

Een verlangend denken of een overdacht verlangen¹

Een onderzoek naar de rol van de rede en verlangens in de ethiek van Aristoteles.



Drs. A.T.M.B. Scholten

Studentnummer: 3716538

Faculteit Geesteswetenschappen, Departement Filosofie en Religiewetenschappen.

Onderzoeksproject ten behoeve van bachelorstudie deeltijd Wijsbegeerte.

Begeleider en eerste beoordelaar: Dr. T.L. Tieleman, vakgroep Geschiedenis van de Filosofie.

Tweede beoordelaar: Drs. D.L.A. Ometto, vakgroep Praktische Filosofie.

Inleverdatum: 7 maart 2015.

¹ *orektikos noûs* of *orexis dianoetikē*, *Ethica Nicomachea*, VI.2, 1139b5-6.

Inhoud

Inleiding	3
Hoofdstuk 1 Het praktisch verstand	5
De ethiek van Aristoteles	5
Het praktisch verstand en het verschil tussen het praktisch en theoretisch verstand.....	8
Het verschil tussen praktisch verstand en technische vaardigheden	10
Praktische wijsheid en haar ethisch karakter.....	11
Samenwerking tussen theoretische en praktische wijsheid	12
Waarom is praktische wijsheid nodig?.....	12
Hoofdstuk 2 Verlangens	14
Verlangens als onderdeel van het streefvermogen	14
Wensen.....	15
Verlangens als onderdeel van een goed karakter.....	16
Emoties en verlangens als emoties	17
De relatie tussen emoties en deugden.....	19
Hoofdstuk 3 De interactie tussen de rede en verlangens	21
<i>Prohairesis</i>	21
De rol van verlangens in de samenwerking tussen praktisch verstand en verlangens.....	23
De rol van de rede in de samenwerking tussen rede en verlangens.....	26
<i>Means-only</i>	26
De onafhankelijkheid van verlangens van de rede	31
Conclusies	36
Woordenlijst.....	40
Bronnen:	41

Inleiding

Ethiek is het onderdeel van de filosofie dat zich bezighoudt met de kritische bezinning over het juiste handelen. Binnen de ethiek komt het thema van de rol van de rede versus de emoties vaak terug. Moet of kan alleen de rede het juiste handelen bepalen en zijn de emoties hinderlijk of slecht, of zijn de emoties juist richtinggevend of ondersteunend? In het Kantianisme bijvoorbeeld is het gebruik van de rede de essentie van het autonoom handelen: met behulp van de rede kan de mens zelf als wetgever optreden om te bepalen wat het juiste is. In het Humeanisme wordt echter gesteld dat de rede noodzakelijkerwijs de slaaf van de emoties is. Volgens Hume gaat de rede alleen over relaties tussen concepten en kan ons dus nooit voorschriften of motivatie voor gedrag geven. Ook in de deugdenethiek wordt de rol van de rede versus verlangens bij het bereiken van het hoogste doel, het geluk, onderzocht. Een belangrijk uitgangspunt in de ethiek van Aristoteles is dat “Voortreffelijkheid van karakter maakt [...] dat we het juiste doel nastreven, verstandigheid dat we daartoe de juiste middelen gebruiken.”² Deze uitspraak suggereert een strikte rolverdeling en afgebakend toepassingsgebied van verlangens en praktisch verstand. Hoe moeten we de rol van het praktisch verstand echter precies interpreteren? Is die inderdaad beperkt tot beraadslagen en het kiezen van middelen? Als het praktisch verstand logische redeneringen toepast op contingente gebeurtenissen (het handelen van de mens) en ervaringen, heeft ze dan niet ook een rol in waardetoekenning? Dit is een van de vraagstukken in de hedendaagse discussie over de interpretatie van de rol van verstand en verlangens in de ethiek van Aristoteles. In deze discussie spelen voorts de volgende kwesties: Wat is de precieze aard en essentie van de deugd? Aristoteles kent emoties een cognitieve kern toe, waardoor ze penetreerbaar zijn door de rede. Wat is de aard van deze cognitieve kern: zijn het overtuigingen of kunnen het ook mentale voorstellingen zijn? En zijn emoties als onafhankelijk te beschouwen? Ze verdwijnen immers niet spoorloos zodra iemand zijn overtuiging bijstelt. Een andere kwestie is de vraag of emoties en verlangens alleen op een passieve wijze deel hebben aan de rede. Deze vraagstukken uit de hedendaagse discussie over de interpretatie van de rol van de rede en verlangens in de *Ethica Nicomachea* hebben geleid tot de vraagstelling van deze scriptie: wat is de visie van Aristoteles op de precieze rol van, en de relatie tussen, het praktisch verstand en verlangens in de ethiek?

² EN, VI.13, 1144a7-9.

Het doel is om de positieve functie die verlangens volgens Aristoteles in de ethiek kunnen hebben te belichten en te laten zien hoe de subtiele wisselwerking tussen praktisch verstand en verlangens in zijn theorie recht doet aan het complexe onderwerp van de ethiek.

Aangezien de vraagstelling gebruikt wordt voor een hedendaagse discussie over de rol van de rede en verlangens in de ethiek heb ik er voor gekozen de *Ethica Nicomachea* (EN) als centrale primaire bron te behandelen. Omdat veelal verondersteld wordt dat de *Ethica Nicomachea* het laatste en centrale werk van Aristoteles over ethiek is en omdat het onderwerp van mijn onderzoek de inhoud van de ethiek van Aristoteles is en niet de ontwikkeling van zijn gedachtegang over ethiek in de loop van zijn leven, volstaat voor mijn onderzoek mijn inziens de keuze voor dit werk. Waar relevant wordt verwezen naar andere werken zoals *De Anima* (DA) en de *Ethica Eudaimonia* (EE). Bij onduidelijke antwoorden in de primaire tekst worden hedendaagse interpretatoren geraadpleegd en vergeleken en wordt onderzocht in hoeverre de *Ethica Nicomachea* aanknopingspunten biedt voor de verschillende interpretaties.

In hoofdstuk 1 wordt de ethiek van Aristoteles op hoofdlijnen geschetst en wordt inhoud en rol van het begrip praktisch verstand in de ethiek van Aristoteles toegelicht. Vervolgens worden zowel de verschillen als de wisselwerking tussen de verschillende intellectuele vaardigheden en deugden toegelicht. De noodzaak en toegevoegde waarde van praktische wijsheid (*phronêsis*) ten opzichte van de karakterdeugden wordt beschreven. In hoofdstuk 2 wordt de inhoud van de verlangens en emoties en hun relatie met de deugden beschreven. In het derde hoofdstuk wordt de vraag uitgediept hoe het praktisch verstand en de verlangens verbonden zijn en hoe ze elkaar wederzijds beïnvloeden en samenwerken. De belangrijkste kwesties die in dit hoofdstuk behandeld worden zijn de interpretaties van het begrip *prohairesis*, vaak vertaald als beslissing, het vraagstuk of verlangens uitsluitend moeten luisteren naar de rede, de net aangehaalde discussie over de rol en het bereik van het praktisch verstand en de vraag of het praktisch verstand kan motiveren. Het hoofdstuk wordt afgesloten met de vraag of men enerzijds zou kunnen spreken van onafhankelijkheid van emoties van de rede en anderzijds van een vorm van samensmelten van (de rol van) de rede en emoties.

Hoofdstuk 1 Het praktisch verstand

De introductie van het concept van het praktisch verstand is een unieke bijdrage van Aristoteles aan de filosofie. In dit hoofdstuk wordt dit begrip nader toegelicht. Eerst wordt de ethiek van Aristoteles op hoofdlijnen uiteengezet. Vervolgens wordt beschreven waarom hij het begrip ‘praktisch verstand’ introduceerde, de inhoud van het begrip, het verschil met de andere intellectuele vaardigheden en de gronden waar hij dit begrip op baseerde. Voorts wordt uitgelegd hoe praktische wijsheid ethisch relevant kan zijn en hoe theoretische en praktische wijsheid samenwerken. De noodzaak en toegevoegde waarde van praktische wijsheid ten opzichte van de karakterdeugden worden daarna beschreven.

De ethiek van Aristoteles

Aristoteles meende dat een ethische theorie onderscheiden moest worden en autonoom stond tegenover de andere wetenschappen. Ethiek gaat over de vraag hoe de mens moet handelen. Ethiek gaat over veranderlijke zaken en zij bedient zich van generalisaties die niet altijd waar zijn. Dit vereist een andere aanpak dan in de theoretische wetenschappen die over onveranderlijke zaken en algemene waarheden gaan. Het handelen van de mens is volgens Aristoteles doelgericht. Het hoogste doel is volgens hem iets dat we willen omwille van zichzelf en niet om iets anders nastreven. Alle andere zaken zijn begerenswaardig omwille van dat hoogste doel, het hoogste goed. Dat wat elk mens wil omwille van zichzelf en niet omwille van iets anders en omwille waarvan hij³ alle andere zaken wil, is *eudamonia*, meestal vertaald als “geluk” of “succes”.⁴ Aristoteles kende de deugden een centrale rol toe in het bereiken van geluk en beschouwde deze als een complex van rationele, emotionele en sociale vaardigheden.⁵

Het hoogste goed is nu “een activiteit van het praktisch verstand in overeenstemming met zijn voortreffelijkheid in een compleet leven.”⁶ Wat voortreffelijk is, is

³ Zoals bekend is de ethiek van Aristoteles gericht op de mannelijke vrije burgers. Om die reden en omwille van de leesbaarheid wordt alleen het mannelijke persoonlijk voornaamwoord in deze scriptie gebruikt.

⁴ Definitie van succes: een leven van volledig excellente activiteit/ volkomen deugdzame activiteit samen met gematigd voorspoed, gedurende het hele leven (EN 1094a1-24, 1095a14-20, 1099b32-110a1 en Hutchinson, 1995, p.203). Geluk is in deze definitie dus een te objectiveren toestand, anders dan de subjectieve invulling die het begrip tegenwoordig heeft. Gelukkig in de betekenis van *happy* of *blessed* is in het Grieks *makarios* (Hutchinson, 1995, p. 200).

⁵ Kraut, 2014a, pp.4-7.

⁶ EN, I.1, 1098a7-18.

afhankelijk van zijn functie en de functie is afhankelijk van de kenmerkende aard van iets.⁷ In geval van de mens is dat het verstand. Aristoteles onderkent diverse faculteiten bij de mens, zoals denken, waarnemen en verlangen, maar is relativerend over het opdelen van de ziel in delen. “Dan kan men wel oneindig door gaan.” poneert hij.⁸ Ondanks deze duidelijke kanttekening onderscheidt Aristoteles een rationeel (*logon*) en niet-rationeel (*alogon*) deel van de ziel. De basis voor deze tweedeling wordt in Hoofdstuk 2 nader toegelicht.⁹

In het niet-rationeel deel bevinden zich de faculteiten van voeding en verlangen. Het verlangend element (*orektikon*) in het niet-rationele deel van de ziel heeft in zekere zin deel aan de rede, want: “Zowel bij een beheerst als een onbeheerst iemand prijzen [...] we het deel van de ziel dat de rede (*logos*) bezit, want dit spoort hen op de juiste manier aan tot de beste handelingen.”¹⁰ Binnen de faculteit van het verlangen onderscheidt Aristoteles 3 subtypes: de lust (*epithumia*), de drift (*thumos*) en de wens (*boulêsis*).¹¹ Hij beredeneert voorts dat beweging van plaats omwille van iets plaats vindt. Daarvoor zijn mentale voorstellingen (*phantasia*) en verlangens nodig stelt hij. Om dit te onderbouwen sluit hij eerst andere faculteiten uit: enkel voeden, zintuiglijke waarneming of theoretisch denken brengen immers geen beweging van plaats teweeg. Verlangen is nodig om te bewegen, want als we bewogen worden in overeenstemming met het verstand, zijn we ook door een wens bewogen, en een wens is een verlangen. Verlangens, zoals begeerte of drift, kunnen zelfs bewegingen produceren tegen het verstand in. Verlangens verklaren echter niet alles betreffende de beweging: een onbeheerst mens kan immers met zijn verstand tegen zijn verlangens in handelen. En verlangen is niet mogelijk zonder mentale voorstelling. Een onbeheerst iemand moet immers een idee hebben van wat hij begeert.¹² Het betreft hier overigens niet perceptuele voorstelling, maar een voorstelling door het verstand. In de beslissing wat te doen streven we immers naar het superieure, dat men kan afleiden door een beeld te

⁷ EN, I.7, 1097b24-33. Dit functie-argument is overigens veel omstrede. Aristoteles wordt onder meer beschuldigd van een is-ought-redeneerfout. Zie bijvoorbeeld: Korsgaard, C.M., ‘Aristotle’s Function Argument’, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 129-150.

⁸ DA, III.10, 433a31 en DA, III.9, 432a22.

⁹ Zie p.23 en EN, I.13, 1102a23-26 en Rees, 1957, p.197.

¹⁰ EN, I.13, 1102b12-16. Zie voorts hoofdstuk 2 van deze scriptie.

¹¹ DA, II.3, 414a32. Zie voorts p.14 e.v. van deze scriptie.

¹² Hamlyn, 1993, p.152. Deze wisselwerking wordt uitgebreid behandeld in hoofdstuk 3 van deze scriptie.

vormen van alles.¹³ Aristoteles beschouwt een mentale voorstelling maken dus als een vorm van denken.

