



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 III

De Samenleving

Hoofdstuk 14

De vergelijking van de sociale beeltenissen

‘Waar God heen is?’ riep hij uit. ‘Dat zal ik jullie zeggen! Wij hebben hem gedood - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle horizonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Ademt ons niet de ledige ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht?’

Nietzsche

Inleiding

Wij hebben aan het einde van deel II geconcludeerd dat niet de modern egalitaire, doch de klassiek hiërarchische (ziels)beeltenis van de mens de overtuigende is. Dat er zoiets als een algemeen Ideaal, een *telos* is van de mens, is voor ons sinds het einde van deel II een gegeven. Wij hebben immers de ontologische kaders van de klassieke denker *mutatis mutandis* aangenomen. In die zin staan de beide denkers niet meer op gelijke voet.

De klassieke karakterdeugden bleken naast het rationeel-hiërarchische aspect, impliciet een sociaal facet te veronderstellen. De florissante mens is in de klassieke voorstelling ingebed in verschillende kleine en grote gemeenschappen, waarin hij zich van zijn natuurlijke plichten kwijt overeenkomstig de zelfopoffering en de gepaste rationeel-sociale karakterhoudingen. Waaronder in elk geval ook de deugd van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid en Vriendschap/Liefde worden begrepen.

Dit sociale aspect van de mens was in deel I (de Mens) en II (de Wereld), als gezegd, nog niet uitdrukkelijk gearticuleerd en geadstrueerd. Wij hebben daarom in deel III (de Maatschappij) ons licht opgestoken om na te gaan of deze klassieke sociale mensvoor(onder)stelling juist is. Mede indachtig de vraag of de natuurlijke voortreffelijkheden niet eerder, zoals nominalisten van het snit Thracymachos, Callicles, Machiavelli, Nietzsche en Hobbes menen, die van de list van de vos, de kracht van de leeuw en de meedogenloosheid van de roofvogel zijn? Is de mens van nature niet eerder een solitair roofdier? Vrij van gemeenschap? Vrij van de ethische plichten die daarbij horen? Is hij niet als een roofvogel die tevergeefs, gegeven de egalitaire conditie, de *second best option* van het samenleven met andere roofvogels moet dulden? Is dit eigenbelang niet de reden dat hij onverhoopt de sociaal-egalitaire maniertjes heeft moeten aanleren? En is hij vergeten dat hij het burgerlijke heeft aangeleerd? Denkt hij daarom sociaal te zijn van nature? Kortom, de leidende vraag is of het *telos* van de mens met de klassieke tinten van het sociaal en plichtsgebonden zijn is geschilderd, of dat deze toch de moderne trekken bezit van de *zoion atomikon*.

Om deze vraag omtrent de sociale conditie te beantwoorden zullen wij de volgende wegen bewandelen. Wij zullen de vijf (rechtstreekse) argumenten die Aristoteles naar voren brengt om de mens als sociaal te kwalificeren laten botsen op de visie van Hobbes. In het kader hiervan zullen we ook de beide gemeenschapsopvattingen vergelijken, want het gemeenschapsbeeld hangt nauw samen met de eerste vier argumenten van de klassieke denker. Daarna volgt een bespreking van het vijfde argument omtrent de taligheid. We ronden het geheel vervolgens af met de vergelijking van het klassieke, respectievelijk het moderne natuurrechtsbeeld om tot een eindoordeel te kunnen komen.

14.1 Het argument vanuit de sociale passies

We zullen, als gezegd, het vijftal aristotelische argumenten nalopen om te bepalen of de mens van nature hetzij sociaal-gebonden, hetzij antisociaal-vrij is.

De gedachte bij dit eerste argument van de passies is dat als de mens van nature sociaal is, aanwijzingen hiervoor te vinden zijn in de menselijke gevoelens en verlangens. Indien onze strevingen naar het samenzijn niet gegeven zijn, dan zou dit voor beide denkers een sterke aanwijzing zijn dat de mens een *zoion atomikon* is.

Volgens de klassieke visie zijn de strevingen in het primitieve zelf (*arche*-natuur) weliswaar in beginsel nog ongeordend, onbestendig of tegenstrijdig. Zelfs in die chaos wijzen de strevingen naar het geestelijke *telos*. Indien de mens dus een sociaal wezen is, dan zouden er innerlijke verlangens moeten zijn naar Liefde en samenzijn. En dan zou er een natuurlijke afkeer moeten bestaan voor het alleen en onverbonden zijn. Ook vanuit het perspectief van Hobbes is deze toetsing van de passies legitiem. Want de empirische strevingen die zich van meet af voordoen in het lichaam vormen de menselijke natuur.

We hebben gezien dat Aristoteles de mens plaatst onder God, doch boven de dieren. Dit omdat de mens als enige diersoort een geestelijk-rationeel aspect bezit dat als een vonkje is van het goddelijke intellect. De mens als *metaxu* wezen deelt echter voor het overige vooral sensibilitäten en behoeften met andere dieren. Waaronder het verlangen naar samenzijn. Hij koestert een diep verlangen naar connectie en intimiteit. Dit sociale verlangen vormt dus (als een *causa efficiens*) een antropologische aanwijzing dat de (ziele)Vorm en *telos* van de mens sociaal gestemd is.

(I) De verlichtingsdenker betwist dit alles. Hij weerspreekt ten eerste dat antropologisch gezien zulk een sociaal verlangen zich voordoet. Alleen in instrumentele zin lijkt hier een zekere waarheid in te schuilen. (II) Hobbes poneert bovendien, zoals we zagen, dat de mens vanuit de resolutief-compositorische onderzoeksmethode gekend wordt. (III) De mens is hierbij doortrokken van een Wil tot Macht. Liever geniet hij van dominantie over anderen dan dat hij een gemeenschap, een echt *wij*-gevoel, met hen aangaat. Dit is zelfs merkbaar wanneer we eerlijk genoeg zijn om toe te geven dat (IV) wij mensen vooral ongenoegen beleven aan elkaars gezelschap. Een observatie die Kant later -wellicht na een bestudering van Hobbes- om heeft gedoopt tot de menselijke conditie van de *ungesellige Geselligkeit*. (V) Buitendien stelt Hobbes dat zelfs indien de mens zulk een sociale hartstocht zou bezitten, *quod non*, hij van nature niet uitgerust is hiertoe gelet op de narcistische en thumotische passies in hem. We zullen in onze vergelijking, afweging en de daaruit te trekken conclusies deze argumenten moeten betrekken.

14.2 De deel-geheel relatie, het argument van de autarkie en de vervolmaking

Het volgende klassieke argument dat we dienen te analyseren is dat van (II) de deel-geheel relatie. Volgens dit inzicht is de mens een sociaal annex politiek wezen omdat hij als enkeling slechts een deel is van een geheel. Dit argument hangt nauw samen met de klassieke stellingname dat een natuurlijk geheel pas wordt bereikt als het afronding vindt door (III) zelfredzaam te worden. Wanneer een deel uitmaakt van een geheel dat alle vruchten in zich draagt om als geheel te kunnen floreren is het deel pas thuis waar het van nature hoort. Dit autarkieargument veronderstelt op zijn beurt weer (IV) het argument van de vervolmaking. Het veronderstelt immers een natuurlijk *telos* dat verwerkelijk dient te worden door het geheel en de delen die er deelgenoot van zijn.

Wij zagen in het vorige hoofdstuk dat de verlichtingsdenker zich niet de moeite heeft getroost om nadrukkelijk in te gaan op dit deel-geheel, het autarkie- en het perfectie-argument. Dit hangt ermee samen dat ontologisch bezien voor hem uitgesloten is dat natuurlijke doelen, abstracta, algemeenheden, gemeenschappen en gehelen bestaan.

De klassieke aanname van een Vorm en *telos* vormt, voor onze afwegingen, anders dan voor de moderne denker, geen beletsel. Integendeel, wij hebben dit uitgangspunt reeds als voldoende gestaafd aangenomen. Gegeven dat de enkeling niet kan voorzien in al zijn eigen verlangens en behoeftes, is hij in de klassieke visie geen afgerond en zelfredzaam geheel. Een bepaalde omvang van de gemeenschap is namelijk nodig voor een optimale en efficiënte arbeidsdeling en behoeftevoorziening. Ook mede om tijd vrij te kunnen maken voor de schare mensen die zich willen en kunnen toeleggen op de hogere geestelijke activiteiten. Daarom zijn instituten nodig die de religieuze, kunstzinnige, beschouwelijke en wetenschappelijke verlangens kunnen vervullen. De enkeling is dus behoeftig aan allerhande gemeenschappen, waaronder een staatsgemeenschap die dit alles in zich herbergt.⁸³⁴ We betreden hier het domein van de klassieke gemeenschapsvisie.

834 Het contra-argument vanuit de moderne zijde is dat de aristotelische vooronderstelling, dat een natuurlijk geheel pas zichtbaar wordt wanneer de zelfredzaamheid bereikt is en wanneer vervolmaking mogelijk wordt, een ontologisch verkeerde assumptie is. Ten eerste omdat volgens hem *telé*-die vervolmaakt zouden dienen te worden- van nature niet bestaan. Ten tweede omdat de materiële uitgebreidheid een natuurlijke concrete eenheid omlijnt en aanduidt. Zo laat dus het lichaam van het individu zien dat dit een natuurlijke en biologische eenheid is die op zichzelf kan overleven. Een gemeenschap daarentegen heeft geen lichaam. Het is dan ook slechts een kunstmatige samenkomst. Buitendien, zou Hobbes kunnen zeggen, zelfs als het principe van de zelfredzaamheid wel het criterium zou zijn, dan blijkt hetzij, indien we zelfredzaamheid terugbrengen naar het biologische criterium van het overleven, dat het individu op zichzelf kan (over)leven en dus op zichzelf terdege zelfredzaam is, hetzij, indien wij de zelfredzaamheid verbreden tot de verzadiging van alle verlangens, dat geen enkel mens ooit een afgerond natuurlijk geheel genoemd kan worden omdat de menselijke behoeften oneindig zijn. Hoe wij het dus ook bezien, zou Hobbes kunnen zeggen, het individu is of op zichzelf reeds toereikend of er is helemaal geen sprake van menselijke individualiteit. Dat laatste is dan een *reductio ad absurdum*. Langs beide wegen blijkt volgens de redenering het ongelijk van het klassieke standpunt. Het uitgangspunt bij deze redenering is echter dat algemeenheden en Vormen niet bestaan. Deze aanname delen wij niet langer met Hobbes.

