de sociale instrumentaliteit ook de kardinale deugden losgelaten. Dus het klassieke beeld van de Prudentie, Moed, Matigheid en Rechtvaardigheid. Alleen de Rechtvaardigheid, de sociale deugd, blijft in een andere gedaante en in een instrumentele vorm overeind.

Daarnaast geldt volgens de moderne denker, zoals we bereids hebben gezien, dat de (I) prudentie in de klassieke zin des woords geen natuurlijk en intrinsiek geestelijk doel is. Het vormt derhalve geen aspect van het geestelijke *telos*. Dit is

⁴³⁷ Hobbes, *Leviathan* XV. 80

⁴³⁸ Hobbes, *De Homine* XIII. 9

⁴³⁹ De naastenliefde is binnen de traditie nochtans een doel en waarde in zichzelf. Zo zegt Jezus bijvoorbeeld tijdens zijn zaligsprekingen: *“Want als u hen liefhebt die u liefhebben, wat voor loon hebt u dan? Doen ook de tollenaars niet hetzelfde?”* (Matheus 5:46).

ook mede de reden dat de moderne prudentieopvatting volstrekt instrumenteel van karakter is. Wat betreft de (II) Matigheid merkt Hobbes in *De Homine* op dat deze geen positieve eigenschap kan zijn, doch slechts de afwezigheid betreft van ondeugdzaam houdingen vanuit het begerende deel van de geest.⁴⁴⁰

Hoe zit het dan met de klassieke kardinale deugd van (III) de Moed? In de moderne pacifistisch instrumentele deugdopvatting vallen vele klassieke en typisch aristocratische karakterdeugden -welke ontspringen aan het zielevermogen van de *thumos*- buiten de categorie van de deugden. Denk aan de Moed, gepaste Eerzucht/Ambitie, hiërarchische verheffing als in de *Magnificentia*/μεγαλοπρέπεια en de *Magnanimitas*/μεγαλοψυχία. Niet alleen dat, ze verworden zelfs tot ondeugden. Er vindt bij de verlichtingsdenker ten aanzien van dit zieledeel waarlijk een *Umwertung* plaats.

De *thumos* is omwille van de pacificatie het doelwit. De thumotische aandrang heeft immers iets agonaals in zich om eer, aanzien, voorrechten, erkenning en genoegdoening te verkrijgen. Al deze neigingen vanuit de *thumos* brengen hetultieme doel van de gelijkheid en daarmee van de gemeenschappelijke vrede en veiligheid in gevaar:

“Iemand die wraak neemt zonder te letten op het voorbeeld van het nut...ontleent gevoelens van trots en zelfverheffing aan andermans verdriet, zonder enig verder doel... Zelfverheffing zonder doel is ijdelheid, en strijdig met de rede.”⁴⁴¹

Alsmede:

“Ijdele mensen zijn bovendien in het algemeen geneigd tot woede (behalve als zij vooral angstig zijn.) Want eerder dan anderen vatten zij de gewone vrijmoedigheid in het gesprek op als minachting, en er zijn maar weinig misdaden waartoe een vlaag van woede niet kan aanzetten.”⁴⁴²

⁴⁴⁰ Hobbes, *De Homine* XIII. 9, Hobbes, *Leviathan* XV. 80; In de *Leviathan* gewaagt Hobbes echter dat er ook eigenschappen zijn die het individu -in tegenstelling tot de samenleving- te gronde kunnen richten, zoals dronkenschap en andere vormen van onmatigheid. Hij geeft aan dat ook deze onmatigheidsvormen door de natuurwetten als verboden beschouwd kunnen worden, doch dat deze van te geringe waarde zijn om door hem besproken te worden (*Leviathan* XV. 78). Daar waar Hobbes in de *Leviathan* dus nog schoorvoetend en onwillig ruimte laat voor een natuurwet die zuiver individuele eigenschappen bestrijkt, lijkt Hobbes in *De Homine* zijn lijn dat eigenschappen die alleen het individu raken niet als morele eigenschappen aangemerkt mogen worden consequent door te trekken. Dit laatste is uiteindelijk ook de lijn waar hij voor kiest in de *Leviathan*. Want hij zegt iets verderop in de *Leviathan* eveneens dat de moraalfilosofie de kennis is van goed en kwaad *“in de menselijke omgang en samenleving”* (*Leviathan* XV. 79). De vraag is uiteraard of Aristoteles niet gelijk heeft wanneer hij gewaagt dat iedere karaktereigenschap uiteindelijk gevolgen heeft voor de gemeenschap waardoor er in werkelijkheid geen karaktereigenschap is die het samenleven niet raakt, ofschoon er uiteraard gradatieverschillen kunnen bestaan op dit punt.