Voor de ethiek zijn het denken en verlangens relevant, die bepalen immers of iemand goed of slecht handelt; dat bepaalt niet de voedende faculteit die vooral actief is tijdens de slaap, wanneer het het minst duidelijk is of iemand goed of slecht is.¹⁴ Vanwege deze twee elementen van de ziel – het denken en verlangens- die beide deelhebben aan de rede onderscheidt Aristoteles in de ethiek daarom intellectuele deugden, zoals praktische wijsheid, en karakterdeugden, zoals vrijgevigheid.¹⁵ Intellectuele deugden zijn disposities om waarheid te kennen, de morele of karakterdeugden zijn de disposities van onze emoties (*pathē*) die ons helpen in praktische situaties correct te reageren.¹⁶ Deugdzaam handelen wordt gekenmerkt door een bewuste keuze (*prohairesis*).¹⁷ Een juiste keuze is een keuze zoals een verstandig persoon, een ‘wijze’, dus deugdzame persoon, die zou maken. Pas wanneer een patroon van juiste keuzes is gevestigd en dit een dispositie of karakterhouding is geworden, is er sprake van een goed karakter.¹⁸ Om deugdzaam te zijn moet de mens met de rechte rede (*orthos logos*) het juiste midden vinden tussen een tekort en een exces wat betreft emoties en handelen.¹⁹ “En de rechte rede op dit gebied is verstandigheid”.²⁰ Zo is wat betreft emoties bijvoorbeeld bedaardheid het juiste midden tussen enerzijds het tekort: gelatenheid, slaafsheid en anderzijds het exces: opvliegenderheid.²¹ In het handelen is bijvoorbeeld vrijgevigheid het midden tussen het tekort gierigheid en het exces verkwisting.²² Deze ‘doctrine van het midden’ beargumenteert Aristoteles als volgt: “Want laten we dan opmerken dat elke voortreffelijkheid datgene waarvan ze de voortreffelijkheid is in een goede toestand

¹³ DA, III.10, 433b29 en DA, III.11, 434a5.

¹⁴ EN I.13, 1102b32, 1102b7, 1102b15, 1102b27 en 1103a5.

¹⁵ EN, II.1, 1103a15.

¹⁶ Hutchinson, 1995, p.205.

¹⁷ EN, III.4, 1111b3, zie voorts p.21 e.v. van deze scriptie.

¹⁸ Met dank aan Teun Tieleman.

¹⁹ EN, II.5, 1106b15-18 en Hoffe, 2005, pp.406-407.

²⁰ EN, VI.13, 1144b28. *Orthos logos* vertaal ik elders ook wel als *het juiste principe of juiste voorschrift*.

²¹ EN IV.11, 1125b26-1126a30.

²² EN, IV.1, 1119b23-1120a3.

brengt en het ook zijn functie goed doet uitvoeren.”²³ en “In elke continue en dus oneindig deelbare grootheid kan men [...] een groter, een kleiner of een gelijk deel onderscheiden, en dat zowel met betrekking tot het object zelf als met betrekking tot ons. [...] Onder het midden met betrekking tot ons versta ik datgene wat [...] noch hetzelfde voor iedereen is.”²⁴ Als voor iemand 2 pond vlees eten weinig is en 10 pond veel, is niet gezegd dat 6 pond dan het juiste midden is voor die persoon. “Voor een Milo is zo ’n portie te klein maar voor een beginneling in de atletiek te groot. [...] Zo mijdt elke deskundige het teveel en het tekort; hij zoekt het midden en kiest dat ook niet het midden van het object maar het midden in relatie tot ons. Op deze manier brengt dus elke vorm van kennis zijn taak tot een goed eind door zich op het midden te richten en zijn prestatie daarop af te stemmen. [...] Voortreffelijkheid nu is beter en preciezer dan elke technische vaardigheid. En dus moet zij op het midden gericht zijn.”²⁵

Het praktisch verstand en het verschil tussen het praktisch en theoretisch verstand

Met behulp van de rechte rede (*orthos logos*) kan de mens het juiste midden vinden.²⁶ Dit juiste midden vinden is zowaar geen makkelijke opdracht.²⁷ Want op het gebied van het handelen staat niets vast.²⁸ Universele waarheden kunnen niet zonder meer worden toegepast in afzonderlijke situaties. “De handelende persoon moet zelf van geval tot geval nagaan wat de situatie vereist, net als in geneeskunde of navigatie.”²⁹ De functies van het praktisch verstand zijn aldus het kennen van algemene principes en die weten toe te passen in individuele situaties,³⁰ het kennen van de praktische waarheid en het juist kunnen handelen³¹ en zaken op waarde weten te schatten.³²

²³ EN, II.5, 1106a15-17.

²⁴ EN, II.5, 1106a26-33. Vanwege de leesbaarheid heb ik het woordje ‘is’ verplaatst.

²⁵ EN, II.5, 1106b1-16.

²⁶ EN, VI.1, 1138b21.

²⁷ EN, II.5, 1106b28-33.

²⁸ EN, II.2, 1104a5.

²⁹ EN, II.2, 1104a 8-10.

³⁰ Hughes, 2013, p.117.

³¹ Taylor, 2003, p.144.

Aristoteles onderscheidt in het rationele deel van de ziel verschillende soorten verstand. Hij gebruikt de term *daianoia* om het algemeen menselijk denken aan te geven en plaatst dit begrip dan tegenover karakter.³³ *Daianoia* is het kennisvermogen, het vermogen om redenerend te denken en logische conclusies te trekken. Ze bevat *logos*, het redeneervermogen.³⁴ Daarnaast wordt het begrip, *noûs* gebruikt om het denken in algemene zin aan te geven.³⁵ De relatie tussen *daianoia* en *noûs* is echter niet eenduidig. Aristoteles noemt *noûs* ook het vermogen om eerste principes te vatten.³⁶ In *De Anima* lijkt het alsof *daianoia* niet gelijk aan, maar onderdeel is van *noûs*: “*Noûs* is het deel van de ziel dat denkt (*dianoutai*) en aannames doet (*hypolambanei*).”³⁷ De term *noûs* wordt zowel voor de theoretische als de praktische variant gebruikt.³⁸

Het praktisch verstand is gericht op het handelen, op individuele situaties, fenomenen en veranderlijke onderwerpen. Omdat handelen op veranderlijke zaken gericht is, en een beslissing in zich heeft om tot actie over te gaan, wordt handelen vooraf gegaan door beraad. Een belangrijk kenmerk van het praktisch verstand is daarom dat het kan beraadslagen. Dit in tegenstelling tot het theoretisch verstand (de theoretische *noûs*), dat op noodzakelijke, algemene zaken en onveranderlijke waarheden gericht is. Het theoretisch verstand hoeft niet te kunnen beraadslagen, want over noodzakelijke en onveranderlijke zaken hoeft men immers niet te beraadslagen. Het praktisch verstand gaat dus over een ander soort waarheid.³⁹ Het werkt net als het theoretisch verstand ook met syllogismen, maar met een ander type premissen. Uitspraken van het praktisch verstand zullen daarom minder precies zijn dan uitspraken vanuit een theoretische wetenschap. Zo bevat de eerste premisse van het praktisch syllogisme ook

³² Lawrence, 2009, p.427, die dit ontleent aan Urmsun en Wiggins.

³³ EN, VI.2, 1139a1. Ik vertaal *danoia* en *danoetikon* met *verstand of denkvermogen*. (Höffe, 2005, pp.120-122 en p.384). *Diokein* vertaal ik met *inzicht* in EN, VI.2, 1139a25. Zie voorts p.9, 10, 20, 22 en 29 e.v. van deze scriptie.

³⁴ *Logos*, ook wel als *redeneervermogen of principe* vertaald, vertaal ik in deze context met *rede of rationeel deel van de ziel*. *Logoi* vertaal ik met *argumenten*. *Logon* in EN, VI.2, 1139a24 met *inzicht*. Omwille van de duidelijkheid geef ik elke keer de Griekse term weer als ik *danoia*, *noûs* of *logos* vertaal.

³⁵ Bijvoorbeeld in EN, VI.12, 1143b10. In EN, VI.2, 1139b5 lijken *noûs* en *daianoia* bijna synoniem. Ik vertaal *noûs* soms met *verstand of rede*, meestal met *directe inzicht* en zal waar dat duidelijk is expliciteren welke variant (theoretisch of praktisch) bedoeld is.

³⁶ EN, VI.6, 1141a6-7 en VI.2, 1139a25. Zie ook p.9, 10, 22, 28, 30 e.v. en 37 van deze scriptie.

³⁷ DA, III.4, 429a23.

³⁸ Bijvoorbeeld in EN, VI.6, 1140b33-1141a9 en EN, VI.2, 1139a17.

³⁹ Hughes, 2013, pp.118-119.

universele kennis, zoals ‘droog voedsel is gezond’ en een minor premisse die specifieke kennis bevat, bijvoorbeeld: ‘Dit is droog voedsel.’⁴⁰ De conclusie van dit syllogisme zou kunnen zijn: ‘Het is goed dit voedsel te eten want het is droog en dus gezond.’⁴¹

Beraadslagen heeft net als wetenschap ook eerste principes nodig. Het zijn echter de karakterdeugden, niet het praktisch verstand, die deze eerste principes voor het beraadslagen vatten. Want op het gebied van het handelen is het gestelde doel het principe van het handelen, zoals de definities dat zijn in de wiskunde.⁴² Dus zowel theoretisch (*sofia*) als praktische wijsheid (*phronesis*) behelzen het vatten van eerste principes en het trekken van de juiste conclusies hieruit. Theoretische wijsheid bestaat uit *noûs* en *epistumē*.⁴³ Praktische wijsheid uit *noûs* en *euboulia* (welberadenheid).⁴⁴ Een ander verschil tussen theoretische en praktisch verstand is dat het theoretisch verstand gericht is op het zoeken naar een argument dat verklaart waarom dingen gebeurd zijn, terwijl het praktisch verstand gericht is op argumenten hoe iets kan gaan gebeuren.⁴⁵

Het verschil tussen praktisch verstand en technische vaardigheden

Binnen het verstand (*dianoia*) onderscheidt Aristoteles ook nog technische vaardigheden (*technê, mv. technai*). Deze zijn net als het praktisch verstand ook praktisch van karakter, maar hun doel is anders, namelijk het produceren van zaken. Het verschil tussen handelen en produceren is dat het doel van handelen met het geslaagde handelen zelf samenvalt: handelen gebeurt omwille van zichzelf, terwijl produceren niet gericht is op het produceren zelf, maar op een product. Een waarachtig vrijgevig mens geeft anderen geld vanwege zijn innerlijke houding en niet om een ander doel te bereiken. Een huis bouwt men daarentegen niet om het bouwen zelf maar om beschermd te wonen.

⁴⁰ DA, III.4, 434a16 en EN, VII.5, 1147a1-5.

⁴¹ Zelf geïnterpreteerd naar EN, VII.5, 1147a3 en b9-11.

⁴² Irwin, 1975, p.559, hij refereert hier aan EN, VII.10, 1151 a 15-19. De precieze rol van en samenwerking tussen rede en verlangens wordt in hoofdstuk 3 van deze scriptie verder uitgediept.

⁴³ EN, VI.7, 1141a18-20.

⁴⁴ EN, VI.10, 1142b16 en 31-33. Zie ook p.30 e.v. van deze scriptie.

⁴⁵ Broadie, 1991, pp.229-230.

Praktische wijsheid en haar ethisch karakter

De voortreffelijkheid van het praktisch verstand is praktische wijsheid (*phronêsis*) ook wel als *verstandigheid* vertaald. Aristoteles heeft de kenmerken van praktische wijsheid als volgt kernachtig samengevat: “[...] zij is een echte dispositie, beredeneerd en in staat tot handelen met betrekking tot dingen die goed of slecht zijn voor de mens.”⁴⁶ Praktische wijsheid is dus op de eerste plaats beredeneerd. Het betreft een intellectuele deugd, de mens handelt niet zomaar, maar weloverwogen. Hij onderbouwt de intellectuele kwaliteit van praktische wijsheid als volgt: Het principe van het handelen- de reden waarom men iets doet- is het doel stelt Aristoteles. Aangezien gevoelens van lust en onlust de keuze over het juiste handelen kunnen aantasten - door gevoelens van (on)lust kunnen we immers het oorspronkelijk doel uit het oog verliezen- moet praktische wijsheid noodzakelijkerwijs een intellectuele eigenschap zijn. Aangezien praktische wijsheid niet in een voortreffelijke vorm bestaat *is* het een voortreffelijkheid redeneert hij.⁴⁷ Voorts stelt praktische wijsheid de mens in staat tot handelen. Ze is dus weliswaar intellectueel, maar ze is meer dan dat, ze is tegelijkertijd ook praktisch van karakter.⁴⁸

Om praktisch wijs te worden is levenservaring nodig. Een jong iemand kan wel de principes van de wiskunde goed beheersen, dat is namelijk een kwestie van abstraheren. Maar praktische wijsheid heeft betrekking op het specifieke en vergt daarom - net als inzicht in de principes van de natuurkunde- ondervinding. En ondervinding is het resultaat van ‘lange jaren’. Zonder ondervinding is het hebben van die principes meer een kwestie van nazeggen. Redeneerfouten kan men echter niet alleen in het universele, maar ook in het specifieke maken. Praktische wijsheid heeft daarom ook betrekking op het waarnemen van het concrete. Het betreft het soort waarneming waardoor wij herkennen dat een bepaald volstrekt concreet object in de wiskunde een driehoek is.⁴⁹ Door deze perceptie brengt praktische wijsheid eenheid in het moreel bewustzijn.⁵⁰

⁴⁶ EN, VI.5, 1140 b 4-7.