Laten we daarom, in het raamwerk van deze eerste vier klassieke stellingnames, de beide tegengestelde gemeenschapsopvattingen vergelijken.

14.3 De tegengestelde gemeenschapsopvattingen

Welke denker lijkt de waarheid omtrent de aard van het samenleven het meest accuraat te omschrijven? Wij zullen *niet* elk der verenigingsvormen, zoals het gezin, de vriendschap, familie, wijk en (stad)staat uitvoerig kunnen vergelijken. We kunnen volstaan met het in zijn algemeenheid vergelijken van de beide gemeenschapsopvattingen als zodanig. Als we dan toch meer specifiek willen inzoomen op een bepaalde gemeenschapsvorm, dan kunnen we van naderbij kijken naar het gezin en de vriendschap. Dit zijn immers de meest instinctieve vormen, die mede daardoor een duidelijk existentieel licht kunnen werpen.

14.3.1 De klassieke en moderne samenleving

Het is duidelijk dat de klassieke denker de mens vanuit zijn sociale roeping probeert te begrijpen. Als men een volledig beeld van de mens wil, dan mag hij niet uit zijn (natuurlijke) gemeenschappen worden gesneden. Deze gemeenschappen, zo hebben we gezien, bestaan uit kwalitatief verschillende soorten mensen die in een meerstemmigheid een gezamenlijk doel en ideaal delen. Zij ontstaan van nature omdat zij noodzakelijk zijn om goed in de natuurlijke behoeften van de mens te kunnen voorzien.

In de klassieke visie zijn de gemeenschappen ook altijd betrokken op het natuurlijke Ideaal. In het licht van het Ideaal schieten zij echter altijd in meer of mindere mate tekort. Elk van die gemeenschappen, gezin, familie, vriendenkring, wijk, dorp, vereniging, instituut en stadstaat, dient te floreren om een optimale habitat te kunnen zijn.

In dit kader is het ook van belang om op te merken dat volgens de klassieke zienswijze mensen vooral oog hebben voor de plichten van anderen jegens hen. Zij hebben minder oog voor de verplichtingen die ze zelf dienen te volbrengen. Gaandeweg de juiste karakterontwikkeling leert de enkeling zulke blinde vlekken wegwerken. Elk van de gemeenschappen vormt ook de omgeving waarin de enkeling dit kan leren.

We hebben gezien dat voor Hobbes daarentegen de ware natuur van de mens aan het licht komt als wij hem losgesneden, geabstraheerd en geïsoleerd beschouwen. Dat de mens van nature atomair van aard is volgt uit de passie van het zich willen afzonderen van mensenmassa's en het gegeven dat mensen van nature bevangen zijn door zelfzuchtige, heerszuchtige en machtszuchtige harstochten. Allemaal trekken die antisociaal zijn. Het is ook zo dat iedere algemeenheid, en dus ook een gemeenschap, *niet* natuurlijk kan zijn en dus kunstmatig is. Daarom kunnen er *van nature* geen plichten bestaan jegens gemeenschappen. Iedere ge-

meenschapsvorm is in wezen een contractueel verband. Dit maakt ook dat de gemeenschapsverbanden volstrekt vorm- en doelvrij zijn. Dit is de reden dat iedere gemeenschapsvorm zuiver dat is wat het feitelijk en empirisch is. Gemeenschappen -wellicht is het zelfs beter om te spreken over maatschappen- zijn in deze constellatie dus van zuiver instrumentele waarde.⁸³⁵

Hoe nu te kiezen uit deze klassieke respectievelijk sociale gemeenschapsvoorstelling? Vanuit klassieke zijde kan gezegd worden dat Hobbes de primitieve antisociale neigingen goed heeft gezien, doch daarbij niet goed heeft ingezien dat de strevingen in de drie zijnslagen nog (hiërarchisch) ongeordend zijn. Ze vertonen in beginsel wanorde. Hierdoor botsen ook de zelfzuchtige sensitieve *cum* ruwe thumotische strevingen veelal met de meer sociale verlangens. Dit blijft zo in de mens, totdat de rede zich ontvouwt en het gezag verkrijgt om aan de hand van inzicht in de juiste hiërarchie van strevingen via de sociale karakterdeugden over het sensitieve te heersen.⁸³⁶

⁸³⁵ De klassieke onderscheidenlijk moderne sociale beeltenis die wij gedestilleerd hebben gelijkt enigszins op de welbekende dichotomie *Gemeinschaft und Gesellschaft* van Tönnies (Tönnies, *Gemeinschaft Und Gesellschaft*, Fues's Verlag, Leipzig, 1887). *Gemeinschaft* staat daarin voor een ideaaltype dat bestaat uit sociale banden die berusten op liefde, het organische, begrip, gewoonte, traditie, het heilige, religie en een gedeelde mores. Er heerst in essentie een eenheid in de pluraliteit. De *Gesellschaft* is het ideaaltype aan het andere uiteinde van de glijdende schaal en wordt gekenmerkt door een instrumentele blik op sociale verbanden. De blik van een atomair individu die zijn eigen belangen en voorkeuren wil dienen door gebruik te maken van anderen. Het sociale is hierin het best te begrijpen als een contract. Binnen deze mechanische en oppervlakkige eenheid heerst vooral pluralisme en diversiteit. Een scherpe afgrenzing van de eigen individuele sfeer is bepalend. In wezen blijven de leden ervan individuen. De door ons gedestilleerde beelden van het klassieke versus het moderne sociale beeld toont ook gelijkenissen met andere sociologische dichotomieën zoals die tussen het Rurale en Kosmopolitische, *Kultur und Zivilisation*, Maine's *status en contract*, Durkheim's *mechanische en organische solidariteit*, Becker's *sacrale en seculiere*. Zie in dit kader de inleiding tot de Engelse vertaling van Tönnies, *Community and Society*, translated by C.P. Loomis, Mockingbird Press, 2020, p. 1-31.

⁸³⁶ Hoe inconsistent en strijdig de strevingen in de mens in beginsel ook zijn, dit zegt niet veel over zijn gepolijste *telos*-natuur. Wij dienen door culturele vorming en vrije keuzes onze rede de koninklijke scepter in handen te verschaffen, zoals in deel I en II besproken. De thumotische en eierzuchtige strevingen in de mensenzien kunnen door deze opvoeding veredeld worden. Een edelmoedige man die zijn thumotische strevingen onder controle heeft, is goud waard voor zijn gemeenschap(pen). Hij is door zijn inzicht, verantwoordelijkheidsgevoel, moed en kracht goud waard bij de bescherming van zijn gezin, familie, vrienden, wijk, stad en land. Vanuit klassieke zijde zou bovendien nog ingebracht kunnen worden dat er een inconsistente is in het moderne verhaal. De thumotische strevingen worden als zodanig aangevallen vanwege de mogelijke gevaren en gewelddadigheden die daaraan kunnen ontspringen. De inconsistentie is dat de moderne egalitaire grondaanname ook gefundeerd is in dit thumotische deel van de ziel. Want het rechtstreekse en empirische argument om de mens als egalitair te bestempelen bleek eerder ontoereikend. Daardoor blijft enkel het pragmatisch egalitair argument dat de (moderne) mens geen vrede kan bereiken zonder de gelijkheid -zelfs indien mensen feitelijk ongelijk zijn- als basis voor de egalitaire conceptie. Met andere woorden, wat de moderne denker zegt is dat zij die minder begiftigd en voortreffelijk zijn, vanwege hun *trots* de kwaliteiten van hun beteren niet willen erkennen. Reden waarom in de klassieke opvatting een deel van de opvoeding erop gericht moet zijn de karakterdeugd van de rechtvaardigheid bij te brengen. De rechtvaardigheid houdt immers onder andere in dat wij onze beteren als zodanig dienen te erkennen. Uiteraard mogen wij daarbij, indien wij de aanleg daartoe bezitten, zelf ook de hoop koesteren ooit zo voortreffelijk te worden. Kortom, die hartstocht van de trots die wordt aangevallen door de moderne denker vormt het fundament van het moderne egalitaire bouwsel. Zou dit niet eigenlijk de rechtvaardigheid moeten zijn.

Bovendien kan vanuit klassieke zijde toegegeven worden dat wij mensen onszelf bij tijd en wijle inderdaad willen afzonderen. De mens heeft behoefte aan een balans tussen het afzonderen alsmede reflecteren enerzijds, en de sociale interactie en deelgenootschap, anderzijds. *Ergo*, dat wij bij tijd en wijle sociale afzondering zoeken, zelfs van sommige mensen vooral onbehagen ondervinden, impliceert geenszins dat wij over het algemeen geen behoefte hebben aan diepe connecties in gezin, familie, vriendenkring en wat dies meer zij.

In dit kader zou zijdens de klassieke positie nog tegengeworpen kunnen worden dat zich een ongerijmdheid voordoet in de gedachtegangen van de verlichtingsdenker. Een inconsistentie die vanuit het moderne beeld niet, doch vanuit het klassieke beeld te verklaren is. Zodra Hobbes loskomt van de eigen abstracte voorstelling van de natuurtoestand en hij deze natuurtoestand in meer historische trekken op het canvas aanbrengt, verdwijnen de abstracte atomaire individuen. Hij schildert dan een natuurlijke oorlogstoestand tussen grote gezinnen, families en clans. En dit is precies het aristotelische vertrekpunt in de *Politica*. De reden dat hobbesiaanse projecties tekortkomen in de (historische) werkelijkheid, is omdat de mens wezenlijk sociaal van aard is, kan worden tegengeworpen. Dit is de beste verklaring voor de contradictie tussen de natuurtoestand van atomaire individuen, onderscheidenlijk de feitelijke werkelijkheid van gezinnen, families en clans.