⁴⁴¹ Hobbes, *Leviathan* XV. 76

⁴⁴² Hobbes, *Leviathan* XXI. 155

En:

“Daarom vermeld ik hier als negende natuurwet: Dat iedereen ieder ander moet erkennen als iemand die van nature zijn gelijke is. De schending van dit voorschrift is de hoogmoed.”⁴⁴³

De *thumos*, oftewel het temperament, en dus ook de daarmee corresponderende klassieke en aristocratische deugden als de Moed, zijn dus problematisch in de optiek van de moderne denker. Het goeds dat vanuit de Moed kan voortkomen is slechts schijn goed. De *thumos* en de Moed veroorzaken zelf de branden die zij vervolgens zouden helpen blussen. In een vreedzame situatie is er immers geen behoefte aan moed. Alleen in situaties waarin de vrede verbroken is door *thumotische* neigingen wordt zij nuttig. Niets is volgens Hobbes zo gevaarlijk voor het overkoepelende doel van de burgerlijke vrede als de thumotische zijde van de mens.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Hobbes, *Leviathan* XV. 77

⁴⁴⁴ Men zou kunnen tegenwerpen dat men de vrede en veiligheid toch juist dient door de moed wanneer men, ofwel wordt aangevallen door personen vanbinnen de samenleving ofwel van buitenaf. De zelfzuchtige neigingen, ook welke niet uit het temperament volgen, leiden toch tot conflicten. We hebben toch altijd de moed nodig om deze te bedwingen? Hobbes reactie laat zich raden. Als mensen vanuit de eigen trots en het eigen eergevoel gaan handelen in een gemeenschap door een gepercipieerde aantasting van hun eer en goede naam dan zijn wij dichtbij een natuurtoestand. De staat neemt de rol van de ordehandhaving op zich. Het overkoepelende project van een vredige samenleving dreigt anders door eigenrichting en weerwraak uiteen te vallen. Het beschermen van haar individuele burgers is dus de taak van de staat en niet dat van echtgenoten, vaders, broers, families, en andere patriarchen. Vandaar dat thumotische eigenschappen vooral gevaarlijk zijn gezien vanuit de interne vrede van de burgerlijke maatschappij. In het geval van een oorlog tussen staten zou men kunnen menen dat de moed toch een grote kracht is die voor de veiligheid kan zorgen van de eigen staat en burgergemeenschap. Hobbes is het hiermee eens, maar lijkt als we hem goed begrijpen hier ook tegenin te brengen dat deze eigenschappen pas handig zijn in het geval er reeds oorlog is. Terwijl in zijn conceptie van de morele deugden slechts die eigenschappen als deugd aangemerkt kunnen worden die nuttig kunnen zijn met het oog op het behouden van de vrede in een burgermaatschappij. De thumotische eigenschappen, zoals die van de moed, vallen dus in wezen buiten dit conceptuele deugdbestek. Dergelijke eigenschappen zijn immers enkel van belang in het geval de vrede reeds is verbroken, zo lijkt de verlichtingsdenker te denken. Nog los van de vraag of dit verhaal overtuigend is, lijkt zij intern niet geheel consistent te zijn. Zelfs indien wij de deugden zuiver instrumenteel zouden benaderen vanuit de vrede en dus niet als intrinsieke goeden zouden beschouwen die het *telos* vervullen, dan komt door een aanval van buitenlandse mogelijkheden de interne vrede en veiligheid toch ook in het gedrang. Dan is er toch behoefte aan moedige burgers en soldaten die de landsgrenzen verdedigen en daarmee de interne vrede en veiligheid helpen bewaren? Daarmee is de moed die zich moet uiten richting vijanden van buiten toch beslist ook een eigenschap die instrumenteel de interne vrede helpt waarborgen en verdedigen. Zelfs als we anderszins liever niet hebben dat deze eigenschappen op de eigen bevolking gericht worden. Hier verschijnt het door Plato gegeven voorbeeld van de wachters voor ogen. Het voorbeeld van de herdershond die vanuit het thumotische zowel het zachte voor het eigene als het harde naar buiten kan doen manifesteren. We kunnen zelfs betwijfelen of de eigenschap van de moed enkel nuttig is in een oorlog met een buitenlandse mogendheid. Hoe zit het bijvoorbeeld met de moed van de politie, de rechters en andere handhavers van de wet in tijden van vrede? Hoe zit het met de moed van de soeverein? Dienen die niet allen somwijlen een vorm van moed te tonen om de vrede en orde te bewaren? Ten aanzien van het argument dat de moed geen karaktereigenschap zou zijn, maar een standvastigheid van het intellect kunnen we zijdens de klassieke positie opmerken dat alle klassieke deugden in zekere zin zowel verbonden zijn met de hartstochten en strevingen enerzijds, en met het intellect en de *boulesis*, anderzijds. Zeggen dat de moed intellectueel van aard is door het een soort intellectuele standvastigheid te noemen die zich manifesteert in moeilijke en beangstigende situaties sluit het karakter- en strevensaspect daarvan in de klassieke visie geenszins uit.