⁴⁷ EN, VI.5, 1140a25-b28.

⁴⁸ EN, VI.5, 1140b29.

⁴⁹ EN, VI.9, 1142a12-29.

⁵⁰ Pannier, 1999, voetnoot 38, p.193.

Praktische wijsheid heeft betrekking op handelen met betrekking tot dingen die goed of slecht zijn voor de mens, op ethische zaken, niet op productie. Praktische wijsheid is ethisch doordat een praktisch wijs mens niet alleen doet wat goed is voor hem persoonlijk, maar voor een geslaagd leven in het algemeen.⁵¹ Voor de hele gemeenschap.

Samenwerking tussen theoretische en praktische wijsheid

Aristoteles onderscheidt binnen de intellectuele deugden theoretische (*sophia*) en praktische wijsheid. De overeenkomst tussen theoretische en praktische wijsheid is dat beide voortreffelijkheden van de mens zijn.⁵² Theoretische wijsheid brengt geluk voort omdat zij immanent is aan algehele voortreffelijkheid en de mens gelukkig maakt doordat hij haar beoefent.⁵³ Theoretische wijsheid als contemplatieve activiteit gaat dus niet over geluk, maar is er constitutief voor. Hoe werken beide intellectuele deugden nu samen? Praktische wijsheid ziet er op toe dat het theoretisch inzicht zich kan ontwikkelen. Praktische wijsheid is aan zet, geeft bevelen. Ze geeft echter geen bevelen geeft aan het theoretisch inzicht, maar omwille van, "in het belang van theoretisch inzicht."⁵⁴ Praktische wijsheid maakt dus ruimte voor de rede in ons leven om ons op te leiden en uit te rusten om ons met haar in te laten.⁵⁵

Waarom is praktische wijsheid nodig?

Is een goed karakter niet voldoende om deugdzaam te kunnen leven zou men zich kunnen afvragen. Aristoteles ontkent dit. Een mens heeft beide nodig.⁵⁶ Men kan geen morele deugden hebben zonder praktische wijsheid en andersom.⁵⁷ Een goed karakter is nodig omdat het onmogelijk is om praktisch wijs te zijn zonder goed te zijn.⁵⁸ Het "hoogste goed is alleen duidelijk voor wie een goed mens is."⁵⁹ Er bestaat een

⁵¹ EN, VI.5, 1140a28.

⁵² Broadie en Rowe, 2002, p.48.

⁵³ EN, VI.13, 1144a3-5.

⁵⁴ EN, VI.13, 1145a7-10.

⁵⁵ Lawrence, 2009, p.425.

⁵⁶ EN, II.2, 1103b34.

⁵⁷ EN, VI.13, 1144b30-32.

⁵⁸ EN, VI, 13, 1144a36-37.

⁵⁹ EN, VI.13, 1144a34.

vermogen dat men schranderheid noemt. Dat is het vermogen om de dingen te doen die leiden tot het doel dat men zich gesteld heeft en de middelen daartoe te vinden. Schranderheid zonder goed doel is [echter] doortraptheid.⁶⁰ Slechte mensen kunnen immers ook schranderheid bezitten. Denk maar bijvoorbeeld aan Nazi-artsen.⁶¹ Praktische wijsheid heeft dus zowel deze intellectuele eigenschap als voortreffelijkheid van karakter nodig. Maar alleen goede karaktereigenschappen hebben is evenmin voldoende.⁶² Men is pas deugdzaam als men de kennis en intenties tot uitvoering weet te brengen: en daarvoor is ook praktische wijsheid nodig.⁶³ Daarnaast is het praktisch verstand nodig om “volgens het juiste inzicht te handelen”.⁶⁴ Als mensen zich bijvoorbeeld in de strijd werpen enkel uit drift, woede of optimisme of omdat ze geen besef van gevaar hebben, dan “hebben ze iets dat sterk lijkt op echte dapperheid”, maar het niet is.⁶⁵ Het gedrag mist dan de beslissing gebaseerd op een redenering over wat het beste is, en de onmiddellijke liefde voor het edele dat deugden altijd in zich hebben. Kortom, alleen goed handelen is niet voldoende, pas met de juiste redenering en motivatie beschouwen we het als een deugd⁶⁶: een tweede reden waarom praktische wijsheid nodig is naast een voortreffelijk karakter. Aristoteles is het dus oneens met Socrates dat alle deugden verstandigheid zijn, maar is het wel met hem eens dat alle deugden verstandigheid vereisen.⁶⁷ Tot slot geldt dat men niet in één keer een deugdzaam karakter heeft, dat moet men leren. Om dat te leren moet je delibereren en van ervaringen van anderen leren en daarbij is ook het praktisch verstand nodig.⁶⁸

⁶⁰ EN, VI.13, 1144a23-28.

⁶¹ Broadie, 2002, p.47.

⁶² EN, VI.13 1144b13-14. Aristoteles maakt hier de vergelijking: net zo als een sterk lichaam zonder oog ook kan falen.

⁶³ EN, X.10, 1179a35b1-3, EN, I.6, 1098a13-19 en EN, VI.13, 1144a3-9.

⁶⁴ EN, VI.5, 1140b5-6.

⁶⁵ EN, III.11, 1117a9.

⁶⁶ Kraut, 2012, p.532.

⁶⁷ EN, VI.13, 1144b18-21, Kraut, 2012, p.532.

⁶⁸ Hughes, 2013, p.269.

Hoofdstuk 2 Verlangens

In dit hoofdstuk wordt de aard en werking van verlangens - ook wel streefvermogen (*orektikon*) genoemd- toegelicht. Een aantal gerelateerde vraagstukken wordt behandeld: hoe vormen verlangens onderdeel van morele deugden, wat is de relatie tussen verlangens en emoties en tussen emoties en morele deugden.

Verlangens als onderdeel van het streefvermogen

Het verlangen maakt zoals gezegd deel uit van het niet-rationele deel van de ziel. Overigens is het onderscheid rationeel en niet-rationele in de theorie van Aristoteles niet hetzelfde als we tegenwoordig maken tussen de rede als zetel van het produceren en manipuleren van concepten en verlangen als een conceptvrije faculteit van impulsen. Zowel in het rationele (*logon*) als het niet-rationele deel van de ziel (*alogon*) zijn conceptuele gedachten en behoeftes.⁶⁹

Volgens Aristoteles wordt elk levend wezen door een fundamentele tendens om ergens naar te streven bepaald. Bij de mens heeft het streefvermogen een handelingsbegeleidende en -oriënterende functie, maar ze is niet toereikend zagen we in hoofdstuk 1.⁷⁰ Een streven/verlangen is meer dan een geneigdheid, het is een actieve psychische beweging om te ervaren of te doen in de richting waar het verlangen heen wijst, onafhankelijk van alle beredeneerde gedachten.⁷¹ Dorst is dus niet een onaangename lichamelijke ervaring, maar een begeerte om te drinken, een begeerte die het lichaam in beweging kan brengen.⁷² Aristoteles onderscheidt zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven drie typen verlangens in het streefvermogen: begeerte (*epithymia*), drift (*thumos*), ook wel impulsen of temperament genoemd, en wens (*boulêsis*).⁷³ Elk type verlangen is gericht op andere waarden. “Wat beantwoordt aan begeerte is aangenaam.”⁷⁴ Begeerte wordt vaak geassocieerd met fysieke aspecten, zoals voedsel. Aristoteles benoemt in de *Ethica Nicomachea* nergens expliciet het doel

⁶⁹ Cooper, 1999, p.244.

⁷⁰ O.Höffe, 2005, p.401-402 interpreteert hier DA, III.9, 433a6-8. Zie voorts p.12 e.v. van deze scriptie.

⁷¹ Cooper interpreteert hier EN, VII.5, 1147a34-35 “het verlangen drijft hem daar naar toe, hij kan de verschillende lichaamsdelen in beweging zetten”, Cooper, 1999, p.239.

⁷² In EN, VII.5, 1147a35. en EN, VI.2, 1139a18 beschrijft Aristoteles dat waarneming, intellect en verlangen zowel het handelen als de kennis van de waarheid bepalen.

⁷³ DA, II.3, 414a32, EN, III.3, 111b2 en III.4, 1111b12.

⁷⁴ EN, III.3, 1111a34.

van de driften. Drift heeft te maken met kwaadheid. Dit verlangen lijkt vaak competitief van karakter en gericht op zelfrespect en serieus genomen worden door anderen.⁷⁵ Het feit dat drift vooral met kwaadheid in verband gebracht wordt kan deze interpretatie onderschrijven, maar is uiteraard geen bewijs. De wens is gericht op het goede.⁷⁶

Voorts hebben de 3 typen verlangen ieder een verschillende wisselwerking met het praktisch verstand. “Drift luistert wel in zekere mate naar de rede, maar zij verstaat haar verkeerd- net als overhaaste bedienden die weghollen voordat zij alles hebben gehoord wat iemand hun zegt en dan hun opdracht verkeerd uitvoeren [...]. In geval van de begeerte daarentegen hoeft de rede of de waarneming maar te zeggen dat iets aangenaam is en zij gaat daarop af om te genieten. De drift schikt zich dus in zekere zin naar de rede, terwijl de begeerte dat niet doet.”⁷⁷ De wisselwerking tussen wens en praktisch verstand wordt in het volgend betoog toegelicht.

Wensen

De wens is nauw verbonden met de bewuste keuze maar is niet hetzelfde.⁷⁸ In tegenstelling tot de bewuste keuze kan de wens wel onmogelijke zaken (onsterfelijkheid) of zaken die buiten je invloedssfeer liggen (welke atleet een wedstrijd wint) wensen. “Verder heeft een wens eerder een doel en een keuze eerder de middelen tot object. Zo wensen we bijvoorbeeld gezond te zijn, maar kiezen we de middelen die ons gezond maken. En we wensen om gelukkig te zijn [...], maar zeggen dat we ervoor kiezen gelukkig te zijn gaat niet. Een keuze heeft kennelijk altijd te maken met dingen die in onze macht liggen.”⁷⁹ De wens is een verlangen voor iets op afstand. Die afstand kan er mee te maken hebben dat we iets onmogelijks of buiten onze invloedssfeer wensen. Echter als we dingen wensen die wel in onze invloedssfeer liggen, betekent deze afstand dat enkel het wensen niet automatisch de instinctieve actie met zich meebrengt die deze behoefte bevredigt, zoals dat bij begeerte en drift wel het geval is. Bij een wens is de bevrediging afhankelijk van bemiddeling door reflectieve gedachten: de wens leidt immers alleen tot handelen als ik de

⁷⁵ Cooper, 1999, p.276.

⁷⁶ EN, III.6, 1113a15-17. Zie ook de tekst hierna over wensen.

⁷⁷ EN, VII.7, 1149a25-1149b2.

⁷⁸ EN, III.4, 1111b6 en X.8, 1178a25-b4. Zie voorts p.21 e.v. van deze scriptie.

⁷⁹ EN, III.4, 1111b20-31.

(veronderstelde) middelen kan identificeren die tot haar realisering leiden, bijvoorbeeld de wens om een goed filosoof te worden. Die kennis over de middelen is verbaal of anderszins uit te drukken en verworven. Deze twee eigenschappen hangen samen omdat je alleen iets kunt overdragen waarvan het causale proces dat tot het doel leidt, te benoemen is. Terwijl ik als ik dorst heb en wil drinken nauwelijks weet hoe ik drink. Dat is daarvoor niet nodig: ik doe het effectief zonder te hoeven weten hoe ik het moet doen. Om deze reden kan alleen een reflectief rationeel wezen in de objecten van de wens geïnteresseerd zijn.⁸⁰

Alle drie genoemde type verlangens hebben gedachten over het goede. Het verschil tussen wensen en de andere type verlangens heeft betrekking op het feit of de bron van deze gedachten over wat goed is al dan niet in redenen ligt,⁸¹ en of voor deze vervulling de rede nodig is. Aristoteles zegt hierover: “Iedereen wenst wat hij goed vindt. Voor een voortreffelijk mens is dat het werkelijk goede, terwijl het voor een slecht mens om het even wat kan zijn. [...] De grote massa echter laat zich kennelijk misleiden door genot; [...] Ze kiezen het aangename omdat ze het voor een goed houden.”⁸²

Verlangens als onderdeel van een goed karakter

“De voortreffelijkheden van karakter hebben betrekking op handelingen (*praxeis*) en emoties (*pathē*).”⁸³ We ontwikkelen de karakterdeugd door haar te beoefenen en door te luisteren naar de rechte rede (*orthos logos*)⁸⁴: “Door de manier waarop wij met andere mensen transacties aangaan worden wij rechtvaardig of onrechtvaardig. [...] Hetzelfde geldt ook voor het terrein van verlangens en driften: sommige mensen worden matig en bedaard, andere onmatig en driftig, al naar gelang zij zich op dat gebied op de een of andere manier gedragen. Kortom, karaktereigenschappen zijn het resultaat van activiteiten die ermee verwant zijn. Daarom moeten wij onze activiteiten een bepaalde kwaliteit verlenen [...].”⁸⁵ Aristoteles verstaat dus onder moraliteit het

⁸⁰ Broadie, 1991, pp.106-107. Voorbeeld is van mij.

⁸¹ Cooper, 1999, p.244.

⁸² EN, III.6, 1113a25-1113b2.

⁸³ EN, II.1, 1104b14-15.

⁸⁴ EN, II.1, 1103a33, 1103b33.