Zijdens Hobbes kan echter aangevoerd worden dat dit slechts een ogenschijnlijke contradictie betreft. Individuen tonen zich nimmer in de meest zuivere gedaante van hun natuur. Reden hiervoor is dat de Wil tot Macht van individuen, in samenhang met de min of meer egalitaire conditie, altijd al werkzaam is. Dit leidt altijd tot instrumentele betrekkingen en groepsvormingen als in gezin, familie en clan. Neemt niet weg dat we in onze verbeelding en conceptueel proberen te komen tot de meest zuivere aanblik van de menselijke natuur, die in zekere zin logisch-ontologisch voorafgaat aan deze historische betrekkingen. Er is welbeschouwd dus geen contradictie.

Vanuit de kant van Aristoteles kan weer ingebracht worden dat het probleem met het moderne standpunt ook is dat het haaks staat op de empirische en fenomenologische bevindingen omtrent het grote belang van waarachtige en diepgevoelde connecties met gezins- en familieleden alsmede vrienden, zoals in deel II is vastgesteld. Liefde is een doel in zichzelf. Eenzaamheid, het gevoel van ongeborgenheid en een gebrek aan oprecht gevoelde Liefde en connectie, is een van de meest verschromelende menselijke condities.

Dit is een fenomenologische observatie die tevens ondersteuning vindt in hedendaags empirisch onderzoek.⁸³⁷ Dergelijke studies bevestigen dat tijd doorbrengen

837 Rohrer, Richter, Brümmer, Wagner, & Schmukle, "Successfully striving for happiness: Socially engaged pursuits predict increases in life satisfaction", *Psychological Science*, (Vol. 29) no. 8, 2018, p. 1291-1298. Diener & Seligman, "Very Happy People", *Psychological Science*, 2002.

en binding zoeken met vrienden en familieleden van wezenlijk belang is voor het menselijk welzijn. Zelfs de meer oppervlakkige sociale interacties dragen hier veel aan bij.⁸³⁸ Die onderzoeken lijken zelfs uit te wijzen dat het ondersteunen van vrienden en dierbaren, dus de zelfopoffering, dienstbaarheid en verantwoordelijkheid, dermate veel betekenis geven aan het leven, dat het effect op het welzijn van de begunstiger aanzienlijk groter is dan het effect op dat van de begunstigde.⁸³⁹ Volgens deze studies leidt een gebrek aan betekenisvolle banden tot een leegte. Het gebrek aan vervulling ervan laat sporen na in lichaam en ziel. Het leidt aantoonbaar tot een gebrekkige gezondheid en een kortere levensverwachting.⁸⁴⁰ Het sociale verlangen in de mens is dus een reëel en onloochenbaar gegeven. Welzijn, sociabiliteit en gezondheid gaan hand in hand. Als Hobbes het Leven als de meest fundamentele waarde aanschouwt, dan dient hij, wil hij consistent zijn, de noodzakelijke middelen daartoe als zodanig te kwalificeren. Diepe connecties en sociale banden blijken dit te zijn. Dit pleit dus allemaal voor de klassieke zienswijze.

Laten we voor een beter zicht en een betere wegging van de gemeenschapsopvattingen nu specifiek inzoomen op het gezin alsmede de vriendschap.

14.3.2 Het gezin

Kunnen de uiteenlopende zienswijzen omtrent de waarde en betekenis van het gezin en de vriendschap ons nog meer duidelijkheid verschaffen omtrent welk van de sociale beelden te prefereren is?

De klassieke visie op het gezin houdt in dat de gemeenschap meer is dan elk zijner atomaire delen. Met de creatie van een gemeenschap ontstaat een *wij* dat nodig is en iets nieuws biedt. De verschillen tussen de delen, zoals bijvoorbeeld die tussen man en vrouw in het gezin, dienen gezien, gewaardeerd en vruchtbaar gemaakt te worden. De gedachte is dat daardoor elk der delen de eigen kwalitatieve voortreffelijkheden in de gemeenschap brengt zodat een kwalitatief hoger geheel ontstaat dan elk der delen op zichzelf.

Zo vormen man en vrouw de gemeenschap van het echtpaar. We hebben gezien dat een groot deel van het natuurlijke doel van deze gemeenschap gelegen is in de voortplanting. Het kind, dat ongelooflijk geliefd wordt door de ouders, versterkt vervolgens die liefdesband. Het kind beschikt echter nog onvoldoende over inzicht. Daarom dienen de ouders gezag te dragen. Het huishouden is idealiter

838 Stillman, Baumeister, Lambert, Crescioni, DeWall, & Fincham, "Alone and without purpose: Life loses meaning following social exclusion", *Journal of Experimental Social Psychology*, (Vol. 45) no. 4, 2009, p. 686–694.

839 Brown, S. L., Nesse, R. M., Vinokur, A. D., & Smith, D. M. (2003), "Providing social support may be more beneficial than receiving it: Results from a prospective study of mortality", *Psychological Science*, (Vol. 14) no. 4, 2003, p. 320–327.

840 <https://ourworldindata.org/social-relations-health-and-well-being>; Penninx, Van Tilburg, Kriegsman, Deeg, Boeke & van Eijk, "Effects of social support and personal coping resources on mortality in older age: The Longitudinal Aging Study Amsterdam", *American journal of epidemiology*, (Vol. 46) no. 6, 1997, p. 510–519; Holt-Lunstad, Smith, Baker, Harris & Stephenson, "Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review", *Perspectives on psychological science*, (Vol. 10) No. 2 (2015), p. 227–237.

een warme socialiseringsomgeving. Het is de sfeer waarin het kind leert om rekening te houden met anderen en de sociale deugden ontwikkelt.

In de moderne visie daarentegen heeft de huwelijksbetrekking geen natuurlijk doel of Ideaal. In principe is daarmee ook ruimte om homoseksuele verhoudingen als echtelijk te kwalificeren. Omdat de huwelijksgemeenschap niet betrokken is op een natuurlijk Ideaal/*telos* en zich in de realiteit vele vormen hiervan voordoen, dient voor een juiste descriptie van het huwelijk te worden gezocht naar de gemeenschappelijke deler. En dat is volgens de moderne denker het motief van de gerichtheid op het eigen voordeel van elk der deelgenoten. Elk van de relaties en betrekkingen in het gezin is zo bezien van instrumentele waarde. Er ontstaat niets dat boven de belangen van de enkelingen uitstijgt in kwaliteit en waarde. Als er dan een kind ontstaat in bepaalde huwelijksbetrekkingen dan is het ouderlijk gezag daarbij ook niet gestoeld op het idee van het superieure inzicht van de ouders, maar op macht. Hobbes belicht in dit kader dus niet het verantwoordelijkheidsgevoel alsmede de liefde als zijnde de banden die het gezin versterken.

14.3.3 De vriendschap

Evenzo als het gezin, dient ook de vriendschap als een zekere contractuele betrekking te worden beschouwd in de moderne conceptie. De vriendschapsrelatie is van zuiver instrumentele waarde.⁸⁴¹ Vrienden zijn gericht op hun eigenbelang. Over en weer verwacht men prestaties, plezier en genot.⁸⁴² Interessant is dat Aristoteles het met Hobbes eens is dat de meeste vriendschappen inderdaad gestoeld zijn op de gedachte van het netwerken en het plezier. Deze vormen belichamen volgens de klassieke visie echter niet de ware Vriendschap.

In de ideale Vriendschap zijn het element van het genot in elkaars gezelschap en dat van het wederzijds tot voordeel zijn eveneens inbegrepen, maar ze staan daarin in het teken van de deugd en voortreffelijkheid. Ware vrienden scheppen behagen in elkaars goede karakter en voortreffelijkheid. En hebben de ander daarom lief omwille van de persoon van de ander, niet omwille van een voordeel voor zichzelf. Ze leven ook oprecht mee. Dergelijke vriendschappen zijn zeer zeldzaam en vergen veel inspanning en aandacht. Aristoteles kwalificeert de vriendschap zoals Hobbes die schetst dus als een veel voorkomende doch kwalitatief gezien sterk afgewaterde vorm van de ware Vriendschap.

14.3.4 De staatsgemeenschap

Laten we ons licht ook nog kort schijnen over de uiteenlopende staats(gemeenschaps)concepties. Hetgeen Hobbes zegt over de gemeenschap als zodanig heeft in beginsel een bepaald waarheidsgehalte wanneer het de staatsgemeenschap betreft. Het is niet voor niets dat ook Aristoteles in de context van de minder instinctieve

⁸⁴¹ *Leviathan* X. 40

⁸⁴² Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic* IX. 17

gemeenschapsvormen, waaronder die van de stadstaat, het woord 'contract' laat vallen. In beginsel zijn de affecties voor de grotere verbanden minder warm en sterk.

De eendracht van een staatsgemeenschap, zo hebben we gezien, is volgens de klassieke visie afhankelijk van het delen van gemeenschappelijke waarden en de naleving van de (klassieke) rechtvaardigheid. Als men in een staatsgemeenschap een gemeenschappelijk ideaal tot uitdrukking ziet komen, dan wakkert dit de liefde aan voor de politieke gemeenschap.

