UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Een 'uitzonderlijke' tekst

Hobbes' vertaling van Aristoteles' Retorica

Cohen de Lara, E.

Publication date
2019

Document Version
Author accepted manuscript

Published in
Thomas Hobbes

Link to publication

Citation for published version (APA):
Cohen de Lara, E. (2019). Een 'uitzonderlijke' tekst: Hobbes' vertaling van Aristoteles' Retorica. In A. Kinneging, M. Colette, & P. de Hert (Eds.), *Thomas Hobbes: De ik-gerichtheid van de politieke filosofie* (pp. 308-327). (De Debatten). Damon.

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:13 Jan 2026

Een ‘uitzonderlijke’ tekst: Hobbes’ vertaling van Aristoteles’ *Retorica*

Emma Cohen de Lara

1. Inleiding

In zijn politiek theoretische werken getuigt Thomas Hobbes (1588-1679) van een uitgesproken negatieve mening over de klassieke filosofen. Hij richt zijn pijlen daarbij met name op Aristoteles. In hoofdstuk vier van de *Leviathan* noemt hij mensen die gezag toekennen aan Aristoteles, Cicero, of Thomas van Aquino “dwazen”, en de drie grote filosofen zelf “willekeurige geleerden die niet meer dan mensen waren”.[1] Verderop houdt hij Aristoteles en Cicero verantwoordelijk voor veel bloedvergieten, omdat ze volgens hem mensen ertoe aan hebben gezet om monarchie te haten en oproer aan te moedigen. Zelden, zo schrijft Hobbes, zou er een hogere prijs worden betaald voor het leren van Grieks en Latijn.[2] En in het hoofdstuk met als titel ‘Of darkness from vain philosophy and fabulous traditions’ oftewel ‘De duisternis van ijdele filosofie en grandioze tradities’ maakt Hobbes korte metten met bijna de gehele filosofie van Aristoteles door te poneren dat er nauwelijks iets meer absurd kan zijn dan Aristoteles’ metafysica, iets meer weerzinwekkend voor een politieke orde dan wat hij had bedacht in zijn *Politica*, of iets meer onwetend dan wat hij schreef in zijn *Ethica*.

Echter, ondanks zijn - oprechte of geveinsde - minachting voor Aristoteles heeft Hobbes zich ertoe gezet om grote delen van Aristoteles’ *Retorica* te vertalen, eerst van Grieks naar Latijn en vervolgens van Latijn naar het Engels. Hobbes publiceerde *A Briefe of the Art of Rhetorique Containing in substance all that Aristotle hath written in his Three Bookes on that subject, Except onely what is not applicable to the English Tongue* anoniem in 1637. Het was de eerste vertaling van Aristoteles’ *Retorica* in de Engelse taal.[3] Tegen zijn biograaf John Aubrey zou Hobbes gezegd hebben dat “Aristotle was the worst teacher that ever was, the worst Politician and Ethick – a Countrey-fellow that could live in the World would be as good:

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan*, vert. W. E. Krul, Amsterdam, Boom, 1995, p.67.
[2] Hobbes, *Leviathan*, p.211.
[3] De tekst, met een behulpzame inleiding, is beschikbaar gemaakt in John T. Harwood, red., *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986, pp.1-128.

but his *Rhetorique* and *Discourse of Animals* was rare."[4] Ondanks zijn afkeer van Aristoteles zag Hobbes de *Retorica* dus als een 'uitzonderlijke' tekst in het oeuvre van Aristoteles. De vraag van dit hoofdstuk is dan ook: Wat ziet Hobbes in Aristoteles' *Retorica*? Waarom is deze tekst volgens Hobbes wél de moeite waard?

Om deze vraag te beantwoorden wil ik in dit hoofdstuk ten eerste laten zien hoe Hobbes een mensbeeld in Aristoteles' *Retorica* ontwaart dat hem aanspreekt en dat hij, middels retorische stijlmiddelen, in zijn vertaling extra naar voren brengt. We zullen zien dat er in de literatuur verschillende opvattingen over de relatie tussen 'A briefe' en Hobbes' eigen denken zijn. Het is de mening van de auteur dat 'A briefe' op interessante wijze ten grondslag ligt aan Hobbes' eigen mensbeeld in de *Leviathan*. In de tweede plaats zal ik uitleggen hoe Hobbes' vertaling ook iets zien over de *Retorica* van Aristoteles zélf. Hobbes' vertaling nodigt ons uit terug te blikken naar de oorspronkelijke tekst, en dan gaat het met name om de relatie tussen de *Retorica* en Aristoteles' *Ethica*. Het feit dat Hobbes de *Retorica* uitzonderde zou immers aan kunnen geven dat Aristoteles hier een filosofie presenteert die in bepaalde opzichten afwijkt van zijn overige werk. Tot slot kijkt het hoofdstuk ook naar Hobbes' vertaling van het gedeelte in de *Retorica* over de metafoor, en Hobbes' eigen gebruik van dit effectieve stijlmiddel in de *Leviathan*. We beginnen echter met Hobbes' achtergrond, waarbij het duidelijk wordt hoezeer Hobbes volgens de idealen van de Engelse Renaissance klassiek geschoold en gevormd werd, zowel in de klassieke talen als in de retorica.