⁸⁵ EN, II.2, 1103b14-23.

bezit van bepaalde kwaliteiten, het hebben van een set deugden en niet het conformeren aan vastgestelde regels. En "Een deugd is een karakterhouding, die ons in staat stelt een keuze te maken en die het midden houdt met betrekking tot ons, een midden dat bepaald wordt door de rede (*logos*), of hoe je ook zou noemen waarmee een praktisch wijs mens het zou bepalen."⁸⁶ Een deugd is dus een kwestie van karakter, een verenigde conditie van zowel gevoel, getrainde sensitiviteit en perceptiviteit, als beredeneerd inzicht met betrekking tot belangrijke kenmerken van een actuele situatie zoals die oprijst of geanticipeerd wordt.⁸⁷ De handelende persoon moet immers "zelf van geval tot geval nagaan wat de situatie vereist"⁸⁸, dat wil zeggen per situatie zelf tot het inzicht komen wat het juiste midden qua emotie (*pathos*)⁸⁹ en handelen is. Het belangrijkste kenmerk van morele deugden is dat ze een bepaald patroon van emotionele reacties op situaties inhouden.⁹⁰ Ze hebben te maken met een bepaalde ontwikkeling van de verlangens. Deugden worden dus gedefinieerd in termen van een inzicht. Of een gevoel een juiste reactie op een situatie is wordt door rationele standaarden bepaald. Er moet dus een goede interactie zijn tussen de intellectuele en karakterdeugden. Hoe deze samenwerken wordt in hoofdstuk 3 nader toegelicht.

Kortom: een goed karakter bestaat uit een bestendige, getrainde dispositie van de capaciteit en tendens van een persoon om een bepaalde groep van verlangens of andere emoties te ervaren en gedeeltelijk als gevolg van deze verlangens of emoties op bepaalde karakteristieke wijze te handelen.⁹¹

Emoties en verlangens als emoties

In de *Ethica Nicomachea* omschrijft Aristoteles emoties als "alle gewaarwordingen die gepaard gaan met genot en pijn", zoals begeerte, woede, angst, durf, afgunst, vreugde, liefde, haat, verlangen, wedijver en medelijden.⁹² Emoties komen uit het verlangend deel van de ziel voort en zijn dus allemaal vormen van verlangen. In de *Rhetorica* zegt

⁸⁶ EN, II.6, 1106b36-1107a2, zie ook p.7 en p.23 e.v. van deze scriptie.

⁸⁷ Cooper, 1999, p.237, ik vertaal de term *judgement* van Cooper met *inzicht*. Zie voorts p.21 e.v. van deze scriptie.

⁸⁸ EN, II.2, 1104a8-9.

⁸⁹ Het begrip emotie in de theorie van Aristoteles wordt in de volgende sectie beschreven.

⁹⁰ Hughes, 2013, p.54.

⁹¹ Cooper, 2009, p.238.

⁹² EN, II.4, 1105b21-23.

hij over emoties dat het “al die dingen zijn die mensen veranderen al naar gelang degenen die ze hebben verschillen betreffende hun oordelen (*kriseis*) en die vergezeld gaan van pijn en plezier, zoals boosheid, medelijden, vrees en al die, die zoals deze zijn en hun tegenovergestelde.”⁹³ Emoties zijn dus gewaarwordingen die beïnvloed worden door oordelen. Hiermee geeft Aristoteles aan dat we dingen begeren onder een bepaalde beschrijving. Zo kun je het begeren voorstellen als iets met een propositionele inhoud, bijvoorbeeld “Het zou goed zijn als ik dit of dit had.” of “Ik moet drinken.”⁹⁴ Kwaadheid is overigens de enige emotie waar Aristoteles de term verlangen in de definitie gebruikt.⁹⁵ Emoties hebben een lichamelijk aspect dat vaak het vermogen om goed te redeneren verstoort, maar het zijn niet enkel verstoringen (*tarachai*).⁹⁶ Emoties zijn indringende gevoelens die de geest bezig houden, bezetten en de aandacht sturen.⁹⁷ Emoties zijn in ieder geval gedeeltelijk cognitieve fenomenen en daardoor te onderscheiden van puur lichamelijke sensaties en drijfveren zoals honger.⁹⁸ De werkoorzaak voor een emotie is een gedachte of overtuiging terwijl de werkoorzaak voor een lichamelijke drijfveer een fysiologische verandering of verstoring is.⁹⁹ Een emotie is dus een gevoel, zoals vrees, met een cognitief element dat een beoordeling in zich heeft over hoe de wereld in elkaar zit.¹⁰⁰ Over de aard van dit cognitieve element verschillen de meningen. In de orthodoxe interpretatie gaat men ervan uit dat dit cognitieve element een overtuiging is. Cooper¹⁰¹ en Sihviola stellen daarentegen dat emoties ook gebaseerd kunnen zijn op hoe dingen aan ons toeschijnen, appearances (*phantasia*).¹⁰² In *De Anima* zegt Aristoteles in ieder geval over verlangens van mensen dat die op mentale voorstellingen gebaseerd kunnen

⁹³ Rhetorica, 1378a19-22.

⁹⁴ Taylor, 2003, p.144.

⁹⁵ Cooper, 1999, p.419.

⁹⁶ Fortenbaugh, 1975, p.83.

⁹⁷ Cooper, 1999, p.416.

⁹⁸ *De Anima*, III.3, 428a22-4, Fortenbaugh, 1975, p.25. De woorden ‘daardoor’ en ‘puur’ zijn door mij toegevoegd om het verschil tussen emoties en lichamelijke sensaties te benadrukken.

⁹⁹ Fortenbaugh, 1975, p.83.

¹⁰⁰ Hughes, 2013, p.58.

¹⁰¹ Bij zeven emoties neemt Aristoteles het woord indruk (*phantasia*) zelfs op in de formele definitie, Cooper, 1999, p.416-417.

¹⁰² En *phantasia* kan smal of ruim geïnterpreteerd worden: een verbondenheid aan de waarheid of het vermogen om complexe logische operaties uit te voeren, Sihvola, 1996, pp.117-119.

zijn.¹⁰³ Sihvola betoogt dat er geen niet-ambigu bewijs is voor de overtuigingeninterpretatie van emoties: ten eerste zegt Aristoteles alleen bij de beschrijving van de emotie vriendelijkheid expliciet dat een overtuiging de basis van de emotie is. Vriendelijkheid houdt in “[...] iemand iets toewensen waarvan je denkt (*oietai*) dat het goed is omwille van de persoon en niet omwille van jezelf.”¹⁰⁴. Voorts noemt Aristoteles emoties soms irrationeel.¹⁰⁵ Het interpreteren van de cognitieve inhoud van emoties als mentale voorstellingen (*phantasia*) heeft als voordeel dat emoties als een vorm van intentioneel bewustzijn met een cognitieve inhoud kunnen worden beschouwd. Sihvola concludeert dat Aristoteles de diverse emoties op verschillende manieren behandelt en ze niet op een algemeen niveau met overtuigingen (*doxa*) noch met mentale voorstellingen plaatste. Bij de beschrijving van de emotie vrees (*thumos*) wordt het woord *phantasia* zelfs expliciet in de definitie genoemd. Bij deze emotie hoeft de cognitieve basis dus in ieder geval niet noodzakelijk uit een overtuiging te bestaan.¹⁰⁶

De relatie tussen emoties en deugden

Zoals eerder aangegeven worden deugden gekenmerkt door het juiste voelen naar de standaarden van de rede (*logos*).¹⁰⁷ Aristoteles beargumenteert deze definitie als volgt. Hij onderscheidt 3 soorten psychische verschijnselen: emoties, vermogens en houdingen. “Welk van deze drie is voortreffelijkheid?” vraagt hij zich af.¹⁰⁸ Met vermogens bedoelt Aristoteles “de verschijnselen waardoor men kan zeggen dat wij die emoties kunnen ervaren” en onder houdingen “de verschijnselen waardoor wij ons goed of slecht tot die emoties verhouden.”¹⁰⁹ Aangezien we niet bekritiseerd worden om onze woede, “[...] maar alleen wie op een bepaalde manier woedend is [...]”¹¹⁰ en aangezien we woedend of bang zijn “[...] zonder daar bewust voor te kiezen [...]”

¹⁰³ DA, III.10, 433a9 en III.11,434a5-10.

¹⁰⁴ Rethorica, II.4, 1380b35-6.

¹⁰⁵ Sihvola, 1996, pp.114-121.

¹⁰⁶ Zie ook p.6 e.v. van deze scriptie.

¹⁰⁷ EN, II.6, 1107a1 en p.8 e.v. van deze scriptie en p.16 e.v.

¹⁰⁸ EN, II.4, 1105b19-21.

¹⁰⁹ EN, II.4, 1105b23-27.

¹¹⁰ EN, II.4, 1106a2.

terwijl “[...] de voortreffelijkheden in zekere zin bewuste keuzes impliceren [...]”¹¹¹, zijn voortreffelijke eigenschappen noch vermogens, noch emoties. Dan moeten het wel innerlijke houdingen zijn.¹¹² Bereikt men een patroon van juiste keuzes dan wordt het een morele deugd: het zich op de juiste wijze tot emoties verhouden.¹¹³

Voortreffelijkheid wordt gekenmerkt door “[...] gevoelens op het juiste ogenblik te ervaren, om de juiste dingen, tegenover de juiste personen, met de juiste bedoeling en op de juiste manier, dat is tegelijk het midden en het beste. En op dezelfde manier kan men ook bij het handelen een teveel, een tekort en een midden onderscheiden.”¹¹⁴ Bij ondeugd wordt een emotie verkeerd toegepast en het rationeel deel van de ziel beseft niet dat iets verkeerd is. De emotie is teveel of te weinig gevoeld, maar voor de mens lijkt het juist. Bij onbeheerstheid (*akrasia*), kan dezelfde emotie als bij ondeugd aan de orde zijn, maar we weten dan wel dat het verkeerd is wat we doen.¹¹⁵ Een beheerst iemand is maar gedeeltelijk goed omdat moreel beheerste mensen in staat zijn goede dingen te doen ondanks het feit dat hun emoties slecht zijn aangepast en ze hiertegen moeten vechten. Een deugdzaam persoon hoeft echter niet sterk te zijn. Zijn emoties zijn immers correct toegepast en hij hoeft dus geen strijd te leveren.¹¹⁶

¹¹¹ EN, II.4, 1106a3-4. Zie ook p.21 e.v. van deze scriptie.

¹¹² EN, II.4, 1106a12.

¹¹³ Toelichting Teun Tieleman, zie ook p.20 e.v. van deze scriptie.

¹¹⁴ EN, II.5, 1106b21-23.

¹¹⁵ EN, VII.9, 1150b37. Het begrip *akrasia* wordt verder niet behandeld omdat een gedegen behandeling van dit complexe onderwerp in het bestek van dit onderzoek niet haalbaar is.

¹¹⁶ EN, VII.1, 1145a15-b20, VII.10, 1151a20-28 en Hutchinson, 1995, p.215.

Hoofdstuk 3 De interactie tussen de rede en verlangens

In dit hoofdstuk wordt de vraag behandeld hoe de rede en verlangens verbonden zijn en hoe ze elkaar wederzijds beïnvloeden en samenwerken. Het hoofdstuk start met een beschrijving van het begrip *prohairesis*, de (bewuste) keuze. In de bewuste keuze werken rede en verlangens nadrukkelijk samen. Vervolgens wordt eerst de rol van verlangens in de samenwerking tussen rede en verlangens toegelicht. Aan de hand van de *means-only*- discussie wordt daarna onderzocht hoe de rol en reikwijdte van de rede hierbij geïnterpreteerd kunnen worden. Tot slot wordt - de onderbouwing van- de onafhankelijkheid van emoties besproken en argumenten om over een samensmelten van (de rol van) de rede en verlangens te spreken.

Een verbinding tussen rede en emotie is mogelijk doordat emoties door hun cognitieve kern penetreerbaar zijn en ze beide in dezelfde termen ‘denken’. Het rationele gedeelte laat het niet-rationele deel een breder, meer omvattend perspectief zien. De manier waarop de persoon zich voelt over wat gebeurd is en wat te doen is precies de manier waarop hij om bepaalde *redenen* er over denkt. Bovendien heeft de mens via gewoontevorming een vaste visie ontwikkeld over wat goed is.¹¹⁷ Deze visie functioneert vervolgens als een soort raamwerk en beïnvloedt zo het denken en voelen over de situatie.

Prohairesis

“Voortreffelijkheid van karakter veronderstelt een keuze (*prohairesis*).”¹¹⁸ Het handelen van de mens is pas deugzaam als er bewust voor gekozen is. De keuze vervult dus een belangrijke rol in de ethiek van Aristoteles. “*Prohairesis* is een nog betere toetssteen van iemands karakter dan zijn daden.”¹¹⁹ De manier waarop de keuze zich voltrekt omschrijft Aristoteles als volgt: “En omdat voortreffelijkheid van karakter een innerlijke houding is die ons in staat stelt een keuze te maken, en een keuze een op beraad stoelend verlangen (*orexis bouleutike*) is, is het dus nodig –wil de keuze goed zijn- dat het verkregen inzicht (*logon*) waar en het verlangen juist is en dat het verlangen dezelfde dingen nastreeft als het inzicht (*diokein*) aanduidt. Het denken en de waarheid waar het hier om gaat hebben dus betrekking op het handelen. [...] Het

¹¹⁷ EN, I.13, 1102b30-31, II.1, 1103a26 en Cooper, 1999, p.245-246. Zie voorts p.27 e.v. van deze scriptie.