Hoe meer men echter onderling verdeeld is over waarden en doelen, hoe minder de eendracht en liefde in de staatsgemeenschap is, en hoe meer de hobbesiaanse descriptie van de staatsgemeenschap aan accuraatheid wint. Individuen staan dan meer atomair in het leven en gevoelen dan meer de behoefte aan een sterke staat die hun veiligheid moet waarborgen. Dus hoe zwakker en killers de kleinere gemeenschappen zijn, hoe meer het hobbesiaanse sociale beeld klopt. Dit alles neemt echter niet weg dat het Ideaal van de gemeenschappen, waaronder die van de staatsgemeenschap, in de klassieke visie een andere is. Hoe meer het Ideaal van de (staats)gemeenschap -inclusief het klassieke natuurrecht- wordt gerealiseerd, hoe meer de aristotelische gemeenschapsopvatting dus aan herkenning wint in menselijke ervaringen.

14.4 Conclusie over de gemeenschapsopvattingen en de vier klassieke argumenten

De een spreekt over waardengemeenschappen die fungeren als een habitat waarin de intrinsiek waardevolle karaktervoortreffelijkheden ontwikkeld worden, terwijl de ander rept over instrumentele relaties waarin de Wil en de macht van Individuen zich kunnen manifesteren.

Ik stel een gedachtenexperiment voor. Stelt u zich voor dat u erachter komt dat al uw dierbare relaties in uw leven, die met uw echtgenoot, kinderen, kleinkinderen, ouders, broers, zussen, familie, vrienden en wat dies meer zij, een toneelspel blijken omdat iedereen die u liefhebt een betaalde acteur blijkt te zijn. Wat zou dit dan teweegbrengen? Zou u dan niet menen dat uw leven een leugen is? En dat u het allerbelangrijkste bent verloren?

Ik meen dat vanuit de klassieke visie terecht kan worden ingebracht dat Hobbes niet heeft begrepen dat wij, wij die zich in gemeenschappen bevinden, ons leven zouden opofferen voor onze dierbaren. Duidelijk is dan dat gemeenschappen en dierbaren onszelf in waarde (kunnen) overstijgen. Hierdoor is de aanschouwing van de gemeenschappen als louter machtsstructuren en machtsinstrumenten niet overtuigend. Ons *ik* wordt als het goed is in deze gemeenschappen opgenomen en opgeheven tot een *wij*. En dat *wij* vormt dan een waardevol en dierbaar aspect van het *ik*. De premissen van, en de conclusies vanuit, de zuiver machts-analytische methodiek rijmen dus simpelweg niet met de waarderingen van onze dierbare relaties en gemeenschappen.

Dit alles geldt ook voor de Vriendschap. Me dunkt dat beide denkers gelijk hebben dat de meeste vriendschappen leunen op plezier en of voordeel. Wij kunnen ons echter goed herkennen in wat Aristoteles schetst omtrent de ware Vriendschap. Een vriendschap waarin vooral het karakter van de ander wordt gewaardeerd. Waarin wij het beste van onszelf willen geven en ontwikkelen, ook omwille van die ander. De ander inspireert hiertoe. Vrienden delen graag tijd, idealen, lief en leed. Kortom, de ware Vriendschap is een verhouding waarin waarlijk een *wij*, een waardengemeenschap bestaat. Dit is de Vriendschap die eenieder zich wenst, ook al is deze niet voor iedereen haalbaar en zijn zulke vriendschappen zeldzaam. Aristoteles raakt met zijn beschrijving van de ware Vriendschap een snaar die er mede voor zorgt dat wij zijn gelijk inzien en erkennen.

De gemeenschappen zijn dus niet louter en altijd machtsinstrumenten waarmee wij onze eigen passies dienen. Ze zijn dat niet als zodanig. De gemeenschappen zijn volgens onze ervaringen, of het nu de huwelijk-, de ouder-kind-, de vriendschaps- of de politieke gemeenschap betreft, inderdaad betrokken op een Ideaal. Een Ideaal waarin wij participeren. Een Ideaal waarvan de Rechtvaardigheid en Liefde onderdeel zijn. Hoe meer wij dit Ideaal realiseren, hoe meer de bestaande gemeenschap een echte waardengemeenschap is en hoe verder deze staat van de hobbesiaanse gemeenschapsopvatting.

Het is in dit kader ook juist dat pas in de (stad)staatsgemeenschap alles in huis is om de hogere toppen van het geestelijke Ideaal ten volste te verwezenlijken. Zo bezien vinden de lichamelijke en geestelijke behoeftes die zich vanuit de enkeling voordoen, inderdaad pas hun vervulling in de staatsgemeenschap. Het voorgaande bekrachtigt het klassieke argument van de passies, de deel-geheel relatie, de zelfredzaamheid en dat van de vervolmaking.

Hiermee is ook de verklaring van de moderne denker voor de contradictie tussen de natuurtoestand als een aangelegenheid van atomaire individuen, respectievelijk gezinnen, clans, gemeenschappen niet langer houdbaar. Dit blijkt een reële incoherentie te zijn die bij nader inzien verklaard wordt vanuit het klassieke beeld. Want volgens deze is de mens van nature simpelweg sociaal gestemd en bestemd. Hierdoor valt hij historisch altijd te observeren in gemeenschappen.

Ergo, vanuit de vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en de eerste vier klassieke argumenten vinden we een verdere sterke aanwijzing dat de Vorm van de mens sociaal van aard is. We dienen echter nog het laatste van de vijf klassieke stellingnames te beoordelen en daarna nog de natuurrechtelijke denkbeelden te vergelijken om een eindoordeel te kunnen geven.

14.5 Het argument vanuit het taalvermogen

14.5.1 De uiteenlopende zienswijzen aangaande het taalvermogen

Het vijfde en tevens laatste rechtstreekse argument van de klassieke denker betreft een vermogen van de rationele zielslaag. Dat van het taalvermogen om precies te zijn. Het argument komt er kortgezegd op neer dat de gave des woords het mogelijk maakt (complex en genuanceerd) te denken en te spreken.

Een andere observatie van Aristoteles is dat een politieke gemeenschap ontstaat door te spreken en delibereren over de hoogste waarden en doelen. Zo wordt door middel van de taal eenzelfde gezindheid ontwikkeld omtrent wat (van nature) goed, rechtvaardig en nastrevenswaardig is. De taal maakt door een fijnzinnigere articulatie van de gemeenschappelijke waarden een hechtere en hooggestemdere gemeenschap mogelijk. Daarom is het enige wezen dat over de taal en het denken beschikt, de mens, bij uitstek *het* politieke wezen.

Het moderne contra-argument is dat juist de taal vanwege het aanwakkeren van discussie tot veel onenigheid leidt. De taal is hierbij niet alleen een instrument van het menselijk ego. Het blaast dit ego verder op. Door de taal ontstaan immers allerhande manieren om zich tekortgedaan en beledigd te voelen. *Ergo*, het talige wezen, de mens, is bij uitstek een *asociaal* wezen.

De beschouwingen van de beide denkers lopen niet op alle punten uiteen. Volgens beide is de taal een dienstmaagd van de sociale doelen. De taal en de rede maken volgens beide het gemeenschapsleven mogelijk. Zo beargumenteert Hobbes dat een vreedzame toestand alleen door taal en rede bereikt kan worden.⁸⁴³ Het is dus niet zo dat Hobbes het taal- en redevermogen enkel asociale eigenschappen toedicht. Het grote verschil is vooral dat het taalvermogen volgens de één een natuurlijk vermogen betreft dat gekoppeld is aan een geestelijk-sociaal *telos*. En de ander het als een volstrekt kunstmatig en instrumenteel vermogen ziet waarmee de zelfzuchtige passies -eerst op primitieve wijze en later meer verfijnd- gediend worden.

De taal, zo hebben we gezien, is voor Hobbes geen natuurlijk vermogen. Voor hem wordt de natuur van iets bepaald door de passies en vermogens die er vanaf het begin eigen aan zijn. Kortom, wat de *kunstmatige* taal en de rede ook doen, dit is volstrekt irrelevant voor de vraag naar de *natuur* van de mens.

Bovendien is de taal volgens hem uiteindelijk een willoos instrument van de passies. Het argument van de verdeeldheid vanuit de taal dient dus eigenlijk op het fundamentele niveau van de passies te worden gevoerd. In wezen herhaalt Hobbes hier het eerdere argument der hartstochten. Ten aanzien van dat argument zijn wij echter bereids tot de conclusie gekomen dat de klassieke zienswijze meer overtuigingskracht bezit.

⁸⁴³ Hobbes, *Leviathan* XVII. 87

Maar wat als Hobbes zijn taalobservaties wel had kunnen doen passen in zijn algemene denkkaders? Dan had hij naar mijn inzicht beslist ook een terecht punt. De taal is immers vaak een instrument van bedrog en zaait ook ontegenzeggelijk veel verdeeldheid. Dit ontkent de klassieke denker echter niet. Want ook dit inzicht is opgenomen in de klassieke zienswijze. De taligheid kan zowel aangewend worden voor het (grotere) kwaad als voor het goede. Alleen met de aanwending voor het goede is er echter sprake van zelfverwerkelijking.

De taal is het noodzakelijke middel om tot een gezamenlijke articulatie te komen van geestelijke waarden en doelen als de Rechtvaardigheid. Zodoende is het dus ook de onvermijdelijke brug naar het voortreffelijk samenleven. Uiteindelijk is het de visie op de passies en de (mens)Vorm die beslissend is in wat de taal wezenlijk is. Vanuit de voorgaande navorsing in het kader van de hartstochten en hetgeen uit deel I en II is gebleken, bevinden wij ons op dit punt nog steeds aan klassieke zijde.

14.5.2 Het indirecte argument vanuit de taal

Een rechtstreekse botsing tussen de taalvisies van de beide denkers leert ons dat de klassieke zienswijze overeind blijft. Op een indirecte wijze lijken er evenwel nog nadere argumenten ontleend te kunnen worden aan dit onderzoek. Wat ik hiermee bedoel te zeggen is dat indien één der denkers op een ongerijmdheid te betrappen valt ten aanzien van de taal, en de andere denker deze ongerijmdheid, inconsistentie of beperktheid vanuit een wijder begrip kan verklaren, dan vormt dit een bijkomende aanwijzing dat de laatste een vollediger beeld van de werkelijkheid heeft.