Interessant is hierbij dat de moderne denker dit *thumos*aspect van de ziel niet als een afzonderlijk geestesdomein lijkt te belichten. In zekere zin laat hij het door de klassieken onderscheiden *thumos*-vermogen en diens strevingen eerst impliciet opgaan in het brede begrip van de fundamentele passie voor een bevredigend leven. Die passie voor een bevredigend leven fungeert dus in zekere zin als een containerbegrip voor allerhande kwalitatief eerdere strevingen. Dus voor zowel die van de niet gearticuleerde *thumos* (temperament) als die van de *epithumia* (begeerten). Al die strevingen worden zodoende tezamen voorgesteld als een grote homogene brei aan subjectieve strevingen. Vervolgens tracht Hobbes deze niet geëxpliciteerde thumotische strevingen echter te knechten, door in plaats van de klassieke thumotische deugden, zoals die van de aristocratische zelfverheffing, de moed, alsmede de *μεγαλοπρέπεια* en de *μεγαλοψυχία*, de Gelijkheid en bescheidenheid als burgerlijke idealen voor te schrijven. En de tegenhanger hiervan als trots en hoogmoed weg te zetten. Het klassieke aristocratische mensideaal wordt op deze bedekte wijze dus in zekere zin gecastreed.

Nog even terugkomend op de Rechtvaardigheid. Hiervoor geldt, als gezegd, dat Hobbes deze kardinale deugd in getransformeerde vorm overneemt. Voor de 17e-eeuwse denker is de rechtvaardigheid niets meer dan de instrumentele karakterhouding die maakt dat mensen zich aan hun afspraken houden. Met name die afspraken welke zijn gemaakt in het kader van het sociaal contract. Dus die afspraken waarmee men zich heeft verbonden aan de gelijke vrijheid onder de vleugels van een almachtige staat.⁴⁴⁵ Terwijl de Rechtvaardigheid voor Aristoteles de karakterhouding is die maakt dat iemand aan ieder het zijne *wil* en *wenst* te geven als een doel in zichzelf, beslist ook buiten zuiver contractuele relaties. Waarbij de verdienste en de gepaste evenredigheid een grote rol spelen bij het bepalen van wat aan wie toekomt.⁴⁴⁶ In de klassieke conceptie is de Rechtvaardigheid een natuurlijk geestelijk Ideaal en dus ook een intrinsieke waarde. De moderne morele deugd van de rechtvaardigheid is daarentegen, ten eerste *contra naturam*, omdat zij een inperking vormt op de absolute natuurlijke vrijheid. Ten tweede, zij is louter van instrumentele waarde. Haar waarde kan alleen worden begrepen vanuit het welbegrepen eigenbelang van de vrede. We zullen in Deel III nader ingaan op de verschillen tussen de klassieke respectievelijk, de moderne notie van de rechtvaardigheid en de overige kardinale deugden. Voor nu kunnen we volstaan met deze observaties.

⁴⁴⁵ Hobbes, *Leviathan* XV. 71

⁴⁴⁶ Aristoteles, *Nicomachische Ethiek*, 1129a7-10; 1129a30-35; 1131a24; 1132b30-35

7.3 Ons oordeel over de waarde van de karakterdeugden

7.3.1 Een fenomenologie van de deugden

Na het aanschouwen van deze tegengestelde deugdvoorstellingen mogen wij onze eigen afweging maken en daarbij onze eigen ervaringen in de weegschaal leggen. Schijnen de deugden ons op het moment dat we een vrijgevege, moedige of rechtvaardige handeling verrichten toe als iets waardevols in zichzelf of als iets instrumenteels? Zijn wij, om deze vraag kort te beantwoorden, niet reeds tevreden over het verrichten van zulke vrijgevege of rechtvaardige handelingen, zelfs als zij ons buiten de handeling zelf verder niets opleveren, zoals Aristoteles beweert of niet?

Me dunkt dat wij de deugden op onze betere momenten inderdaad als doelen in zichzelf ervaren. Hoe weten wij dan, wij die de *eros* in ons voelen tot zulke ethische deugden, dat de Rechtvaardigheid een geestelijke waarde, een zielsdoel, een goed is in zichzelf? En dat Rechtvaardigheid inhoudt dat men ieder het zijne dient te geven, ook buiten contractuele verplichtingen om? Hoe weten wij dit, terwijl onze natuurlijk primitieve neiging wellicht is om zoveel mogelijk van het (schijnbaar) mooie en goede voor ons zelf te bewaren? Hoe kan het dat het stemmetje in ons weet wanneer wij inbreuk maken op de Rechtvaardigheid? We kunnen dit alles toch niet zien met de zinnen? De Rechtvaardigheid is geen zichtbaar concreet spatio-temporeel object. Het is een Ideaal, een geestelijke karakterwaarde, een goed van de geest of ziel, zoals Aristoteles het zelf zou uitdrukken. Alleen *inzicht* in het geestelijke Ideaal kan ons aanschouwelijk maken wat de Rechtvaardigheid is.