¹¹⁸ EN, III.4, 1111b3.

¹¹⁹ EN, III.4, 1111b5-7.

principe (*arche*) van het handelen [...] is de keuze; de principes van de keuze zijn verlangen en een inzicht dat een doel heeft buiten zichzelf. Daarom is er geen keuze mogelijk zonder intellect en denken, en ook niet zonder een houding van het karakter. [...] Daarom is een keuze ofwel ‘een verlangende denken’ (*orektikos noûs*) ofwel een ‘overdacht verlangen (*orexis dianoetikē*)’¹²⁰; en zo’n principe van handelen is de mens.”¹²¹

Prohairesis verbindt een verlangend met een cognitief element en is in deze verbinding als een doordachte beslissing, een principe van het handelen (*praxis*).¹²² Zoals de *prohairesis* het principe (in de zin van uitgangspunt van beweging, niet als doel) van de handeling is, zo zijn “verlangen en de reden omwille waarvan” tezamen principe van de *prohairesis*.¹²³ De reden gericht op een doel zal door het praktisch verstand worden bijgedragen en de motivatie door het verlangende vermogen.¹²⁴ De beslissing is geen overtuiging, omdat ze bevoegd is over het goede (*agathon*) en het slechte, niet over het ware en onware.¹²⁵

Over de vertaling en interpretatie van het begrip *prohairesis* is het volgende te zeggen. Veel filosofen vertalen *prohairesis* als keuze. Lawrence vertaalt het als geprefereerde keuze¹²⁶, om het rationeel karakter van deze keuze ten opzichte van andere vrijwillige of intentionele keuzes aan te geven. Praktische filosofie is gericht op handelen waar je vierkant achter staat, dat je rationeel gekozen hebt en ziet als gedrag waarin je je realiseert, je waarden en je karakter.¹²⁷ Cooper verkiest de term *besluit*, die volgens hem meer het karakter van bewust beredeneerde selectie weergeeft dan de term *keuze*.¹²⁸ Hughes prefereert de term *oordeel /inzicht (judgement)* of *weloverwogen waardering (considered opinion)* omdat je immers kunt besluiten tegen je *prohairesis* in te gaan, en besluiten om tegen je besluit in te gaan klinkt nogal ingewikkeld.

¹²⁰ “redenerend verlangen” zou ook een vertaling kunnen zijn.

¹²¹ EN, VI.2, 1139a22-b6.

¹²² EN, VI.2, 1139a31.

¹²³ EN, VI.2, 1139a32-34.

¹²⁴ Met dank aan Teun Tieleman.

¹²⁵ EN, III.4, 1111b30-1112a13. Höffe, 2005, pp.493-494.

¹²⁶ EN, II.5, 1106a3-4, b36.

¹²⁷ Lawrence, 2009, p.419.

¹²⁸ Cooper, 1999, p.242.

Besluiten tegen je oordeel/inzicht in te gaan klinkt logischer.¹²⁹ Broadie karakteriseert *prohairesis* als “praktische onmiddellijkheid”. Ze stelt dat Aristoteles de eerste filosoof was die een nieuwe technische betekenis aan dit woord gaf. *Prohairesis* is iets praktisch waartoe iemand gecommitteerd is en heeft volgens haar te maken met een alles overziend praktisch oordeel over wat te doen. De praktische onmiddellijkheid van *prohairesis* staat bijvoorbeeld in contrast met *boulêsis* (wens), het verlangen naar een object dat alleen met tussenstappen die nog niet duidelijk zijn, bereikt kan worden.¹³⁰ Een wens wordt een bepaald project door beraad, door de inbreng van het praktisch verstand. Als beraad tot bevredigend conclusies komt, tot een punt waar geen verder beraad hoe de wens te vervullen nodig is, is de conclusie een beslissing en de volgende stap moet actie zijn. *Prohairesis* is op te vatten als een praktische houding gericht op onmiddellijk handelen. Volgens het model van het praktische verstand dat beslissingen uitdraagt aan een potentieel gehoorzaam en in zichzelf niet-rationeel deel van de ziel (*psuches alogos*), wordt *prohairesis* bepaald door de al dan niet gehoorzaamheid van het niet-rationele deel van de ziel. Als *prohairesis* een recalcitrant deel van de ziel confronteert zodat de actor heen en weer geslingerd wordt tussen praktische tendensen, kan dat echter alleen omdat het niet-rationele deel al tot op bepaalde hoogte kiest voor de rede (*logos*).¹³¹

De rol van verlangens in de samenwerking tussen praktisch verstand en verlangens.

De samenwerking tussen verlangens en praktisch verstand vindt op verschillende manieren plaats: verlangens luisteren naar de rede, ze geven samen met de rede vorm aan beslissingen en ze helpen gevoel voor de rede te ontwikkelen. Deze 3 vormen worden hieronder toegelicht.

Verlangens luisteren naar de rede

Morele karakterdeugden zijn de voortreffelijke kwaliteit van de verlangens van ons streefvermogen. “Het strevende element heeft enigszins deel aan de rede (*logos*), namelijk in zover het er naar luistert en er aan gehoorzaamt. In deze zin zeggen we dat iemand ‘voor rede vatbaar is’, dat wil zeggen luistert naar de raad van zijn vader en

¹²⁹ Hughes, 2013, pp.64-65.

¹³⁰ Zie ook p.15 e.v. van deze scriptie.

¹³¹ EN, I.13, 1102b13-33 en Broadie 2002, pp.42-45.

vrienden [...]” zegt Aristoteles in Boek 1.¹³² Het “vatbaar zijn voor rede” heeft zowel te maken met de bereidheid om een rationele instructie van de vader soepel uit te voeren als met een reflectieve staat waarin het mogelijk is dat zich een rationeel oordeel vormt.¹³³ De reflectieve ruimte die het de rede mogelijk maakt om een richting te bepalen is identiek met de afstand tussen het reagerend deel en haar impulsen. Een kind ontwikkelt geleidelijk een dispositie waarin het reagerend deel niet geheel opgaat in haar eigen impulsen, maar waarin het zich hier enigszins van kan losmaken en deze impulsen kan begrenzen. Hierdoor ontstaat ruimte om een rationeel oordeel te laten ontstaan en uit te voeren.¹³⁴ Je zou kunnen zeggen dat karakterdeugden zo beslissingen faciliteren.

Verlangens kunnen zich op twee manieren schikken naar de rede (*logos*). Enerzijds kunnen verlangens beredeneerde oordelen/inzichten (*reasoned judgements*) van de rede (*logos*) over wat waardevol is om na te streven volgen, er naar luisteren.

Anderzijds kunnen de beredeneerde oordelen (*reasoned judgements*) die ze volgen zelf voldoen aan de standaarden van de rede (*en hautoi*). De visie van de rede (*logos*) zou immers ook inadequaat kunnen zijn. Daarom veronderstellen morele deugden praktische wijsheid.¹³⁵

Verlangens geven vorm aan beslissingen

Het is echter niet zo dat verlangens zich uitsluitend schikken naar het oordeel van de rede. Een belangrijke uitspraak van Aristoteles hierover luidt: “Volgens Socrates waren goede karaktereigenschappen dus zuiver uitingen van de rede (*logos*), (want hij hield ze allemaal als vormen van kennis (*epistēmas*), terwijl ze volgens ons nauw verbonden zijn met de rede (*logos*).”¹³⁶ Dat men moet handelen in overeenstemming met het juiste principe (*orthos logos*)¹³⁷ wil dus niet zeggen dat de karakterdeugden simpelweg beslissingen van de rede moeten uitvoeren. “Voortreffelijkheid van karakter is namelijk niet alleen een dispositie die *overeenstemt* met de juiste principes (*kata ton orthos logos*), maar ook een die *samenwerkt* met de juiste principes (*meta*

¹³² EN, I.13, 1102b29-32.

¹³³ Broadie, 2002, p.44.

¹³⁴ Broadie, 1991, p105 en zie ook p.25 e.v. van deze scriptie.

¹³⁵ EN, I.13, 1103a1-3; I.6, 1098a4, I.13, 1103a2 en Cooper, 1999, p. 254-255.

¹³⁶ EN, VI.13, 1144b28-29.

¹³⁷ EN, II.2, 1103b33-34.

tou orthou logou); en praktische wijsheid (*phronêsis*) is het juiste principe (*orthos logos*) als het om handelen gaat.”¹³⁸

De disposities geven dus zelf ook op een belangrijke manier vorm aan die beslissingen. Voor zover het disposities zijn om ethische juist gedrag te wensen bevatten ze een variëteit aan waarden en prioriteiten, zoals respect voor de rede en haar voorschriften en beslissingen. Zo zijn er meer gevoeligheden op verschillende gebieden voor wat hoogstaand of schandelijk is op dat gebied. Voor zover deze disposities karakterologisch zijn corresponderen ze met evaluatieve generalisaties, die worden uitgedrukt als specifieke reacties op specifieke situaties. Op deze manier beïnvloeden ze de inhoud van een beslissing, en om die reden wordt ook wel gezegd dat de karakterdeugden *uitmonden in* een beslissing.¹³⁹

Deze laatste interpretatie – karakterdeugden monden uit in beslissingen- is meer stringent dan de interpretatie dat ze beslissingen faciliteren. Voor deze meer stringente interpretatie pleit voorts dat Aristoteles zegt dat deugden op het laatst de mens nog tot een tweede natuur worden.¹⁴⁰

De juiste emotionele toestand (morele deugd) reageert tot slot op kenmerken van de situatie waarin we ons bevinden doordat ze ons alert maakt op relevante kenmerken van de situatie. Ze biedt zo het startpunt voor een beslissing. Een beslissing wordt gemotiveerd door inclinaties van de deugden.¹⁴¹

Via verlangens ontvankelijkheid voor de rede ontwikkelen

Tot slot werken verlangens en de rede samen doordat we via gevoel ontvankelijkheid voor argumenten (*logoi*) ontwikkelen. Men ziet de overtuigingskracht van argumenten pas als men een bepaalde ontvankelijkheid hiervoor heeft ontwikkeld, zoals dat het geval is bij “[...] jonge mensen met een onbekrompen aanleg [...] en een edel karakter dat het schone oprecht lief heeft [...]”.¹⁴² Immers "Koppige mensen [...] laten zich niet beïnvloeden door argumenten, maar zijn voor begeerten wel ontvankelijk en laten zich vaak leiden door genot.”¹⁴³ Voorts zegt Aristoteles hierover dat “De juistheid van de

¹³⁸ EN, VI.13, 1144b27-30, cursivering door mij.

¹³⁹ Broadie, 2002, p.44.

¹⁴⁰ EN, VII.11, 1152a30-34 en Hughes, 2013, p.66.

¹⁴¹ Hughes, 2013, p.138-139.

¹⁴² EN, X.10, 1179b7-9 en Kraut, 2012, p.542.

¹⁴³ EN, VII.10, 1151b11.

keuze wordt gewaarborgd door een goed karakter.”¹⁴⁴ Dit betekent dat ons handelen voortkomt uit verlangens die voortvloeien uit het affectief deel van onze ziel, dat op een bepaalde goede manier geneigd is. Die goede geneigdheid is het resultaat van een complex proces van excellente reflectie en gewoontevorming van de emoties. “Men moet van jongs af aan meteen zo gevormd zijn dat men vreugde beleeft en pijn ervaart wanneer het behoort: daaruit bestaat de juiste opvoeding.”¹⁴⁵ Het ontwikkelen van karakterdeugden is dus niet slechts het intomen van verlangens, maar ook belangstelling wekken voor iets op afstand.¹⁴⁶ De belangrijkste verklaring of iemand al dan niet praktische wijsheid en karakterdeugden ontwikkelt, heeft meer te maken met gevoel dan met de rede en ligt in de gewoontevorming voor hij volledige rationaliteit bereikte.¹⁴⁷

De rol van de rede in de samenwerking tussen rede en verlangens.

De rol van de rede in haar samenwerking met verlangens wordt uitgediept in de means-only discussie.

Means-only

De interpretatie van de cognitieve structuur van beslissingen heeft gevolgen voor de reikwijdte van de rede in beslissingen.¹⁴⁸ Deze laatste discussie wordt wel als de *means-only*-discussie aangeduid en handelt over de vraag of de rol van de rede beperkt is tot het kiezen van de juiste middelen voor het door het karakter gekozen doel. Een belangrijke kwestie in deze discussie is de interpretatie van de volgende uitspraken van Aristoteles “Voortreffelijkheid van karakter maakt [...] dat we het juiste doel nastreven, verstandigheid dat we daartoe de juiste middelen gebruiken.”¹⁴⁹ en “Wij beraden ons niet over doeleinden, maar over middelen.”¹⁵⁰ Een argument waarom men alleen over middelen zou delibereren is dat men alleen beraadslaagt over wat in iemands macht ligt, en het doel van het menselijk handelen staat vast, dat vloeit immers voort uit iemands karakter. Met andere woorden: wat iemand als het menselijk

¹⁴⁴ EN, VI.13, 1144a20.

¹⁴⁵ EN, II.2, 1104b11-13.

¹⁴⁶ Broadie, 1991, p.107. Zie ook p.15 van deze scriptie.

¹⁴⁷ Kraut, 2012, p.546.

¹⁴⁸ McDowell, 1998, p.24.

¹⁴⁹ EN, VI.13, 1144a7-9.