De vraag die dan vanuit klassieke zijde opgeworpen kan worden, is, indien de natuurtoestand er een is van atomaire individuen, die door hun oneindige begeertes interactie hebben met elkander op de voet van oorlog, en zij bovendien alleen uit deze oorlog kunnen geraken doordat hun rede inzicht verwerft in de vredesprincipes, en de rede zodoende een sociaal contract voorschrijft; hoe kan het dan dat er überhaupt een door en door sociaal verschijnsel als het taalvermogen is in deze geheel atomair verbeelde natuurtoestand? Want de taal kan toch alleen ontwikkeld worden in een sociale setting? Het wordt niet ontwikkeld op een onbewoond eiland en evenmin in een toestand waarin iedereen met iedereen voortdurend oorlog voert. Een atomair individu op zichzelf kan toch geen taal ontwikkelen? Hij heeft daar de drijfveren evenmin voor, laat staan de kunde?

De natuurtoestandsvoorstelling herbergt dus impliciet (weer) een contradictie. Enerzijds wordt uitdrukkelijk beweerd dat de mens een atomair individu is, anderzijds wordt in de aanschouwing reeds verondersteld dat hij het door en door sociale verschijnsel van de taal bezit. Hier veronderstelt het hobbesiaanse denkbeeld stilzwijgend dus de tegengestelde propositie. De propositie dat de mens in beginsel en van nature sociaal betrokken is en daardoor de taal heeft ontwikkeld.

Deze voorgaande inconsistentie lijkt nog verdere scheuren te veroorzaken in het beeld van de hobbesiaanse natuurtoestand. Er ligt hierdoor namelijk vanaf het eerste begin een bom onder het gedachte-experiment. In deze verbeelding maakt de taal immers het complexere, abstractere en toekomstgerichtere denken mogelijk. Hobbes noemt dit de rede. Daarmee zorgt de rede ook voor de mogelijkheid om meer dingen voor te stellen en te begeren. De rede breidt zodoende de simpele en daarmee eindige dierlijke en natuurlijke verlangens op kunstmatige wijze uit tot het oneindige. Met het kunstmatig vergroten van de begeertes tot in het oneindige worden de middelen schaars. Dus ontstaat een oorlog van allen tegen allen in de verbeelde natuurtoestand.

Er doen zich hierdoor een aantal ongerijmdheden voor. Ten eerste blijkt hieruit, als gezegd, dat het gedachtenexperiment dat duidelijk moet maken dat de mens een *einzelgänger* is, veronderstelt dat het sociale voorafgaat aan de *einzelgänger*. Immers de oorlog van allen tegen allen veronderstelt reeds de werking van de (kunstmatige) taal/rede die door de denkvoorstellingen de begeertes tot het oneindige opkloppen.

Ten tweede, het fundamentele onderscheid dat Hobbes maakt in zijn denken tussen het kunstmatige, onderscheidenlijk het natuurlijke, lijkt door hemzelf vanaf het begin al ondermijnd te worden. Wij hebben immers gezien dat de rede, die volgens de verlichtingsdenker een kunstmatig vermogen is, aan de wieg staat van de schaarste die leidt tot een “natuurlijke” oorlog van allen tegen allen. Dus staat dit *kunstmatige* vermogen aan de wieg van wat ons het zuiver *natuurlijke* aanschouwelijk moet maken. Indien de natuurtoestand -dat ons de zuivere natuur moet tonen- echter zelf als basis al het kunstmatige veronderstelt, dan is het onderscheid tussen het kunstmatige en natuurlijke van meet af aan onzuiver. Dit gegeven ondergraaft vervolgens het gehele doel van het gedachte-experiment, het helder onderscheiden van wat natuurlijk en kunstmatig is. En daarmee van het gehele *Leviathan* bouwsel dat Hobbes op de menselijke natuur -zoals die uit dit gedachtenexperiment voortvloeit- gefundeerd heeft.

De verklaring voor deze zelf-ondermijnende contradicties in de moderne verbeelding is het klassieke uitgangspunt dat de mens fundamenteel sociaal van aard is. En dat de rede en de taal tot zijn natuurlijke vermogens behoren. Natuurlijke vermogens die zich in zijn sociaal zijn uitkristalliseren. Kennelijk zijn deze rationeel-sociale aspecten aan de mens zo fundamenteel en onontkoombaar dat zelfs het gedachtenexperiment dat het tegendeel wil bewijzen deze ongewild veronderstelt. Ook hier hebben we een sterke aanwijzing dat de klassieke visie op de sociale conditie de juiste is.

Dus, zowel uit de rechtstreekse vergelijking van de beide visies op de taal, als uit de fundamentele contradicties in de hobbesiaanse ideeën hieromtrent, die bovendien verklaard worden vanuit de klassieke zienswijze, concluderen we dat de klassieke visie overtuigender is.

14.6 De tegengestelde natuurrechtsopvattingen

Ons rest nog enkel een vergelijking van de sociale bindmiddelen. We hebben eerder gezien dat dit volgens de klassieke denkkaders de (politieke) Liefde/Vriendschap en de Rechtvaardigheid zijn. Hobbes daarentegen zegt weinig over de Liefde, anders dan dat de *natuurwetten* een uitdrukking zijn van de naastenliefde en de gulden regel. Bovendien hebben wij kunnen ontwaren dat Aristoteles vooral ten aanzien van de minder instinctieve gemeenschapsvormen meent dat de Liefde groeit naar mate de Rechtvaardigheid gerealiseerd wordt. Wij zullen ons daarom vooral concentreren op het voegmiddel van de natuurlijke rechtvaardigheid, oftewel het natuurrecht annex de natuurwet. De Liefde hebben wij bovendien in zekere zin al hiervoor besproken in de vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en het argument vanuit de passies.

Ten aanzien van het natuurrecht zijn beide denkers tot op het bot verdeeld. Uiteraard hangen hun tegengestelde zienswijzen samen met hun uiteenlopende mens- en gemeenschapsbeelden. De voorgaande argumenten die het klassieke of moderne sociale mensbeeld moeten stutten, ondersteunen dus ook het corresponderende natuurrechtidee.

De natuurlijke rechtvaardigheid, oftewel het natuurrecht, is volgens de klassieke visie het primaire bindmiddel in de ruimere gemeenschappen. Of mensen de natuurrechtelijke principes inzien of niet, en deze weten te realiseren of niet, doet niets af aan hun ethische geldingskracht en eendracht-creërend vermogen. De natuurrechtelijke principes vragen om verwezenlijking in de ziel(slagen) van de enkeling, in het huwelijk, de familie, de vriendschap, de wijk, de instituten en uiteraard in de politieke gemeenschap. Zo kan een gepaste graad van orde, eendracht, en harmonie in ziel en gemeenschappen worden gerealiseerd.

Deze universele natuurrechtelijke principes bestaan volgens de klassieke visie uit drie pijlers. Het zijn (1) de morele *deugdprincipes* zoals de moed, matigheid, rechtvaardigheid, gulheid, geduld, hoffelijkheid, waarachtigheid, gevatheid, bescheidenheid, gepaste ambitie, grootzieligheid en grootsheid. De tweede pijler bestaat uit (2) het beginsel dat zonder aanzien des persoons contracten nagekomen dienen te worden, oftewel de *commutatieve rechtvaardigheid*. De derde pijler is (3) het beginsel dat goeden en kwaden naar verdienste verdeeld moeten worden, oftewel de *distributieve rechtvaardigheid*. Een gemeenschap waarin deze drie natuurrechtelijke pijlers missen, waarin men (I) dus onredelijk en asociaal handelt, (II) stelselmatig afspraken en overeenkomsten niet nakomt, (III) dingen niet op rechtvaardige wijze verdeelt, onrecht niet bestraft, valt vanzelf uit elkaar.

Voor Hobbes staat het natuurrecht niet voor universele moreel bindende principes. Hij stelt het natuurrecht gelijk aan het ethische vacuüm. Bij dit concept van het moderne natuurrecht staan de vrijheidsrechten van gelijke individuen op de voorgrond. Alleen individuen kunnen onderling beslissen concessies te doen. Die egalitaire concessies, hebben we gezien, zijn de natuurwetten.

De moderne *natuurwet* bestaat uit (I) de zelfopgelegde sociale deugdprincipes die het samenleven mogelijk (moeten) maken. Mede hierdoor zijn de hobbesiaanse natuurwetten en deugden sterk egalitair van karakter. De natuurwetten zijn de principes van de vrede, zoals de vredelievendheid, aanvaarding van gelijke vrijheid, commutatieve rechtvaardigheid, dankbaarheid, inschikkelijkheid, vergevingsgezindheid, toekomstgerichtheid, het niet minachten, egalitair-lievendheid, bescheidenheid, billijkheid, het verbod tot eigenrichting en dergelijke. Hieronder vallen dus ook (II) de commutatieve rechtvaardigheid en (III) de distributieve rechtvaardigheid (billijkheid). Tot zoverre de parallellen tussen de pijlers van de moderne natuurwet en het klassieke natuurrecht.

De moderne natuurwetten, oftewel morele deugdprincipes, zijn echter anders dan de klassieke pendanten niet waardevol in zichzelf. De vervulling van die deugdwaarden zorgt evenmin voor een vervulling van het menszijn. Het zijn louter instrumentele afspraken die het individu in zijn doen en laten betugelen om de *second best option* van de vrede te kunnen realiseren.

Verschillende soorten (polis)gemeenschappen/regimes, culturen zouden wij tegenwoordig zeggen, hebben bovendien een eigen visie op wat recht en onrecht is. Er heersen in die constellaties verschillende concepties van rationaliteit en rechtvaardigheid. In de democratie heersen bijvoorbeeld de hartstocht voor de Vrijheid en Gelijkheid. En dit op zulk een bepalende wijze dat zij, aldus de klassieke denker, het zicht op wat waarlijk redelijk, goed en rechtvaardig is vertroebelen.