Alleen met ervaring, met het voelen, het reflecteren op wat we impliciet al lijken te weten en de praxis van de deugdzame zelfvorming kunnen wij beter inzicht verkrijgen hierin. Wijsbegeerte op het menselijk vlak van de waarden is ook vooral het expliciet maken van waar we impliciet in ons oordelen en handelen al overtuigd van zijn. Vanuit reflectie op deze impliciete, existentiële en fenomenologische ervaringen wordt duidelijk dat wij het *erotische* verlangen ‘erotisch’ in platoonse zin- om eigenschappen als de Rechtvaardigheid, Moed, Vriendelijkheid, Vrijgevigheid, Waarachtigheid, Betrouwbaarheid als karaktereigenschap in onszelf wensen te verwezenlijken. Reflectie op waar wij reeds impliciet van overtuigd zijn legt derhalve bloot dat deze karakterwaarden ons bereids dierbaar zijn. We voelen de impliciete aantrekking vanuit, en tot deze Idealen reeds in ons. Hier lijkt intuïtieve kennis aanwezig te zijn. Een vorm van kennis vanuit het Intellect.

Reflectie brengt echter ook aan het licht dat wij bekend zijn met de vermaning, die innerlijke stem, de *boulesis*, die ons tot het goede en hogere aanspoort op momenten waarin de verleidingen ons de andere kant op lijken te bewegen in een innerlijke dialoog over wat te doen. Het menselijk leven wordt gekenmerkt door deze strijd tussen het Ideaal van de deugd en de verleidingen van de ondeugd en de weifelende momenten tussen deze. De stem van het Goede in ons noemt Socrates

zijn godheid (*daemon*). Die probeert ons af te houden van het slechte en ons aan te sporen tot het Ware, het Schone en het Goede.⁴⁴⁷

Met een zuiver natuurwetenschappelijke methodologie zal men deze rijke en betekenisvolle reflecties op onze ervaringen, en ons impliciete intuïtieve (noëtische) weten van welke doelen waardevol zijn in zichzelf en wat deze waarden betekenen, niet kunnen inzien.⁴⁴⁸ De fenomenologische gegevenheid van hoe betekenisvol wij de geestelijke karakterwaarden ervaren; alsmede hoe wij kwalitatieve subtiliteiten en verschillen in onze eigen zijnswijzen ervaren in verschillende fases van ons leven, waarin wij juist meer of minder prudente perspectieven innemen, meer of minder deugdzaam activiteiten ontplooiën, ontsnapt aan de natuurwetenschappelijke methode. Met de gevoeglijke woorden van Socrates kunnen wij Hobbes van de volgende replek bedienen als we reflecteren op ons impliciet noëtische weten en onze eigen ervaringen:

*"...dat hij het minst geeft om wat het meest waard is en minder belangrijke dingen hoger aanslaat."*⁴⁴⁹

De Vrijgevigheid, Rechtvaardigheid, Moed, Gematigdheid, Bedaardheid, Waarachtigheid, Gastvrijheid, Vriendelijkheid, Hoffelijkheid, en wat dies meer zij, doen zich vanuit het existentiële blikveld aan ons voor als nastrevenswaardige waarden die een doel in zichzelf zijn en als kwalitatief hoogstaandere zijnswijzen. Als iets waarvan de realisatie ons in een vollere, hogere en waardigere vorm brengt en niet slechts als middelen om onze verlangens uit te kunnen leven. Ze schijnen aan ons toe als onderdeel van onze natuurlijke bestemming (*telos*) in de zin van onze geestelijke roeping.

Mogen wij echter wel uitgaan van hoe die waarden ons toeschijnen? Zijn wij niet geïndoctrineerd om die waarden als zodanig te ervaren omwille van de sociale instrumentaliteit? Kunnen wij die ervaringen vertrouwen? Is er steunbewijs om de existentiële en fenomenologische manier waarop die waarden ons toeschijnen als waardevol in zichzelf te kunnen vertrouwen? Het antwoord is affirmatief.

⁴⁴⁷ Plato, *Apologie* 29E1, 41D

⁴⁴⁸ Als men beweegredenen enkel descriptief wetenschappelijk beschrijft dan zijn er tweesamenhangende gevolgen. De ene is dat we oneindig veel verschillende passies en individuele subjectieve beelden van het goede en de karakterdeugden observeren. Dit zonder een kwalitatieve ordening hierin te kunnen herkennen. Zodat er zoveel mogelijk eerdere beelden opgetekend kunnen worden van wat goed is. Het tweede gevolg is dat we ons bij deze oneindig gevarieerde subjectieve voorstellingen van de deugden concentreren op de sterkste en dus universeel overlappende passies. Hetgeen bij de verlichtingsdenker na een analyse uiteindelijk uitmond in een streven naar de universele passie voor de *second best option* van de vrede. Deze methodiek leidt volgens de klassieke zienswijze echter onvermijdelijk tot een verschraling van de hierboven aangehaalde explicitering van de rijkdom aan waardenkennis die besloten ligt in onze waardenervaringen. Vanuit de natuurwetenschappelijke methodologie kan een intrinsieke waarde uitsluitend instrumenteel worden begrepen.