¹⁵⁰ EN, III.5, 1112b12.

geluk definieert reflecteert zijn karakter.¹⁵¹ Een dokter wil patiënten genezen, daar hoeft hij niet over te beraadslagen.¹⁵² En een mens als mens wil gelukkig worden, daar hoeft men niet over te beraadslagen. Er zijn echter argumenten om de rol van de rede en verstandigheid ruimer te interpreteren dan enkel het beraadslagen over middelen. Deze argumenten worden toegelicht in onderstaande uiteenzetting.

De rede geeft bevelen

De rede kan ook anders dan via beraadslagen aan de keuze voor een doel bijdragen, want al is het hebben van de juiste motivationele oriëntatie niet het resultaat van beraadslagen, dat wil niet zeggen dat die oriëntatie daarmee extra-rationeel is.¹⁵³ Motivatie involveert wel degelijk de rede zagen we al.¹⁵⁴ Ze kan door de rede aangescherpt zijn, omdat emoties een cognitieve kern hebben en door de rede penetreerbaar zijn.¹⁵⁵ Aristoteles spreekt bovendien sterk in cognitieve termen als hij spreekt over de taak van de rede om een goede voorstelling van het goede te hebben: praktische wijsheid houdt in het hebben van de *ware perceptie* van wat bijdraagt tot het doel, praktische wijsheid is een rationele eigenschap “die de mens volgens *waar inzicht* doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is” en voortreffelijkheid maakt “dat wij een *juiste mening* hebben over het principe van het handelen.”¹⁵⁶ Voorst zegt hij expliciet in boek VI: “Verstandigheid geeft namelijk bevelen- haar doel is te zeggen wat we al dan niet moeten doen [...]”¹⁵⁷ Verstandigheid moet dus ook commando’s geven willen we deugdzaam kunnen handelen.¹⁵⁸ Dapper gedrag uit drift was immers pas echte dapperheid als daar een keuze en doel (voor het edele) bijkomen.¹⁵⁹ Broadie interpreteert het zojuist geciteerde uitgangspunt dat we ons niet over doeleinden beraden als volgt: Aristoteles kan hier niet mee bedoeld hebben dat we

¹⁵¹ EN, III.5, 1112a32 en Teun Tieleman.

¹⁵² En, III.5, 1113a2 en Hughes, 2013, p.133-134.

¹⁵³ Zoals McDowell, 1998, bijvoorbeeld verwoordt op pagina 33. Zie voorts p.16 e.v. van deze scriptie.

¹⁵⁴ Zie p.23 e.v. van deze scriptie.

¹⁵⁵ EN, II.6, 1107a1-2. Met dank aan Teun Tieleman. Zie ook p.18 e.v. van deze scriptie.

¹⁵⁶ EN, VI.10, 1142b33, VI.5, 1140b4-6 en 20-21 en VII.10, 1151a18-19. Cursivering door mij. Taylor, 2003, p.148.

¹⁵⁷ EN, VI.11, 1143a9.

¹⁵⁸ EN, III.5, 1113a8. Zie ook Dahl, 2009, p.501-503 en Pannier, 1999, p.88.

¹⁵⁹ EN, III.11, 1117a4-5, zie ook p.13 van deze scriptie.

over de belangrijke doelen van het leven ons niet beraden. Wanneer we over de doelen des levens nadenken is er echter eerder sprake van diepzinnige overdenking. Dit type denken is belangrijk om een doel te bepalen en is ook wel praktisch van karakter, maar het is niet zich beraden omdat het te ver afstaat van en daarom te weinig beperkt wordt door de specifieke persoonlijke omstandigheden van de denker. Met als gevolg dat de conclusies geen *prohairesis* zijn omdat ze niet tot onmiddellijke actie leiden. Dit is overigens typisch voor de wens (*boulêsis*) zagen we.¹⁶⁰ Mijns inziens ondersteunt de volgende uitspraak van Aristoteles deze interpretatie van Broadie: *Noûs theoretikos* denkt vaak aan wat te vermijden of nastrevenswaardig is, “ze geeft alleen geen directe bevelen.”¹⁶¹ Mijns inziens is deze uitspraak te interpreteren als: het theoretisch verstand vervult een indirecte rol bij het geven van commando’s doordat ze een visie ontwikkelt over wat we wel of niet moeten nastreven en daarmee universele waarheden voor de eerste, universele premisse ontwikkelt, maar ze speelt geen *directe* rol in de praktische onmiddellijkheid van de beslissing. Immers “[...] het handelen geschiedt op het niveau van het specifieke.”¹⁶² In de onmiddellijkheid van de beslissing is het praktisch verstand aan zet, want “het verlangen is het startpunt van het praktisch intellect (*praktikou nou*) en de laatste stap is het startpunt van het handelen (*praktikou*).” zegt Aristoteles letterlijk.¹⁶³

Een ander aanknopingspunt in de tekst om het *theoretisch* verstand een rol toe te kennen in het ontwikkelen van een visie over wat goed is, is de uitspraak van Aristoteles dat universele termen onderwerp van wetenschappelijke kennis zijn.¹⁶⁴ En we zagen al dat bij het handelen er ook sprake is van universele premissen.¹⁶⁵ Bovendien is de onderbouwing van de doctrine van het midden een voorbeeld van een visie van het theoretisch verstand over wat we al dan niet moeten nastreven. Dit neemt overigens niet weg dat het daadwerkelijk hebben van een visie meer is dan een kwestie van abstraheren zagen we al eerder, kennis moet ook assimileren.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Met dank aan Teun Tieleman.

¹⁶¹ DA, III.9, 432b26-32. Een ander aanknopingspunt in de tekst biedt EN, I.5, 1095b32-3.

¹⁶² EN, VII.5, 1147a3. “het specifiek” refereert hier aan de specifieke premisse. Zie voorts p.9 van deze scriptie..

¹⁶³ DA, III.10, 433a9-16. Zie voorts EN, III.5, 1112b16-25 en Pannier, voetnoot 12, p.87.

¹⁶⁴ EN, VII.5, 1147b14-15.

¹⁶⁵ EN, VII.5, 1147a1-3 en p.9 van deze scriptie.

¹⁶⁶ EN, VII.5, 1147a23 en VI.9, 1142a12-29 en p.11 van deze scriptie.

Het verlangen zet de beweging dus primair in gang en het praktisch verstand is de bron van beweging in zoverre ze via de verbeeldingskracht focust op het object van verlangen. Het object van verlangen is het startpunt van waaruit we terugredeneren om middelen te vinden en zo redeneren we terug tot we bij iets komen waarvan we ons voorstellen dat het onmiddellijk relevant is en daarmee het startpunt voor ons handelen wordt. Verlangen en praktisch verstand hebben zo beide onmisbare rollen.¹⁶⁷

Er is nog een ander argument om de rol van de rede ruimer te interpreteren dan slechts het uitkiezen van middelen. Aristoteles zegt weliswaar: “Het denken (*dianoia*) alleen zet trouwens niets in beweging [...]”¹⁶⁸, wat Humeaans geïnterpreteerd kan worden, maar er volgt een tweede deel van de zin: “[...] maar wel het denken (*dianoia*) [...] dat op het handelen gericht is.”¹⁶⁹ Dit tweede deel van de zin geeft duidelijk aan dat Aristoteles weliswaar net als Hume denkt dat voor het initiatief tot een handeling verlangen nodig is, maar voor Aristoteles blijkt het denken dus *ook* hierbij nodig.¹⁷⁰

Het kiezen van een middel als uitdrukking van zoeken

Dat de rol van de rede in de beslissing ook te maken heeft met het bepalen van het doel is bovendien nog vanwege de argumenten te onderbouwen:

Het hebben van een goed karakter is niet voldoende om in actie te komen.¹⁷¹ Men moet ook herkennen dat er middelen zijn om te gaan handelen vanuit een deugd en aannemen dat deze middelen de moeite waard zijn ondanks andere doelen die dan de moeite waard kunnen zijn.¹⁷² Het beslissen over het middel zegt dus ook iets over het doel.¹⁷³ Daarnaast geldt dat het doel, *eudamonia*, niet vastomlijnd is.¹⁷⁴ Als het doel wel vastomlijnd was, zou ethisch handelen een kwestie van deductie zijn en zou een enorme deductieve kracht nodig zijn. Ethiek beweegt zich op het domein van contingente zaken. Net als in de techniek vergt ethiek omgang met weerbarstige

¹⁶⁷ EN, VI.2, 1139a30-33, DA, III.10, 433b21, DA, III.10, 433^a9, Hamlyn, 1993, p.151, EN, III.5, 1112b11ff en Kraut, 2014b, hoofdstuk 8, “Desire”.

¹⁶⁸ EN, VI.2, 1139a35-36.

¹⁶⁹ EN, VI.2, 1139a35-36.

¹⁷⁰ Taylor, 2003, p.155.

¹⁷¹ EN, I.5, 1095b32-3 en p.12 e.v. van deze scriptie.

¹⁷² Dahl, 2009, p.502.

¹⁷³ Broadie, 1991, voetnoot 12, p.119.

¹⁷⁴ EN, I.2, 1094b24-25.

natuur, waardoor rationaliteit niet ondubbelzinnig kan worden toegepast. De mens moet zelf redelijkheid ontdekken en ontwikkelen door wikken en wegen, overleg en keuze van het praktisch verstand. Een middel is in deze context op te vatten als uitdrukking van dit zoeken.¹⁷⁵

Tot slot zegt Aristoteles in boek III: “[...] zich beraden is een bepaalde vorm van onderzoek. [...] en wie zich beraadt zoekt en redeneert.”¹⁷⁶ Beslissen wat te doen, zou op grond van deze citaten mijns inziens beschouwd kunnen worden als de conclusie van een *onderzoek* naar mogelijkheden om een gesteld doel te realiseren.

Bovendien kunnen middelen voor een doel uiteindelijk subdoelen zijn, omdat een doel samengesteld kan zijn.¹⁷⁷ Het feit dat alle verlangens ergens moeten eindigen, bij het goede dat een doelloorzaak en voldoende in zichzelf is, impliceert immers niet dat er één ultiem doel is waar alle verlangens uit voort komen. Uit het feit dat iedereen een moeder heeft volgt ook niet dat er één moeder is die de moeder is van iedereen.¹⁷⁸

De rol van *noûs* bij het herkennen van eerste principes

Een andere manier om te begrijpen hoe de rede – anders dan via beraadslagen- iemand kan helpen sommige doelen te verwerven is door met een schuin oog te kijken hoe in de wetenschap eerste principes gevonden worden: door een combinatie van waarneming, ervaring (en van daar uit inductie) en begrip, het verstand (*noûs*). Je zou kunnen zeggen dat ook in de ethiek doelen die voor het handelen als eerste principe gelden op vergelijkbare wijze gevonden worden: op grond van *waarneming*, weliswaar niet puur zintuiglijk maar gebaseerd op ervaring, zoals het geoefend oog van een generaal in een oogopslag de kenmerken van een terrein doorgrondt.¹⁷⁹ En zoals oudere personen en wijze lieden door hun ondervinding een goed oog hebben en de dingen scherp zien.¹⁸⁰ Aristoteles zegt hierover: “[...] aan de hand van het specifieke begrijpt men het universele. Die specifieke feiten moet men dus

¹⁷⁵ Pannier en Verhaeghe, 1999, pp.77-78.

¹⁷⁶ EN, III.5, 1142a31-b2.

¹⁷⁷ Korsgaard, 1986, p.492.

¹⁷⁸ Lear, 2009, p.392.

¹⁷⁹ EN, VI.9, 1142a19 en Taylor, 2003, p.155.

¹⁸⁰ EN, VI.12, 1143b13-14.

waarnemen, en die waarneming is *noûs*.¹⁸¹ “Want zowel de eerste als de laatste termen worden bereikt door *noûs* en niet door redeneren.”¹⁸² “Daarom ook is de *noûs* zowel een principe als doel: want de specifieke feiten vormen zowel uitgangspunt als voorwerp van redeneren over het handelen.”¹⁸³ *Noûs* herkent dus specifieke handelingen als concretisering van relatief specifieke universalia en deze relatief specifieke universalia als concretisering van meer universele doelen die goed zijn voor de mens.¹⁸⁴

Met ander woorden: welberadenheid is slechts één aspect van praktische wijsheid. Daar hoort ook het vatten en herkennen van eerste principes bij.¹⁸⁵

Een verstandig mens weet zich te beraden over een geslaagd leven in het algemeen.

Een laatste aanknopingspunt om de rol van de rede ruimer te interpreteren dan alleen het zoeken van middelen is te vinden in boek VI. We zagen al dat deugdzaam handelen onder meer inhoudt de passende “innerlijke houding” hebben.¹⁸⁶ Die innerlijke houding is niet slechts een weerspiegeling van sociale desiderata. Aristoteles heeft algemene principes die laten zien welke activiteiten tot geluk leiden achterhaald door filosofische reflectie. Een verstandig mens is iemand die zich in het volstrekt concrete van het handelen laat leiden door deze principes.¹⁸⁷ Want “[...] een verstandig mens weet zich te beraden (*bouleusastai*) over wat voor hemzelf goed en nuttig is [...] en voor een geslaagd leven in het algemeen.”¹⁸⁸

De onafhankelijkheid van verlangens van de rede

Een ander vraagstuk met betrekking tot de samenwerking tussen rede en verlangens is de onderbouwing van de (impliciet veronderstelde) onafhankelijkheid van emoties. Aristoteles betoogt in boek I: “Er is kennelijk nog een ander natuurlijk element in de

¹⁸¹ EN, VI.11 1143a35-b5.

¹⁸² EN, VI.12, 1142a39-b1, zie ook EN, VI.10, 1151a16-18, VI.9, 1142a19 en Taylor, 2003, pp.153-159.