Dit is een verwijt dat vanuit klassieke zijde jegens Hobbes gemaakt kan worden. Want de hobbesiaanse visie kan weliswaar de structuur van drie verschillende regimes aannemen (monarchie, aristocratie en democratie), maar heeft daarbij altijd een kwantitatief democratisch -modern natuurwettelijk- fundament. Het steunt immers op de beginselen van de Vrijheid, Gelijkheid en op dat van het Individu. Aristoteles zou dus terecht kunnen gewagen dat het mens-en-maatschappijbeeld dat de verlichtingsdenker schetst slechts een bijzondere ondersoort is van de algemene democratische conceptie van de rationaliteit en rechtvaardigheid, waarin hiërarchieën en verdienste naar competentie onvoldoende gewaardeerd worden.

Zo komen we vanzelf over de natuurrechtelijke pijler van de distributieve rechtvaardigheid te spreken. Dit is het principe dat naar verdienste het gelijke aan gelijken en het ongelijke aan ongelijken dient te worden gegeven. De 17e-eeuwse denker schaaft dit beginsel onder de noemer van de billijkheid, hebben we gezien.⁸⁴⁴ Dit beginsel behelst in elk geval ook het principe dat onschuldigen niet gestraft mogen worden. Hierover zo dadelijk meer.

⁸⁴⁴ Waarmee dus ook het begrip der billijkheid uit het semantische veld van de rechtvaardigheid wordt verwijderd en een andere lading krijgt. Bij Aristoteles en de traditie stond de billijkheid nog voor de deugd en rechtvaardigheidsvorm die het mogelijk maakt om vanuit de geest der wet in specifieke gevallen de letter te voorzien van de nodige correctie. Bij de moderne denker is dit in zekere zin -doch op onduidelijke wijze- ook het geval.

De (klassieke) distributieve rechtvaardigheid lijkt dus niet alleen een andere naam te hebben verkregen, maar is verengd qua toepassing. De (klassieke) distributieve rechtvaardigheid berust op de gedachte dat men beloond dient te worden naar evenredigheid van verdienste. Voortreffelijkheid, kwaliteit en competentie zijn daarin leidend. Dit criterium van de evenredigheid naar verdienste ademt voor Hobbes echter te veel de geest van het aristocratische ethos.⁸⁴⁵

Menselijk heil is volgens de 17e-eeuwse denker niet te verwachten vanuit het aanleggen van hiërarchieën en het maken van aanspraak op proportionele beloningen op grond van verdienste en voortreffelijkheid. Dit criterium van de verdienste staat daarom haaks op de fundamentele waarde van de moderne constellatie. De waarde van de autonomie en individuele willekeur als uitgedrukt in de vrijheidssfeer die in het moderne landschap gereserveerd is onder de noemer van de commutatieve rechtvaardigheid en de individuele vrijheden. De waarde die dus maakt dat het individu zelf moet kunnen bepalen wat dient te gebeuren als iets tot zijn macht behoort.

Wij hebben met het voorgaande de beide natuurrechtsopvattingen tegenover elkaar geplaatst. Dezelfde inzichten vanuit de voorgaande vergelijking van de gemeenschapsopvattingen en de vijf klassieke argumenten stuwen ons, zoals verwacht, ook hier in de richting van de klassieke visie. Bovendien zijn wij in deel I en II al overtuigd geraakt van de Vorm van de mens en de intrinsiek waardevolle zielswaarden die betekenis en vervulling geven aan ons menszijn. We hebben hiervoor ook gezien dat gemeenschappen wezenlijk zijn voor een goed leven. De principes die onze gemeenschappen in stand houden, de principes van het klassieke natuurrecht, zijn logischerwijs ook onderdeel van ons wezen. De klassieke natuurrechtsopvatting is derhalve de meer overtuigende.

Tegelijkertijd kleeft er voor ons modernen terecht iets waardevols aan de autonomie. De gedachte dat een enkeling de persoonlijke vrijheidssfeer dient te hebben om op zoek te gaan naar de Waarheid, wars van sturende en beperkende invloeden vanuit de gemeenschappen. Een grootheid als Socrates, die door een kritische zoektocht naar de waarheid ter dood is gebracht door zijn Atheense gemeenschap, maakt dit voor ons duidelijk. Een zekere tolerantie dient in de gemeenschappen, en in het bijzonder de staatsgemeenschap, te worden betracht voor deze sfeer van vrijheid. In dit beginsel van de autonomie lijkt de moderne denker iets te pakken te hebben dat nog duidelijk verdisconteerd dient te worden in de klassieke natuurrechts- en gemeenschapsopvatting. Zelfs als het vanwege het belang van de eensgezindheid omtrent de betekenis van de klassieke karakterdeugden niet dezelfde ruimte kan innemen als in het moderne landschap. Dit gezegd hebbende, blijkt de klassieke natuurrechtsopvatting waarin de deugdprincipes intrinsiek waardevol zijn, voor ons overtuigend.

⁸⁴⁵ "Tot hiertoe heb ik de aard van de mens behandeld (wiens trots en andere hartstochten hem dwongen zich te onderwerpen aan het staatsbestuur) en de grote macht van zijn heerser, die ik vergeleek met de Leviathan...hij is de koning van alle trotse dieren." Hobbes, *Leviathan* XXVIII. 166.

14.7 De drie ongerijmdheden in de hobbesiaanse natuurwetsopvatting

Ook bij het vergelijken van de natuurrechtelijke ideeën doen zich ongerijmdheden voor in de moderne visie die de overtuigingskracht van de klassieke visie versterken. Aan het einde van het vorige hoofdstuk over de hobbesiaanse denkbeelden zijn al twee ideeën aan bod gekomen die om een nadere bespreking vragen. Dit omdat zij op het eerste oog de verdenking van inconsistentie op de hals hebben gehaald. Ik doel dan ten eerste op de vraag naar de eventuele gebondenheid van de soeverein aan de natuurwetten. Een gedachte die haaks lijkt te staan op de fundamentele hobbesiaanse bewering dat de natuur een ethisch vacuüm is. Ten tweede is er een moeilijkheid met de term *natuurwetten*. Want als er wetten van nature bestaan, dan impliceert dit volgens de hobbesiaanse logica ook dat er van nature *plichten* bestaan. Dit staat eveneens haaks op hetzelfde hobbesiaanse uitgangspunt. Daarnaast wil ik nog een derde onderwerp aansnijden. Het heeft te maken met de hobbesiaanse conceptie van de billijkheid. De verlichtingsdenker proclameert immers met een blijkbaar doorvoelde zekerheid dat onschuldigen niet gestraft mogen worden. Is deze morele bewering echter houdbaar binnen zijn denkkaders? Het verdere onderzoek naar deze drie mogelijke ongerijmdheden entameren we met het vraagstuk naar de (I) nomenclatuur, daarna volgen achter-eenvolgens (II) het thema van de billijkheid, onderscheidenlijk (III) dat van de gebondenheid van de soeverein.

14.7.1 Natuurwetten of cultuurwetten?

We signaleerden eerder al dat indien er geldende *natuurwetten* zijn in de natuurtoestand, dit met zich meebrengt dat er ook corresponderende *natuurplichten* zijn. Want 'wet' en 'plicht' zijn synoniem, zo heeft Hobbes ons uitgelegd. Hoe kunnen in de hobbesiaanse horizon nochtans natuurlijke plichten bestaan tegelijk met absolute (ethische) natuurlijke vrijheden? Dit gegeven leidt toch tot een schending van het non-contradictiebeginsel.

Hoe dienen wij deze contradictie te begrijpen? Het lijkt erop dat de term 'natuurwet' simpelweg misleidend is. De natuur is voor de moderne denker immers waardenvrij en staat voor absolute (morele) vrijheid. Hobbes had de *natuurwetten* dan ook *consensuswetten*, *menswetten* of *cultuur-vredeswetten* moeten noemen. Want ze worden ingezien door de rede -gegeven de egalitaire conditie- als de weg naar de *second best option* van de kunstmatige vrede.⁸⁴⁶

⁸⁴⁶ Ondanks de ongerijmdheid valt de misleidende nomenclatuur enigszins te begrijpen. Ten eerste vertonen de 19 hobbesiaanse natuurwetten inhoudelijk en in functie enige gelijkenis met de traditionele natuurrechtelijke principes. Zo wordt een zekere historische continuïteit aan het licht gebracht. Het betreffen sociale principes die het harmonieus samenleven moeten bevorderen. Ook al zijn ze in de moderne optiek slechts instrumenteel van waarde en egalitair van karakter. Ten tweede, inzicht in deze instrumentele vredesregels doen zich volgens de hobbesiaanse voorstelling voor aan het individu terwijl hij zich nog in de *natuurtoestand* bevindt. Een derde reden is er in gelegen dat het verlangen naar vrede voortvloeit uit de meest krachtige *natuurlijke* passie. Die van de angst voor de dood en de lust voor het Leven.

De vraag naar de ongepaste nomenclatuur brengt ons bij het volgende probleem. Dienen de inzichten en verlangens naar vrede in de gerijpte fase van de natuurtoestand niet in vollere zin als natuurlijk te worden gekwalificeerd? Meer nog dan de tirannieke passies in de beginfase? De eigenschappen die leiden tot oorlog, zoals onrechtvaardigheid, ondankbaarheid, hoogmoed, onbillijkheid, vooringenomenheid zijn immers nimmer bevorderlijk voor het goed samenleven.⁸⁴⁷ De tegengestelde principes, de morele deugden, zijn dit overal en altijd.⁸⁴⁸ Bewijst het feit dat mensen altijd samen moeten leven om het goed te hebben, in samenhang met het gegeven dat hierbij altijd de natuurwettelijke principes nodig zijn, niet dat die natuurwetten geen kunstmatige *uitvinding* zijn, doch geestelijke principes zijn die in de natuur van de Mens besloten liggen?