⁴⁴⁹ Plato, *Apologie* 30A1

7.3.2 Hoe de morele bevindingen de ontologische ondersteunen en *vice versa*

De betekenisvolle ervaringen met betrekking tot de karakterwaarden hebben op zich een eigen kwalitatief karakter die maakt dat wij deze vertrouwen, maar zij passen bovendien ook bij onze eerdere bevindingen op ontologisch vlak. Als er immers een objectief Ideaal van de Mens bestaat, een *telos* dat hiërarchisch getrapt is en bekroond wordt door het geestelijke doel van het Intellect en de Karakterdeugden, dan zullen wij die geestelijke waarden in onze verlangens moeten kunnen ervaren als doelen in zichzelf. Dit blijkt het geval, in elk geval in onze betere fases.

Bovendien verkrijgen wij voetje voor voetje, druppel bij druppel ook een beter inzicht in die geestelijke doelen. In zulke betere fases lichten de geestelijke karakteridealen feller op en brandt de *eros* daartoe heviger in ons. Zodat wij door juist handelen en juiste gewoontevorming de ethische ladder verder beklimmen en de ziel(slagen) hiërarchisch verder harmoniseren in het licht van het Ideaal. Zo krijgen we met iedere hogere traprede meer en beter zicht op wat deze waarden betekenen. In onze mindere fases voelen we ook de zwaarte van het oordeel of het onbehagen van het Ideaal in onze ziel branden. Dit zijn onze grauwe fases waarin we in plaats van geestelijk naar het Ideaal toe te groeien er verder van af zijn komen te staan, zoals bijvoorbeeld mooi verbeeld is door Dante in zijn *Divina Comedia*.

Onze ethische ervaringen ondersteunen onze ontologische bevindingen, terwijl andersom, de ontologische analyse de mogelijkheid en verklaring schept voor deze ervaringen. Hetgeen een reden te meer is om te denken dat we op het juiste spoor zitten.

7.3.3 Fenomenologie van een hiërarchie van de geestelijke doelen

Ervaren wij niet ook in onze betere momenten en fases dat de zielse waarden van het Intellect annex de schone karakterhoudingen aan ons als hogere waarden verschijnen dan de lichamelijke en uitwendige goeden als lichamelijke schoonheid, kracht, rijkdom, roem en aanzien?

Een klein gedachtenexperiment kan dit wellicht aanschouwelijker maken. Stel dat wij door het leven van een onschuldig persoon op te offeren, zoals Agamemnon het leven van zijn dochter Iphigenia opofferde, al onze lichamelijke goeden, genietingen, alsmede externe goeden, als rijkdom, ambitie, aanzien, roem en onze carrièregerichte dromen zeker zouden kunnen stellen. Dit dus ook met de wetenschap dat niemand ooit kennis zou verkrijgen van het slachtoffer dat wij gemaakt hebben. Zouden wij dit dan doen? Laat deze voorstelling echt even op U inwerken.

Neigen we er dan niet naar om te zeggen dat ondanks de verleidingen van zulke lichamelijke en externe goeden, de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid of Liefde hopelijk zwaarder zou wegen in ons? Zegt deze hoop niet iets over de verleidingen die wij gevoelen maar ook iets over onze geestelijke aspiraties? Over

hoe wij de geestelijke goeden hoger (hopen te) waarderen? Zegt dit niets over ons behoren? Onze gevoelde geestelijke roeping?

Zou Hobbes hier evenwel niet terecht tegen in kunnen brengen dat dit anders is als ons eigen leven daarbij in het geding is? Wat als U bijvoorbeeld alleen door het leven van een willekeurige ander op te offeren dat van Uzelf zou kunnen redden? Laat dit ook even bezinken. Toont dit gedachtenexperiment dan niet dat de moderne denker gelijk heeft in dat de waarde van het eigen Leven altijd het fundamentele en sterkste goed is dat prevaleert boven alle andere waarden? Zouden wij een willekeurig onschuldig persoon opofferen om ons eigen Leven te redden? Is dit rationeel gezien legitiem?

Vanuit de klassieke positie zal dan hardgemaakt moeten worden dat wij, of dat onze lichtende voorbeelden, vanuit inzicht in het geestelijke Ideaal de karakterdeugden boven de waarde van het eigen Leven stellen. Dit betekent dat in bepaalde lumineuze momenten aanschouwelijk moet zijn dat de hoge geestelijke karakterwaarden -van de intellectuele zielslaag- in hun luister boven de sterke en fundamentele waarde -vanuit de vegetatief en sensuele zielslaag- van het Leven uitstijgen. Zodanig zelfs dat wij de fundamenteel sterke waarde van het Leven onder bepaalde omstandigheden idealiter opgeven in het licht van de hogere geestelijke waarden. Hoe rationeel zou zulk een offer van het eigen Leven zijn? Vanuit de hobbesiaanse instrumentele rationaliteit oogt dit volstrekt irrationeel, zelfs totaal waanzinnig. De opoffering van een (onschuldige) ander is in deze emotieve verlichtingsvisie de enige rationele optie.