¹⁸³ EN, VI.13, 1143b10-11, zie ook De Politica, III.16, 1287a30-37.

¹⁸⁴ EN, VII.5, 1147a7.

¹⁸⁵ Taylor, 2003, p.148 en pp.153-159 en EN, VI.10, 1142b31-3.

¹⁸⁶ EN, VI.13, 1144a18 en p.13 van deze scriptie.

¹⁸⁷ Pannier en Verhaeghe, 1999, p.179.

¹⁸⁸ EN, VI.5, 1140a26-28. Het tweede ‘en’ door mij toegevoegd.

ziel dat weliswaar ook irrationeel is, maar toch in zekere zin deel heeft aan de rede (*logos*)”.¹⁸⁹ De in dit fragment impliciet veronderstelde onafhankelijkheid van de verlangens van de rede is een centrale stelling in de ethiek van Aristoteles. Hij is stellig in deze positie, maar welke verklaring en welk bewijs heeft hij hiervoor? Een metafysische verklaring vindt Aristoteles niet relevant voor zijn ethiek, getuige zijn uitspraak: “[...] de ziel [...] bestaat uit een rationeel (*logon*) en een irrationeel deel (*alogon*). Of die nu onderscheiden zijn zoals de delen van het lichaam en alles wat deelbaar is, dan wel dat ze alleen in definitie twee zijn, maar van nature onscheidbaar –zoals in de omtrek van een cirkel convex en concaaf- maakt voor het ogenblik geen verschil.”¹⁹⁰ Het is overigens niet het rationele deel an sich dat als convex en concave met het niet-rationele deel verbonden is, maar het rationele deel van de ziel in haar regisserende rol, het praktisch verstand.¹⁹¹ Het rationele en niet-rationele deel van de ziel zijn dus verschillend, maar wel gerelateerd.¹⁹² Dat ze los van elkaar kunnen functioneren, blijkt wel in plotselinge situaties, waar men handelt zonder te beraadslagen.¹⁹³ En uit het feit dat we iets anders kunnen verlangen dan de rede, blijktens de uitspraak “Maar er is in hen klaarblijkelijk nog een ander element dat van nature buiten de rede (*logos*) staat, daartegenin gaat en zich ertegen verzet.”¹⁹⁴ Bij Aristoteles zichzelf echter niet in zijn staart, als hij er van uit gaat dat emoties een oordeel (*krisis*) in zich hebben¹⁹⁵ en tegelijkertijd suggereert dat ze onafhankelijk van de rede (*logos*) zijn? Twee vragen zijn hierbij aan de orde: Wat is het bewijs of de verklaring dat emoties onafhankelijk zijn van de rede en is die onafhankelijkheid wel noodzakelijk?

Een aantal bewijzen zijn denkbaar voor de onafhankelijkheid van emoties.

Een eerste bewijs zou kunnen zijn dat volgens Aristoteles de rede emoties wel kan

¹⁸⁹ EN, I.13, 1102b12-13.

¹⁹⁰ EN, I.13, 1102a28-33 en Broadie, 1999, p.61, Rackman stelt: “Letterlijk staat bij ‘het rationele deel’: ‘het deel dat een plan of principe heeft’ ”, Rackman, 1975, voetnoot c, p.63.

¹⁹¹ Broadie, 2002, p.294 en EN, IV.2, 1139a25-26.

¹⁹² Fortenbaugh, 1975, p.31.

¹⁹³ Fortenbaugh, 1975, pp.70-75.

¹⁹⁴ EN, I.13, 1102b17-21.

¹⁹⁵ Rhetorica, 1378a19-22.

beïnvloeden, maar dat emoties daarmee nog niet volledig verdwijnen.¹⁹⁶ “Het is immers moeilijk, zo niet onmogelijk, om gewoonten die sinds lang in iemands karakter geworteld zijn door redenering te veranderen.”¹⁹⁷ Dit niet verdwijnen van emoties onder invloed van de rede is echter op twee manieren te verklaren die niet noodzakelijkerwijs op een onafhankelijkheid van de emoties van de rede hoeven te duiden. De cognitieve kern van emoties hoeft niet een overtuiging (*doxa*) te zijn, maar kan ook een mentale voorstelling (*phantasia*) zijn zagen we eerder in hoofdstuk 2.¹⁹⁸ Bovendien weerspiegelen emoties niet alleen de - in de loop van iemands opvoeding verfijnde- rationale oordelen over wat de situatie verdient, mensen leren op een bijgeschaafde manier boos worden, maar ook de stemming die die persoon voor de betreffende situatie al had en basisemoties op grond van iemands historische ontwikkeling.¹⁹⁹ “Wie volgens zijn gevoel leeft zal immers niet luisteren naar een redenering die hem wil afhouden van iets waar zijn gevoel naar uitgaat- hij kan die niet eens begrijpen.”²⁰⁰

Een tweede bewijs voor de onafhankelijkheid van emoties zou kunnen zijn dat we een innerlijk conflict kunnen ervaren. Deze mogelijkheid van een innerlijk conflict is echter ook geen sluitend bewijs voor twee van elkaar onafhankelijke bronnen van motivatie omdat we ook conflicten tussen wensen kunnen ervaren. Bijvoorbeeld als ik kwaad ben omdat ik jaloers ben, kan ik het ene gevoel redelijker vinden dan het andere, maar beide zijn emoties.²⁰¹

Broadie heeft een andere verklaring voor het niet verdwijnen van emoties onder invloed van de rede en het kunnen bestaan van een innerlijk conflict die de onafhankelijkheid van emoties en praktisch verstand wel overeind kan houden. Een deugd is het juiste voelen naar het oordeel van de rede (*logos*): “een midden dat bepaald wordt door de rede (*logos*)”.²⁰² De rede kan zich echter vergissen, zoals bij een boosaardig iemand. Dit is mogelijk omdat het voorschrijvende deel, de faculteit

¹⁹⁶ Dit volgt uit EN, VI.13, 1144b28-30.

¹⁹⁷ EN, X.10, 1179b17-18.

¹⁹⁸ Shilvola, 1996, p.121-114. Zie ook p.18 e.v. van deze scriptie.

¹⁹⁹ Cooper, 1999, pp.246-250.

²⁰⁰ EN, X.10, 1179b26-27.

²⁰¹ Striker, 1989, pp.43-48.

²⁰² EN, II.6, 1106b36.

die beraadslaagt en besluit, niet alleen logisch redeneert, maar logische argumenten toepast op contingente gebeurtenissen en ervaringen. Het voorschrijvende deel reflecteert iemands prioriteiten. In de rede zit dus een evaluatief element.²⁰³ Tegelijkertijd is het responsieve deel rationeel te noemen omdat het het voorschrift van de rede (*logos*) op evaluatieve wijze accepteert.²⁰⁴ En beschouwingen van de rede hebben immers alleen impact op iemand die de rede al liefheeft.²⁰⁵ Kortom, als Aristoteles het heeft over “het deel dat de rede (*logos*) in eigenlijke zin bezit en één deel dat er naar luistert zoals een mens luistert naar zijn vader”, en volgens dat onderscheid de voortreffelijkheden indeelt in “goede eigenschappen van het intellect (*diakonitikos*) en anderzijds die van het karakter (*ethikas*)”, lijkt het alsof de rede (*logos*) het voorschrijvende deel is en het verlangend deel (*orektikon*) het volgende.²⁰⁶ In Boek VI geeft hij voorts aan dat een (morele) keuze een “verlangend denken [...] of denkend verlangen [...]” is, zagen we.²⁰⁷ Het praktisch verstand en het verlangen produceren samen een morele keuze. Ze smelten als het ware samen.²⁰⁸ Met andere woorden: de deugden van karakter zijn zowel deugden van het verlangen (*orektikon*), van het op het rationeel deel van de ziel (*logos*) reagerend deel, maar zijn als verlangen (*orektikon*) óók deel van het voorschrijvende deel. De distincties rede (*logos*) versus verlangen (*orektikon*) en voorschrijvend versus volgend lopen dus niet parallel. Dit is volgens Broadie te begrijpen als we een ‘rationeel voorschrift’²⁰⁹ als volgt opvatten: 1. een praktisch belang bij een doel, 2. een beeld van de specifieke feitelijke situatie door de ogen van de voorschrijvende actor en 3. een logisch, causaal verband tussen mogelijke acties en het realiseren van het gewenste doel in die situatie. Voor Aristoteles vormen deze 3 elementen een systeem van organisch gerelateerde

²⁰³ Aristoteles verschuift in zijn terminologie. In boek I gebruikt hij de term verlangen (*orektikon*) om het deel dat reageert op het ‘rationele voorschrift’ te markeren ten opzichte van het voorschrijvende deel (EN, I.13, 1102b30-31), terwijl als hij in boek III en IV het ‘rationeel voorschrift’ analyseert is het verlangen (*orektikon*) een deel ervan en het denken of praktisch verstand betekent hier niet het volledige ‘rationele voorschrift’, maar slechts een te onderscheiden aspect ervan.

²⁰⁴ Zie ook EN, I.13, 1102b25-32.

²⁰⁵ EN, X.10, 1179b9, zie ook p.25 e.v. van deze scriptie.

²⁰⁶ EN, I.13, 1103a1-15 en Broadie, 1999, p.68.

²⁰⁷ EN, VI.2, 1139b5-6 en p.22 van deze scriptie.

²⁰⁸ Hughes, 2013, p.242.

²⁰⁹ Broadie introduceert de term ‘rationeel voorschrift’ voor een voorschrift ‘doe dit’ (X) gegeven dat het doel S is, de situatie T en de wereld volgens de handelende persoon zo in elkaar zit dat in T het meer waarschijnlijk is dat S bereikt wordt als men X doet. Broadie, 1999, p.70. Een rationeel voorschrift drukt een wens uit, want het is een *prohairesis* en houdt zich bezig met middelen te zoeken om het object van het verlangen te bereiken. Broadie, 1999, voetnoot 39, p.121.

delen, teleologisch samengaand naar actie. Een impuls of emotie die het uitvoeren van die betreffende handeling zou uitsluiten, zou alle 3 genoemde elementen frustreren. Vandaar dat Aristoteles – in tegenstelling tot Hume- alle 3 elementen “praktisch verstand” of “intellect” noemt, terwijl strikt genomen deze termen slechts naar één aspect van dat geheel verwijzen.²¹⁰

Wat betreft de onderbouwing van *de noodzaak* van emotie als onderscheiden bron van motivatie naast de rede, stelt Striker dat het ons intuïtief beter lijkt dat wanneer iemand een ander helpt, hij dat ook uit mededogen doet en niet alleen doet omdat de regels dat voorschrijven. Daarnaast is de kans dat iemand zijn moreel correcte beslissing ook uitvoert waarschijnlijk groter wanneer in die beslissing gevoel en praktisch verstand concorderen. Echter, deze argumenten vormen geen bewijs voor de noodzaak van twee motieven.²¹¹ Twee argumenten en daarmee bewijzen voor de noodzaak van de onafhankelijkheid van emoties zouden mijn inziens kunnen zijn dat als begeerten “sterk en hevig zijn, zij zelfs het vermogen tot redeneren verdringen.”²¹² En voorts moet de keten van rationele overwegingen die ons uiteindelijk handelen bepalen ergens een eerste bron hebben, anders zou ze tot een *regressum ad infinitum*-redenering leiden.²¹³ De emotie is mijn inziens de eerste bron van onze verbinding met een doel.²¹⁴ En iemands praktisch verstand kan alleen eerste principes van waarde achten als de betreffende persoon een doel voor ogen heeft.²¹⁵

²¹⁰ Broadie, 1999, pp.61-72.

²¹¹ G.Striker, 1989, pp.43-48.

²¹² EN, III.15, 1119b11-12.

²¹³ Zie ook Taylor, 2003, p.146.

²¹⁴ Zie ook Williams, 1985, p.21.

²¹⁵ Zie ook EN, VI.10, 1142a29 en III.5, 1113a2.

Conclusies

In wat volgt geef ik als afsluiting de belangrijkste antwoorden op de door mij onderzochte vragen weer en enkele evaluerende reflecties. De vraagstelling van het onderzoek betrof een verkenning van de rol van en wisselwerking tussen de rede en verlangens, met als doel de positieve rol van emoties binnen de ethiek van Aristoteles te exploreren. Hiertoe is de *Ethica Nicomachea* geanalyseerd mede met behulp van hedendaagse interpreters. Ethiek heeft voor Aristoteles te maken met een kwaliteit die wij aan ons handelen geven. Deugdelijk handelen constitueert geluk, *eudamonia*. Een belangrijk uitgangspunt in de ethiek van Aristoteles is dat universele regels voor het handelen niet zonder meer toepasbaar zijn in elke situatie, de mens moet zelf van situatie tot situatie bekijken wat het juiste handelen en voelen is²¹⁶: het goede midden. Uit deze uitgangspunten vloeien de rol en noodzaak van de rede en verlangens, respectievelijk verstandigheid en karakterdeugden voort.