Vanuit de klassieke observaties rijst de vraag of Hobbes de epistemologie niet heeft verward met ontologie. Inzichten die later zijn in de orde van het kennen (*ordo cognoscendi*) zijn immers eerder in de orde van het Zijn (*ordo essendi*). Het feit dat we later inzien dat wij gegeven de natuurlijke conditie vrede na dienen te streven om goed te kunnen leven, verandert toch niets aan het feit dat de vredesweg in beginsel al besloten lag in de menselijke (zijns)conditie. Oftewel, dient Hobbes de rijpere inzichten vanuit de latere fase van de natuurtoestand niet terug te vouwen op de bevindingen vanuit de primitieve beginfase? Zijn de natuurwetten *ontologisch* dus niet een *first best option*, ook al leren we ze epistemologisch pas als *second best option* kennen? Het antwoord van Hobbes is duidelijk een 'neen'. We raken hier aan de waterscheiding tussen de verlichtingsdenker en onszelf. Hij erkent geen natuurlijke doelen (*telè*). De blinde *causa efficiens* is voor hem natuur. De redenen die maken dat wij hem op dit mechanisch-ateleologische punt niet volgen zijn uiteengezet in deel II. In onze visie heeft de verlichtingsdenker de epistemologie dus verward met ontologie.

Gebleden is elk geval dat de hobbesiaanse nomenclatuur misleidend is. Dit helpt niet om de moderne visie te omarmen, beslist niet nu wij sterk in de klassieke richting zijn meegenomen.

14.7.2 Is de billijkheid mogelijk binnen hobbesiaanse kaders?

In de *Leviathan* brengt de verlichtingsdenker ook het volgende te berde:

*"Het opleggen van straffen, groot of klein, aan onschuldige onderdanen is in strijd met de natuurwet. ...en uit het straffen van onschuldigen kan voor de staat niets goeds volgen... En...de natuurwet (gebiedt: HK) rechtvaardigheid, dat wil zeggen een billijke toepassing van het recht. Bij het straffen van onschuldigen wordt deze regel niet gehandhaafd."*⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ Hobbes, *Leviathan* XXVI, 143

⁸⁴⁸ Hobbes, *Leviathan* XV, 79, XXVI, 148

⁸⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, XXVIII. 165

Waar het ons nu om te doen is, is de aard van het beginsel van de billijkheid zelf. Het principe dat gelijken het gelijke dienen te verkrijgen en onschuldigen niet gestraft mogen worden. Uiteraard onderschrijven wij deze apodictische morele intuïtie van de rechtvaardigheid. Het heeft er echter alle schijn van dat Hobbes zichzelf hiermede tegenspreekt. Het lijkt er namelijk op dat hij geen ruimte heeft in zijn natuur(wets)opvatting voor zulke onvoorwaardelijke principes. We hebben immers gezien dat alle natuurwetten/deugden een *second best option* zijn. En dus slechts van instrumentele waarde zijn. De billijkheid/distributieve rechtvaardigheid kan daarmee voor hem alleen een voorwaardelijk principe zijn. Het hierboven door Hobbes als absoluut en onvoorwaardelijk aangehaalde principe dat onschuldigen niet bestraft mogen worden, wordt dus niet gedragen door zijn eigen natuur-, moraal- en ontologieopvatting.

Het klassieke verwijt dat aan latere utilitaristen is gemaakt is hier van toepassing op hun aartsvader. Stelt u zich de situatie voor dat de vrede en orde van het gemenebest gebaat is bij het aanwijzen van een zondebok. Bijvoorbeeld omdat de dader niet gevonden kan worden, terwijl de spanningen in de samenleving tot een burgeroorlog dreigen op te lopen. En stelt u zich voor dat het aanwijzen van een zondebok de spanningen kan wegnemen en zo een burgeroorlog kan voorkomen. In de hobbesiaanse logica moet de rationele soeverein altijd voor deze onbillijke optie gaan, want zo behoudt hij zijn macht en waarborgt hij de vrede en veiligheid.⁸⁵⁰

Retorisch is het dus sterk om te zeggen, zoals Hobbes doet, dat het bestraffen van onschuldigen nimmer iets goeds met zich kan brengen voor de staat, maar dit is niet vol te houden. Want goed is van nature en voor de soeverein wat voordelig en nuttig is vanuit het eigenbelang. Of de verlichtingsdenker zich hiermee moedwillig tegenspreekt om zand in de ogen te strooien van bepaalde lezers is niet met zekerheid te zeggen. Het lijkt echter niet onredelijk om te menen dat bij iemand van dit kaliber zulk een flagrante tegenspraak bewust moet zijn geweest.

Enfin, dat Hobbes zichzelf tegenspreekt vormt voor ons op zich geen reden om de moderne visie terzijde te schuiven. Een reden om dit wel te doen is dat de moderne visie, als gezegd, geen ruimte biedt voor onvoorwaardelijke morele principes, terwijl wij overtuigd zijn dat zulke principes bestaan.

850 We stuiten op een verwijt dat de filosoof Kant later ook geuit heeft jegens de utilitaristen. Het verwijt lijkt echter van toepassing te zijn op alle moraaltheorieën van de Verlichting welke de ethiek op empirische passies hebben willen gronden. Kant en Aristoteles staan dus op één lijn wat betreft de onvoorwaardelijkheid van bepaalde ethische prescripties. Het verschil is nochtans dat Kant het moderne principe lijkt te volgen waarin alle ethische prescripties een egalitair, dus algemeen en universeel, karakter moeten hebben. Individuen zijn allen doelen op zich, stelt hij. Het zijn allemaal als het ware gelijke goden. Iets dat gelet op de waarde van de hiërarchie in het klassieke denken absoluut niet waar kan zijn. Hoe voortreffelijker een mens is, hoe hoger men staat op de hiërarchische ladder der waardigheid en hoe strikter en veeleisender de eisen vanuit de moraliteit gelden. Alsmede hoe enger de ruimte voor de willekeur wordt. Daarnaast bestaan er in de klassieke constellatie naast sterke waarden die eenieder verbinden, zoals besproken, ook hoge waarden die niet algemeen en eenieder verbindend zijn. Die men niet kan afdwingen, doch welke bij realisatie edelheid en grootsheid uitdrukken.

14.7.3 De soeverein en de natuurwetten

Aan het einde van het voorgaande hoofdstuk hebben we vastgesteld dat de letterlijke lezing van Hobbes ons noopt tot het aannemen van drie ontische sferen. Hij beantwoordt de grote vraag naar het Zijn door, in de letterlijk lezing, te verwijzen naar drie (materiële) zijnsferen. Die van (a) de almachtige en te vrezen **God**, die de fysieke natuur(wetten) maakt en de ethische natuurwetten beveelt. (b) De sfeer van de **Natuur** bestaande uit materiële dingen in blinde beweging die een ethisch vacuüm vormen. En (c) de door de blinde natuurlijke passies gedreven **Mens** die zijn cultuur vormgeeft met het oog op de *second best option*.

Als we nu evenwel uitzoomen om een totaalbeeld te verkrijgen, dan wordt inzichtelijk dat de verschillende claims vanuit de ontische sferen onderling onverenigbaar zijn. De tegenstellingen doen zich vooral gevoelen tussen de natuurlijke sfeer, onderscheidenlijk de goddelijke. Spanningen tussen deze twee manifesteren zich vervolgens ook in de derde sfeer, de mens- en gemeenschapsopvatting. Desalniettemin moet een geïntegreerd beeld van de ontische sferen zonder tegenspraak weergegeven kunnen worden, wil de hobbesiaanse zienswijze een optie zijn.

Om de onverenigbare claims duidelijk te maken haal ik hier (nogmaals) bepaalde passages uit de *Leviathan* aan. Zo oppert Hobbes vanuit de dominante sfeer van de natuur dat de mens -en dus ook de soeverein- moreel gezien absoluut vrij is:

*"Er rust op niemand een verplichting die niet is ontstaan door een van zijn eigen handelingen, want voor alle mensen geldt in gelijke mate dat zij van nature vrij zijn."*⁸⁵¹

Dit is wat wij eerder de voluntaristische grondslag in de moderne constellatie van de plicht hebben genoemd. De soeverein valt buiten het sociaal contract en geniet dus vanuit de natuur gezien nog van de absolute natuurlijke vrijheid. Bezien vanuit de natuur is de vorst dus ongebonden en (ethisch) vrij.

Zodra wij echter het hobbesiaanse aspect van de goddelijke sfeer in deze voorstelling betrekken wordt het lastig. God beveelt de vredesbeginselen der natuurwet, zegt de verlichtingsdenker. Ook de soeverein is als onderdaan van God in zijn geweten gebonden aan de natuurwetten. Zo lezen we:

*"Het is waar dat alle soevereine heersers onderworpen zijn aan de natuurwetten. Deze wetten zijn van God gegeven, en kunnen door niemand, ook niet door de staat, worden afgeschaft."*⁸⁵²

851 Hobbes, *Leviathan*, XXI. 111

852 Hobbes, *Leviathan* XXVIII. 169, XXXI. 187-190.

Alsmede:

*"Iedere onderdaan is immers auteur van alles wat de soeverein doet, zodat deze nooit het recht mist iets te doen, behalve voor zover hij zelf onderdaan is en daardoor de plicht heeft om de natuurwetten na te leven."*⁸⁵³

Vanuit de natuur gezien is de soeverein dus ethisch vrij en bovendien mechanisch gedetermineerd. Vanuit de goddelijke bevelen gezien is hij gebonden aan de ethische (natuur)wetten die eenieder met een natuurlijke rede binden.⁸⁵⁴ *Voilà*, een contradictie.