Voor de klassieke denker is het Leven ook een sterk en fundamenteel goed. Dat het Leven voor de klassieken geen hoge maar sterke waarde is volgt uit het gegeven dat het bezit van haar ons niet in een lofrijke positie brengt, en ons evenmin edeler en hoogwaardiger maakt.⁴⁵⁰ Dat het desalniettemin een sterke waarde is wordt inzichtelijk vanuit het feit dat een aantasting ervan -in elk geval door een ander- wordt ervaren als een vergrijp van de buitenste categorie, zoals de straffen die uitgesproken worden bij gevallen van moord en doodslag duidelijk maken. Doch, als gezegd, het Leven vormt volgens de klassieke visie geen hoog en edel goed. Een voorbeeldig mens wordt onder bepaalde omstandigheden geacht zijn sterke waarde van het Leven op te kunnen geven voor de hogere waarden.⁴⁵¹ Kwaliteit torent boven kwantiteit.

Ons antwoord op de eerder opgeworpen vraag lijkt te zijn dat wij onze Iphigenia, dan wel een ander onschuldig persoon, hopelijk niet zouden opofferen voor ons Leven, toch? Dit gaat toch in tegen ons hoger geestelijk Ideaal van de Rechtvaardigheid en de Liefde, zoals wij dat ervaren?

En als het in alle eerlijkheid moeilijk voor te stellen is wat wij *zelf* in werkelijkheid zouden doen, of dat we bang zijn dat wij het eigen Leven zouden verkiezen gelet op

450 EE 1248b20-25.

451 NE 1169a19-27

de angst voor de dood en het hevige biologische verlangen te leven; maken onze lichtende morele voorbeelden dit dan niet alsnog genoegzaam duidelijk aan ons? Door de geestesogen van lichtende voorbeelden als Socrates, Jezus, Cato, Mandela en vele anderen tekent het conflict tussen de geestelijke deugdidealen, de intellectueel-geestelijke zielslaag, onderscheidenlijk de waarde van het Leven vanuit de vegetatief-sensuele zielslagen zich duidelijker af. Ze werpen zo een duidelijker licht op het geestelijke Ideaal. Dus op wat we behoren te doen in weerwil van onze (lagere) neigingen of gevoelde verleidingen. Zulke morele voorbeelden fungeren als iconen van het Ideaal.

Zo stelt Socrates tijdens zijn befaamde verdedigingsrede -waarin hij uiteindelijk zijn Leven opoffert in het teken van het intellectuele leven en de deugzaamheid:-

“De moeilijkheid, mijne heren, is niet de dood te vermijden, vrees ik: de moeilijkheid is veelmeer de laagheid te vermijden. Die draaft sneller dan de dood.”⁴⁵²

De woorden van Aristoteles in de *Protrepticus* getuigen van een soortgelijke zienswijze:

“Het zou slaafs zijn om vast te klampen aan het leven in plaats van aan goed leven...”⁴⁵³

En elders maakt hij gewag van het volgende:

“Hieruit volgt dat noblesse, niet dierlijkheid op de voorgrond moet staan. Een wolf of ander wild dier kan geen risico's nemen voor een edele zaak; het is een goed mens die dit doet.”⁴⁵⁴

Heeft de klassieke visie het aan het juiste eind dat er te verwezenlijken schone geestelijke waarden zijn, of te vermijden laagheden, waarvoor wij, ook na rijpelijk beraad, bereid zouden moeten zijn het Leven te laten? Schone zaken als bijvoorbeeld de verdediging van het leven van het eigen kind, het gezin, de staat, van onschuldigen of hogere superrogatoire Idealen? Juist bij dit soort vragen wordt de filosofische verbeelding geholpen door iconische biografieën, literatuur, poëzie, drama en geschiedschrijving, om langs de weg van concrete schetsen, ervaringen en dilemma's de ethische kracht, betekenis en significantie van daden en waarden te zien.⁴⁵⁵

⁴⁵² Plato, *Apologie* 39a5

⁴⁵³ Aristoteles, *Protrepticus*, p. 51 <http://www.protrepticus.info/protr2017x20.pdf>; Een aangehaald fragment van Aristoteles uit Iamblichus, *Protrepticus* VI, 39.9-40.11

⁴⁵⁴ *Politica* 1338b30-31

⁴⁵⁵ Denk bijvoorbeeld aan de historische gebeurtenis van de stoïcijnse Cato, die op enig moment inzag dat de Republikeinse macht van de senaat bij Thapsus gefnuikt was door Julius Caesar, en het o zo dierbare oude Republikeinse instituut van Rome ten dode was opgeschreven. Toen scheen het Cato toe dat slechts nog het zelfmeesterschap van het gedecideerd in het eigen zwaard vallen resterde als het kleinere kwaad tegenover het godgeklaagde leven onder de vermaledijde gratie van dictator Caesar. Een daad welke niet door zijn eigenzuchtigheid doorgloeid scheen te zijn, maar door de smart uit liefde voor de

Voelen wij de hoogte van de daden van een Socrates, Boeddha, Jezus, een Cato en van vele andere die als morele voorbeelden, profeten, heiligen of helden worden beschouwd, niet nog steeds na? Is dit niet het fenomenologische bewijs dat wij door het prijzen van onze morele voorbeelden of fictieve helden de geestelijke waarden eveneens hoger achten dan het Leven. Los van of het onszelf of velen van ons zou gelukken om in hun voetsporen te treden?