In eerste instantie lijkt het alsof de rede en verlangens elkaar aanvullen, met ieder hun eigen strikt gescheiden domein: “Voortreffelijkheid van karakter maakt dat we het juiste doel nastreven, verstandigheid dat we daartoe de juiste middelen gebruiken.”²¹⁷ Ze werken bijvoorbeeld op deze manier samen tijdens het nemen van beslissingen. Dit onderzoek laat zien dat er bij nadere beschouwing echter sprake zou kunnen zijn van een meer genuanceerde samenwerking en verweving van rollen. Verstandigheid heeft ook een rol bij het kiezen van een doel en verlangens zijn zowel volgend als voorschrijvend.²¹⁸ De interpretaties van verschillende hedendaagse filosofen vullen elkaar meestentijds aan. De tekst biedt aanknopingspunten om de rede een ruimere rol toe te kennen dan enkel het beraadslagen om het juiste middel te kiezen. Twee argumentatielijnen zijn besproken. De eerste interpretatie vertrekt vanuit het uitgangspunt dat de rede (*logos*) beraadslaagt. Vanuit dit uitgangspunt is een ruimere rol van de rede, casu quo het praktisch verstand, te beargumenteren omdat de rede het juiste midden kiest en het kiezen voor een middel ook iets zegt over het doel.²¹⁹ De ruimere rol van het praktisch verstand houdt in dat het praktisch verstand het karakter

²¹⁶ EN, II.2, 1104a8-9.

²¹⁷ EN, VI.13, 1144a7-9.

²¹⁸ De precieze rol en afbakening wordt op pp.26-31 respectievelijk 33-35 beschreven en op pp.36-38 samengevat.

²¹⁹ Dat het praktisch verstand bedoeld wordt blijkt uit EN, VI.2, 1139a30 is betoogd op p.28 e.v. van deze scriptie.

ondersteunt door haar de juiste redenering voor de beslissing hoe te handelen te verschaffen en het praktisch verstand is nodig om te kunnen leren tijdens iemands morele opvoeding. Daarnaast zijn er argumenten voor een ruimere rol van de rede vanuit de redenering dat de rede meer kan dan alleen beraadslagen. Betoogd is dat het theoretisch verstand ook een rol heeft bij het ontwikkelen van een visie over wat goed is door het formuleren van een aantal universele waarheden voor de universele premisse. Met behulp van *noûs* (direct inzicht) kan het verstand eerste principes van het handelen waarnemen, herkennen en induceren. Het praktisch verstand kan leren van levenservaringen, doelen verfijnen, helpen te focussen op het gestelde doel en haar logische standaarden inbrengen bij het vormen van doelen. Op grond hiervan wordt geconcludeerd dat de rol van verstandigheid ruimer geïnterpreteerd kan worden dan enkel het kiezen van middelen.

Wat betreft de rol van emoties is betoogd dat deze meer geschakeerd geïnterpreteerd kan worden dan de strikte taakverdeling in de uitspraak van Aristoteles op de vorige pagina doet vermoeden. De karakterdeugden, die het juiste midden weten te vinden betreffende gevoel, sensitiviteit, perceptie en oordeel, zijn op te vatten als een innerlijke houding die ons in staat stelt keuzes te maken. Emoties kunnen ons helpen keuzes te maken door enerzijds ruimte voor het praktisch verstand te maken, negatief gesteld: door het praktisch verstand niet in de weg te lopen. De positieve rol die emoties kunnen hebben betreft het aangeven van het doel van het handelen. Daarnaast maakt een juiste emotionele toestand iemand alert en kan zo een goed startpunt voor een beslissing verzorgen. Voorts brengen de emoties bepaalde gevoeligheden in, zoals respect voor het praktisch verstand, een ontvankelijkheid voor argumenten. Er moet via de opvoeding een emotionele bereidheid ontwikkeld zijn om te luisteren naar argumenten van de rede (*logoi*).

Over de wisselwerking tussen rede en emoties concluderen we dat die mogelijk, ja zelfs noodzakelijk is en genuanceerd. Aristoteles heeft de wisselwerking tussen praktisch verstand en emoties mogelijk gemaakt en verklaard door enerzijds emoties een cognitieve kern te geven en anderzijds het praktisch verstand te introduceren, dat anders dan het theoretisch verstand, gericht is op het handelen, en weliswaar net als het theoretisch verstand gericht is op waarheid, maar anders dan het theoretisch verstand op waarheid van veranderlijke zaken. De wisselwerking is noodzakelijk omdat alleen gezamenlijk rede en emoties tot een juiste beslissing kunnen leiden. Het karakter maakt immers dat we in beweging komen en 'de goede kant op gaan', het

edele doel verlangen, de rede dat we daar bewust voor kiezen en onze nobele motieven weten te realiseren. De samenwerking is tot slot genuanceerd op grond van bovenstaande beschrijvingen van de rollen van beide. Ik heb erop gewezen dat volgens Aristoteles rede en emoties onafhankelijk zijn omdat verlangens beweging kunnen produceren tegen het verstand in, zoals bij wilszwakte (*akrasia*). Toch is het ook waar dat bij een normale moreel-psychologische ontwikkeling hun rollen als het ware samensmelten, immers: Emoties worden steeds meer gerationaliseerd. Bij volwassenen drukken emoties steeds meer een karakter uit dat bezield is met waarden. Voorts is een dispositie, een karakter, te beschouwen als een evaluatieve generalisatie. De formulering van de keuze als “verlangend denken” of “overdacht verlangen” biedt aanknopingspunten om het verlangen zowel als volgend en als voorschrijvend te interpreteren. Tot slot past de rede haar logica toe op contingente gebeurtenissen en hebben cognities zo altijd een evaluatief element in zich.

Rest de evaluatieve vraag of deze wisselwerking tussen de rede en emoties evenwichtig is en voldoende onderbouwd. Ik sluit me aan bij visies waarin Aristoteles enerzijds beschouwd wordt als een optimist, als hij vertrouwt op het menselijk inzicht en de rol van emoties hierin, maar anderzijds ook als een realist met oog voor *la conditione humaine* als hij het belang van morele opvoeding onderstreept.²²⁰ Door emoties een cognitieve kern te geven heeft hij hun naar mijn mening een positieve, actieve rol gegeven die kan bijdragen aan de autonomie van de mens. Het enkel deduceren van absolute regels zou niet in overeenstemming zijn met de ingewikkeldheid van het onderwerp.²²¹ Voorts lijkt het praktisch verstand een meer controlerende functie te hebben over het verlangen dan omgekeerd. De positieve rol die verlangens over het praktisch verstand kunnen uitvoeren lijkt of richtinggevend of dienend, maar niet controlerend, terwijl dat mijns inziens ook wenselijk is. Door psychologische verdedigingsmechanismen kunnen we ons zelf immers met het praktisch verstand voor de gek houden. Ons gevoel kan dergelijke trucs van het praktisch verstand bewaken door 'diep in ons hart te kijken'.

Ik sluit af door aan te sluiten bij de waarderende woorden van Hughes dat de ethiek van Aristoteles een genuanceerde visie geeft op de wisselwerking tussen emotionele

²²⁰ Hughes, 2013, pp.142-145.

²²¹ Hughes, 2013, pp.142-145.

sensitiviteit, rationele coherentie en filosofische ondersteuning, en dat zijn
uitgangspunten en uitwerking recht doen aan de complexiteit van het onderwerp.²²²

²²² Hughes, 2013, pp.240-242.

Woordenlijst

(bewuste) beslissing, keuze: *prohairesis*

begeerte: *epithymia*

drift/impulsen: *thumos*

het edele: *to kalon*

geluk: *eudamonia*

gevoel/emotie: *pathos mv pathē*

handelen: *prattein*

handeling: *praxis, mv. praxeis*

mentale voorstelling: *phantasia*

niet-rationele deel van de ziel: *alogon*

onbeheerstheid/wilswakke: *akrasia*

oordeel: *krisis*

overtuigingen: *doxa*

praktische wijsheid/verstandigheid (deugd): *phronēsis*

praktisch verstand: *noûs praktikos*

principe: *arche*

rede, rationeel deel van de ziel, argument, inzicht: *logos*

rechte rede, juiste principe, juiste voorschrift: *orthos logos*

streefvermogen, verlangend vermogen: *orektikon*

technische vaardigheden: *technê*

theoretisch verstand: *noûs theôrêtikos*

theoretische wijsheid, theoretisch inzicht, filosofische wijsheid: *sophia*

verlangen: *orexis*

verstand, rede, direct inzicht: *noûs*

verstand, denkvermogen: *dianoia*

verstoringen: *tarachai*

wens: *boulēsis*.

Bronnen:

Primaire literatuur:

Aristoteles, (1975) *Aristotle in twenty-three volumes XIX The Nicomachean Ethics*. With an english translation by Rackham H., M.A., fellow of Christ's College, Cambridge. London: Harvard University Press.

Aristoteles, (1999) *Ethica Nichomachea*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Pannier C. en Verhaeghe, J., Groningen: Historische uitgeverij.

Aristoteles, (1993) *De Anima Books II and III*, translated with introduction and notes by Hamlyn D.W., Oxford: Clarendon Press.

Secundaire literatuur:

Anagnostopoulos, Georgios, red. (2009) *A Companion to Aristotle*. Blackwell.

Broadie, Sarah en Rowe, Christopher (2002) "Philosophical Introduction" en "Commentary". In *Aristotle Nichomachean Ethics*, Oxford: Oxford UP.

Broadie, S., (1991) "Practical Wisdom". In *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford UP.

Cooper, John M. (1999) "Some remarks on Aristotle's Moral psychology", "Reason, Moral Virtue, and Moral Value" en "An Aristotelian Theory on the Emotions" In *Reason and Emotions*. New Jersey: Princeton University Press.

Dahl, N.O. (2009) "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will." In Anagnostopoulos.

Engberg-Pedersen, T. (1983) *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford: Clarendon Press.

Fortenbaugh, W.W. (1975) *Aristotle on Emotions*, London: Gerald Duckworth & Company Limited.

Gill, Christopher. (2005) *Virtue, Norms and Objectivity*, Oxford: Oxford UP.

Heinaman, Robert. (2009) "Voluntary, Involuntary, and Choice." In Anagnostopoulos, pp.483-497.

Honderich, Ted. (2005) *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

Höffe, O. (2005) *Aristoteles-Lexicon*, Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brülmann, herausgegeben von O. Höffe, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Hughes, G.J. (2013) *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Oxon: Routledge.

- Hursthouse, Rosalinde. (1984) "Acting and Feeling in Character." *Phronesis*. Vol. 29, No 3. pp.252-266.
- Hutchinson, D.S. (1995) "Ethics". In: Jonathan Barnes (red.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP.
- Irwin, T.H. (1975) "Aristotle on Reason, Desire and Virtue." *The Journal of Philosophy*. Volume LXXII, no 13. pp.567-578.
- Korsgaard, Ch. (1996) "Aristotle and Kant on the Source of Value." *Ethics*, 96, pp.486-505.
- Kraut, Richard. (2012) "Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection and Perception". In: Christopher Shields (red.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford UP.
- Kraut, Richard. (2014a) "Aristotle's Ethics." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-ethics/>> (geraadpleegd 3 mei 2014).
- Kraut, Richard. (2014b) "Desire." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (springtime 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/2014/entries/aristotle-ethics/>> (geraadpleegd 4 april 2014).
- Kraut, Richard. (2014c) "Akrasia" en "Alternate Readings of Aristotle on Akrasia." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (springtime 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/2014/entries/aristotle-ethics/>> (geraadpleegd 29 april 2014).
- Kristjánson, K. (2007) "Emotional Intelligence versus Aristotle." In *Aristotle, emotions, and education*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Kristjánson, K. (2007) "Five types of fusion." In *Aristotle, Emotions, and Education*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Lawrence, G. (2009) "Human Excellence in Character and Intellect." In Anagnostopoulos.
- Lear, Gabriel Richardson (2009) "Happiness and the Structure of Ends." In Anagnostopoulos.
- McDowell, John. (1998) "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology." In *Mind Value and Reality*. London: Cambridge UP.
- Pakaluk, Michael (2005) *Aristotle's Nicomachean Ethics an Introduction*, Cambridge: Cambridge UP.

- Rees, D.A. (1957) “Bipartition of the Soul in the Early Academy.” *Journal of Hellenic Studies*. 77. pp.112-118.
- Rees, D.A., (1960) “Theories of the Soul in the Early Aristotle.” In I. Düring and G. Owen (red.) *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Symposium Aristotelicum I, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Reeve, C.D.C. (2013) “Introduction”. In *Aristotle on Practical wisdom*, London: Harvard UP.
- Rorty, A.O., (1980) “The Place of Contemplation in Aristotle’s Nichomachean Ethics.” In: Rorty, A.O.. *Essays on Aristotle’s Ethics*. London: University of California Press.
- Sihvola, Juha (1996) “Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?” *Apeiron, a journal for ancient philosophy and science*. Volume XXIX No 2. pp.105-144.
- Sorabji, R. (2003) “Philosophy of mind: Aristotle’s Contribution in Relation to Other Schools”. In: Buchheim, Th., Flashar, H. en King, R.A.H. (red.) *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Striker, Gisela. (1989) “Comments on ‘Aristotle’s Moral psychology’.” by John M. Cooper. In *Spindel Conference 1988, Aristotle’s ethics, The Southern Journal of Philosophy*. Volume XXVII (Supplement, red. by Timothy D. Roche). pp.43-48.
- Taylor, C. (2008) “Aristotle on the Practical Intellect.” (2013) In *Pleasure, Mind and Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, C., (2003) “Aristoteles über den praktischen Intellekt.” In: Buchheim, Th., Flashar, H. en King R.A.H. (red.) *Kann man heute noch etwas mit Aristoteles anfangen?*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Waerdt, P. vander (1985) “The Peripatetic Interpretation of Plato’s Tripartite Psychology.” *Greek Roman and Byzantine Studies*. 26 (3). pp.283-302.
- Williams B. (1985) “Socrates Question.” In *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Paperbacks.