Hobbes signaleert of articuleert dit probleem verder niet en zegt dus ook niets over de juiste integratie van de tegengestelde claims. De verlichtingsdenker verdient het echter om, beslist in eerste instantie, met zijn letterlijke bewoording serieus te worden genomen. We blijven dan echter zitten met een immense contradictie. Dit doet bij ons, gelet op het denkkaliber van Hobbes, de gedachte rijzen dat een van de strijdige beweringen onoprecht is. Heeft hij hier zand in de ogen willen strooien? Me dunkt van wel.

Buitendien is er een omstandigheid die deze contradictie intensiveert. **God** staat niet alleen voor een (lichamelijke) entiteit in de eigen ontische sfeer, maar is volgens de bewoordingen van de moderne denker eveneens de auteur van de **Natuur**. De ene ontische entiteit is dus de schepper van de andere. God, de auteur der natuur, heeft ook de mens geschapen (al dan niet als secundair gevolg). Hij heeft hem gedetermineerd maar hem tevens ook de morele (natuur)wetten voorgeschreven. Zijn passies heeft hij echter tegengesteld gemaakt aan die natuurwetten. Daarenboven heeft hij deze (natuur)wetten langs secundaire oorzaken willen handhaven in de vorm van wat Hobbes de *natuurlijke straffen* noemt.⁸⁵⁵ Vanuit de ontische sfeer van God gezien is de natuur dus kennelijk doorspekt met (goddelijk willekeurige) prescripties, wetten, waarden, strafpatronen en doelen.

Zo gezien blijkt Hobbes te redeneren met twee onverenigbare natuurconcepten. Hij schuift in zijn weergave van een modern a-teleologisch neutraal natuurbegrip naar een traditioneel-theïstisch-bevelen-en-bedoelingen-geladen natuurbegrip. Beide concepties van de natuur kunnen niet tegelijk waar zijn. We kunnen het geheel dan ook enkel rijmend maken als één ontische sfeer prevaleert boven de andere. Wij moeten Hobbes dus, hetzij toedichten dat hij de goddelijke sfeer als

853 Hobbes, *Leviathan* XXI. 109 Alsmede: "...de macht van de vertegenwoordiger van deze staat wordt slechts begrensd door de ongeschreven wet van de natuur." Hobbes, *Leviathan* XXII. 116 En: "Want er bestaat geen gerecht van het natuurlijk rechtvaardige (court of natural justice) dan het geweten, waar niet de mens heerst, maar God, wiens wetten (die welke bindend zijn voor de gehele mensheid) in relatie tot God, daar hij schepper is der natuur, natuurlijk zijn, en met betrekking tot God, als Koning der Koningen, wetten zijn. Hobbes, *Leviathan*, XXX. 185-186

854 De gedachte lijkt te zijn dat de almacht van God en zijn Wil de soeverein als onderdaan van God binden door de vrees die de almachtige inboezemt. Dezelfde vrees die de individuen noopt tot een onderwerping aan de soeverein, onderwerpt de soeverein dus aan de (natuur)wetten van God.

855 Daarom volgt, zegt de verlichtingsdenker, een gebrekkige gezondheid op de ondeugd der onmatigheid. En volgt verval vanuit de ondeugd der trots en wat dies meer zij.

primair heeft gezien, hetzij dat hij deze goddelijke sfeer als onoprechte opsmuk heeft gebruikt om zijn ware overtuiging dat de wereld materie in blinde beweging is, te versluieren.⁸⁵⁶

Het heeft er, naar mijn inzicht, alle schijn van dat de verlichtingsdenker de ontische sfeer van de natuur het meeste gewicht heeft toegekend blijkens het grote belang dat hij hecht aan de natuurtoestand en de denkbeelden over de natuur die daarmee samenhangen. De ideeën vanuit de natuurlijke sfeer trekken in onze lezing de beide andere ontische sferen naar zich toe. Kortom, wat Hobbes echt denkt, blijkt vanuit zijn schets van de natuur(toestand) en de gevolgen hiervan voor mens en maatschappij. Daarom besteedt hij in het begin ook veel aandacht aan het baanbrekende idee van de natuurtoestand en het natuurrecht. Het is naar mijn inzicht ook hierdoor dat Hobbes tot de bevinding komt dat religieuze beweringen de natuurwetenschappelijke bevindingen niet tegen mogen spreken.⁸⁵⁷ Wat men gelooft mag de resultaten van de rede niet doorkruisen. Bovendien is de mens volgens de moderne denker volledig onderdeel van materie in blinde beweging. Dus geheel ondergeschikt aan de natuurkrachten. Er is niets aan hem dat de blinde natuurkrachten overstijgt.

Concluderend, de voornoemde contradictie met betrekking tot de ontische sferen levert voor ons geen reden om de moderne respectievelijk klassieke visie te kunnen prefereren. Want de hobbesiaanse contradictie verdwijnt in onze filosofische lezing waarin de natuur de dominante ontische sfeer is van waaruit Hobbes zijn ware overtuigingen heeft geschetst.⁸⁵⁸

14.7.4 Eindconclusie vanuit de natuurrechtsdialectiek

De studie van de drie vermeende ongerijmdheden heeft aan het licht gebracht dat Hobbes naar de letter tegenstrijdige natuurbegrippen hanteert, die zich in onze filosofische interpretatie vanzelf opheffen. Dat hij van een onvoorwaardelijk ethisch principe uit is gegaan terwijl dit niet in zijn raamwerk past. En dat hij de moderne *natuurwetten* strikt genomen niet zo had mogen noemen. Hetgeen waarschijnlijk ook uit retorische overwegingen is ingegeven.

⁸⁵⁶ Wellicht dat men hier zelfs een soort proto-Kantiaans onderscheid in zou willen lezen tussen een religieuze-*cum*-praktische rede, onderscheidenlijk een theoretische (natuurwetenschappelijke) rede. Hobbes zegt echter niets van dienaar. Sterker nog, alles wijst erop dat in zijn visie alles eendimensionaal bestaat uit materie in beweging. Er wordt door hem geen geestelijke of *noumenale* sfeer onderscheiden van de fenomenale natuurlijke sfeer.

⁸⁵⁷ Hobbes, *Leviathan*, XII. 52-54, XXXI. 187, XXXII. 195, 198. Hobbes spreekt zijn theorie van de (kunstmatige) rede overigens tegen wanneer hij oppert dat er een **natuurlijke rede** is. Die zou namelijk onmiskenbaar het Woord van God zien. Dit zijn immers de talenten die God ons in handen heeft gegeven om zaken mee te doen, tot aan de terugkeer van Jezus, schrijft de verlichtingsdenker. Dan zegt hij dat Gods woord veel dingen bevat die natuurlijke rede te boven gaan, maar niets wat daarmee strijdig is. Hier worden de breuken en inconsistenties al zichtbaar wanneer de ontische sfeer van het goddelijke, de natuurlijke en menselijke op elkaar betrokken worden.

⁸⁵⁸ Het moge duidelijk zijn dat dit de reden is dat wij in deel II de retorisch bedoelde ontische sfeer van God buiten beschouwing hebben gelaten bij de ontologieanalyse, en ons dus op de wezenlijke visie van Hobbes hebben geconcentreerd.

Alleen het feit dat binnen hobbesiaanse kaders geen onvoorwaardelijke ethische principes mogelijk zijn, zoals dat onschuldigen niet gestraft mogen worden, vormt een goede reden temeer om de klassieke natuurrechtsvisie en het corresponderende idee van de klassieke gemeenschapsopvatting en van de mens als sociaal wezen te verkiezen.

Conclusie

Als we de dialectische gedachtegangen uit alle drie de onderdelen van dit hoofdstuk in eenzelfde baan laten komen en in onderlinge samenhang duiden, dan blijkt dat het klassieke mensbeeld van een sociaal-*cum*-politiek wezen ons weet te overtuigen. De mens is van nature niet alleen geestesrijk doch ook sociaal gebonden. Hij kan niet voldoende hebben aan zichzelf als een soort atomair abstract punt. Hij is een wezen met sterke sociale verlangens. Die verlangt naar Liefde/Vriendschap en Gemeenschap. Het niet vervullen hiervan leidt tot verminkingen in de ziel.

De mens floreert alleen samenlevend in concentrische kringen. Elk van deze kringen of gemeenschappen, als gezin, familie, vriendenkring, wijk, dorp, vereniging, instituut en (stad)staat floreert op zijn beurt wanneer de natuurlijke Rechtvaardigheid en (gepaste) Liefde/Vriendschap –als in opoffering– worden belichaamd. Hoe verder de betreffende gemeenschapsvorm van de instincten staat, hoe stringenter de natuurlijke Rechtvaardigheid gehandhaafd dient te worden om de gepaste eendracht en Vriendschap te creëren en te behouden.

De mens is ook bij uitstek het wezen dat de Rechtvaardigheid en Liefde kan belichamen. Niet omdat hij vanuit zijn primitieve passies reeds volledig hierop gericht is, doch omdat hij het enige wezen op aarde is dat talig is. En met zijn taligheid tot een genuanceerde gemeenschappelijke articulatie kan komen van het gemeenschappelijk na te streven Ideaal der Rechtvaardigheid en Liefde.

Deze taligheid, de natuurlijke sociale eigenschap bij uitstek, bleek ook verondersteld te worden door het gedachtenexperiment van de verlichtingsdenker. Waarmee van meet af aan het sociale bleek te zijn ingebakken in het experiment dat uit had moeten wijzen dat de mens van nature een solitair en atomair wezen is. Vrij van gemeenschap(pen) en vrij van (natuurlijke) verplichtingen jegens de gemeenschap(pen). Ook bleek bij een meer historische weergave vanuit zijn eigen pen dat niet de atomaire individuen maar de kleinere verbanden de bouwstenen vormen van de menselijke geschiedenis. Enige innerlijke contradicties in de hobbesiaanse visie hebben ons verder in de richting van het klassieke beeld gestuwd. Zo is uit de voorgaande vergelijking gebleken dat de mens van nature een Plichts- en Gemeenschapsgebonden wezen is, niet een vrij en atomair dier.