Het is overigens niet zo dat Hobbes mensen van een dergelijke kwaliteit als Cato en Socrates niet heeft zien staan. Eerder hebben wij al opgemerkt dat de moderne denker het bestaan van mensen wier natuurlijke karakters deugdzamer zijn terdege erkent:

“Menselijke handelingen krijgen een smaak van rechtvaardigheid door een zekere grootheid van hart of edelmoedigheid (iets zeldzaams), die maakt dat iemand het beneden zich acht om zijn eigen levensgenot te vermeerderen door bedrog of woordbreuk.”⁴⁵⁶

De verlichtingsdenker ziet dit verschijnsel vanuit zijn ontologische vooronderstellingen echter niet als de vervulling van een natuurlijk Ideaal. Dit zeldzame verschijnsel ontspringt naar zijn inzicht aan de passie van de trots en hoogmoed. Een trots die in zeldzame gevallen als dat van een Socrates en een Cato zo kan opzwellen dat het zich op ziekelijke wijze zelfs tegen de universele passie van het Leven keert.⁴⁵⁷ Een zeldzaam verschijnsel dat vanuit het moderne rationaliteitsbegrip niet anders dan als waanzin gezien kan worden.

Is het geen grote tekortkoming dat de monumentale grootsheid en schoonheid van zulke geestelijke daden als die van een Socrates, Cato en vele anderen, vanuit de hobbesiaanse visie niet alleen onvoldoende op waarde geschat worden, doch niet anders dan als irrationele waanzin aangemerkt kunnen worden? Getuigt dit niet van een grove tekortkoming in vocabulaire en conceptuele rijkdom, die maakt dat de mooiste menselijke verschijnselen niet juist begrepen worden? Het moderne mensparadigma, waarin de sterke waarde van het eigen Leven axiomatisch domineert, kan zulk een opoffering in naam van de hogere geestelijke karakterdoelen slechts zeer verwrongen verstaan. Hetgeen ook goed zichtbaar is in passages waarin Hobbes gewag maakt van de plicht om voor het Vaderland te strijden:

ondergegane constitutie en haar talrijke zegeningen voor de gehele gemeenschap. Een daad die vanwege het superrogatoire karakter -tegen de kracht van de passie om te willen Leven in- zulk een geestelijke en morele verhevenheid heeft bereikt dat deze de tand des tijds heeft doorstaan. Deze daad heeft Cato in de ogen van grootheden als Cicero, Vergilius, Seneca en vele anderen tot een ethisch luisterrijk voorbeeld gemaakt. Ja, tot een belichaming van de klassieke karakterdeugden zelve. Hij is door Dante niet aan de vergetelheid prijsgegeven, die hem meer dan duizend jaar na zijn dood -ondanks zijn zelfdoding- als bewaker van de entree tot de Louteringsberg een ereplaats heeft gegeven in zijn Goddelijke Komedie; omdat de vier sterren van de kardinale deugden zo fel op zijn gelaat zouden schijnen.

⁴⁵⁶ Hobbes, *Leviathan* XIV. 7

⁴⁵⁷ Hierin vindt Hobbes Nietzsche wel aan zijn zijde.

“Op grond hiervan kan iemand die het bevel heeft gekregen om als soldaat tegen de vijand te strijden, ook al heeft zijn soeverein alle recht om zijn weigering met de dood te straffen, toch in veel gevallen weigeren zonder onrechtmatig te handelen. Bijvoorbeeld wanneer hij een soldaat van voldoende bekwaamheid als vervanger laat optreden, want dan onttrekt hij zich niet aan zijn plicht om de staat te dienen.”⁴⁵⁸

Terwijl de klassieke denker gewaagt dat:

“...een voortreffelijk mens veel doet voor zijn vrienden - net als voor zijn vaderland- en zo nodig zijn leven voor hen geeft. Hij zal namelijk afstand doen van rijkdom en aanzien, kortom van alle goeden waar mensen om wedijveren, en voor zichzelf alleen aanspraak maken op wat edel is.”⁴⁵⁹

De mogelijkheid van een plichtsgetrouwe zelfopoffering als iets dat geestelijk waardiger is, blijft een niet passend verschijnsel in de moderne puzzel. Daarin zijn alle waarden immers instrument van het eigenbelang en het eigen leven.

Bekrachtigt deze tekortkoming, in samenhang gezien met onze eigen ervaringen van de karakterdeugden, niet reeds de klassieke visie voor ons? Brengen onze ervaringen, hopen en idealen ons niet in eenklank met de woorden van Socrates:

“Gij zijt er naast als U denkt dat een man van enige waarde, hoe gering ook, zijn daden moet berekenen op leven of dood...Want naar uw maatstaf zouden althans al die halfgoden die voor Troje sneuwden wel zéér ordinare wezens zijn...”⁴⁶⁰

Voelen we in deze woorden van Socrates niet de waarheid van de klassieke zienswijze na? Betekent dit niet dat de hobbesiaanse blik lijdt aan een ernstige morele verschraling? Een vernauwing en verarming, die te verklaren is vanuit een weeffout aan het begin van het hobbesiaanse gedachtenweefsel? De kardinale fout dat de vraag naar wat de Mens is, louter vanuit een descriptief standpunt wordt gesteld en vervolgens van daaruit met het oog op de universaliteit en algemeenheid van de gelijkwaardige -in plaats van de kwalitatief hiërarchisch gerangschikte- passies wordt beantwoord. Met als onvermijdelijk gevolg dat alles wat onmiddellijk manifest en volgens de klassieke positie primitief is, door de verlichtingsdenker tot de menselijke natuur wordt gerekend. Terwijl alles dat geestelijk moet rijpen in de mens onder de banier van de instrumentaliteit verdwijnt. Dit beeld verlaagt niet alleen het zelfbeeld van de Mens, maar gaat dus ook in tegen onze existentiële ervaringen en fenomenologische bevindingen met betrekking tot geestelijke karakter-idealén. Karakterwaarden die wij terdege als waardevol in zichzelf ervaren.

458 Hobbes, *Leviathan* XXI. 112

459 NE 1169a19-23

460 Plato, *Apologie* 28B4-28C1

Wij omarmen na deze omzwervingen dan ook de woorden van Aristoteles:

“...als hij om kort te gaan voor zichzelf altijd aanspraak maakt op wat schoon is... zou men kunnen zeggen dat zo iemand meer dan een ander zichzelf liefheeft. In elk geval neemt hij voor zichzelf het edelste en het beste; en hij leeft volgens het meest gezaghebbende deel van zichzelf en gehoorzaamt dat in alles... Iemand heeft zichzelf dus bij uitstek lief als hij het meest gezaghebbende deel van zichzelf liefheeft en dient...men gaat ervan uit dat het intellect de mens zelf is.”⁴⁶¹

Thans beseffen we dat de voortreffelijkheid van de praktische Rede inderdaad, zoals Aristoteles heeft geopperd, streng vervlochten is met het bestaan van een objectief bestaande hiërarchie van strevingen en waarden als verankerd in de Idee van de Mens. Alleen als er zulk een ideële hiërarchische ordening van de (karakter) strevingen bestaat kan er sprake zijn van een voortreffelijkheid als de prudentie, die zowel het edele voor ogen moet hebben in de (karakter)doelen als de (handelings) middelen waardoor die (karakter)doelen worden verwezenlijkt. Het bestaan daarvan is ons gebleken. Hiermee heeft het voorgaande voor ons duidelijk gemaakt dat zowel de Karakterdeugden als de Prudentie aspecten zijn van het *telos* van de Mens.

461 NE 1168b28-35

Conclusie

Met de klassieke denker menen wij dat de mens niet goed te begrijpen is zonder het voorwetenschappelijk-existensiële blikveld van de waarden in de leefwereld, die zich aan ons als bewust, voelend, strevend, denkend, eindig en handelend wezen ontsluiten, serieus te nemen. We gevoelen en observeren vanuit dit existentiële beleven de werking van de ons drijvende geestelijke idealen. Die drijvende idealen worden vanuit het prisma van onze menselijke existentie als allesbehalve blind ervaren. Sommige van die idealen en strevingen, zien en ervaren wij als absolute doelstellingen, die voor ons geestelijk diep en diep betekenisvol zijn. We hebben gezien dat deze ervaringen stroken met onze ontologische beschouwingen.

Vanuit de adem van onze vergankelijkheid is duidelijk geworden dat Aristoteles het gelijk aan zijn zijde heeft wat betreft de intrinsieke waarde van de karakterdeugden. Aan ons schijnen naast het theoretische Intellect dus ook de schone karakterhoudingen en het praktische Intellect toe als waardevol in zichzelf.

De hobbisiaanse argumenten hebben ons niet van dit standpunt af kunnen brengen. Het bij voorbaat uitsluiten van de inzichten vanuit het existentiële standpunt bij de invulling van wat de natuur vermag te zijn van de mens, omdat er bij voorbaat gekozen is voor een neutraal natuurwetenschappelijk standpunt, is een vergissing. Een die te begrijpen valt vanuit de 17e-eeuwse natuurwetenschappelijke successen, maar ook één die het perspectief op de mens zodanig verengt dat de grote schatten van onze fenomenologische ervaringen hun gewicht niet kunnen laten gevoelen. De verlichtingsdenker lijkt met Occam's scheermes te veel uit de wereld te hebben gesneden.

Voor ons is de klassieke zienswijze op de ziel de juiste gebleken. De mens verkrijgt met behulp van zijn Intellect inzicht in de werkelijkheid en ervaart dit als een doel in zichzelf. Hij kan ook inzicht verkrijgen in het Ideaal van de mens om deze na te streven en zich hiernaar te (her)vormen. De hobbisiaanse these dat '*niets zichzelf kan veranderen*', evenmin de mens vanuit zijn Intellect en ideeën, blijkt voor ons onjuist.