2. Achtergrond

Thomas Hobbes, geboren in 1588, leerde lezen en rekenen op een school in zijn geboorteplaats Westport. Op achtjarige leeftijd vertrok hij voor korte tijd naar een privéschool in Malmesbury, vanwaar hij terugkeerde naar Westport om onderwezen te worden door Robert Latimer, een begaafde leraar klassieke talen. Ze schenen het goed met elkaar te vinden, en dankzij Latimer ontwikkelde Hobbes zijn talent en voorliefde voor de klassieke talen.[5] Door Latimer bereikte Hobbes met name in Grieks een ongebruikelijk hoog niveau. Op school lag de nadruk op het Latijn en de Latijnse traditie van de retorica van Cicero en Quintilianus.[6]

[4] John Aubrey, *Brief Lives*, London, Vintage Classics, 2016, p. 677.
[5] Volgens John Aubrey, Latimer "delighted in his scholar, T. H.'s company, and used to instruct him, and two or three ingeniose youths more, in the evening till nine a clock", *Brief lives*, p.654.
[6] Quentin Skinner, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.26.

Hobbes kende Aristoteles' *Retorica* niet vanuit zijn schooljaren.[7] De reden hiervoor is dat voor een groot deel van de 16de eeuw Aristoteles' *Retorica* nauwelijks bekend was buiten Italië. Pas in 1619 bereikte een door de Engelsman Theodore Goulston vervaardigde Latijnse versie een breder publiek, ook al heeft de geschoolde elite dan wel al van de tekst gehoord via andere klassiek filosofen en was er een eerdere Latijnse versie in beperkte omloop aan de universiteiten vanaf 1570. Daarnaast werd de *Retorica*, voor zover de tekst bekend was, meer gezien als belangwekkend voor Aristoteles' uitgebreide analyse van de menselijke emoties (*pathoi*), terwijl de scholing in de retorica veeleer gericht was op hoe redevoeringen het beste opgebouwd konden worden en vooral welke stijlmiddelen gebruikt konden worden en hiervoor werden de romeinse auteurs meer geschikt geacht. Interessant genoeg had ook Francis Bacon, die Hobbes had ontmoet tijdens diens eerste reis naar het Europese vaste land in 1610 en voor wie hij later enkele jaren als secretaris zou dienen, waardering voor de *Retorica*, voornamelijk op basis van Aristoteles' inzichten in de psychologie. We komen hier nog op terug, omdat Hobbes de tekst op een soortgelijke manier op waarde lijkt te schatten.

Rond zijn veertiende vertrok Hobbes naar Oxford om te studeren aan Magdalen Hall. Aan de universiteit werden studenten verder getraind in de klassieke retorica en ook hier lag de nadruk op de Latijnse traditie.[8] Na zijn afstuderen werd Hobbes op twintigjarige leeftijd aangesteld eerst als tutor en later als secretaris van William Cavendish, zoon van William Cavendish senior, de latere graaf van Devonshire. Hobbes zou een goede band ontwikkelen met de familie en zou, met enkele tussenjaren, in dienst blijven totdat hij in 1640 naar Frankrijk vertrok vanwege de op hand zijnde Engelse burgeroorlog.

Het was in de hoedanigheid als tutor van de jongste William Cavendish, zoon van William Cavendish die Hobbes als secretaris had gediend, dat Hobbes rond 1630 'A briefe' vervaardigde als oefenboek.[9] Hobbes gebruikte de vertaling om Latijn te dicteren aan zijn leerling, en zag als bijkomend voordeel dat deze ook iets zou leren over de retorica. Het feit dat de vertaling in de eerste plaats diende als oefenboek is een verklaringen waarom Hobbes de tekst drastisch inkortte; 'A briefe' beslaat slechts één-derde van het origineel. Interessant genoeg heeft het inkorten van de tekst op verschillende manieren een retorisch effect, zoals we later in dit hoofdstuk zullen zien.

[7] Deze paragraaf is gebaseerd op Skinner, *Reason and rhetoric*, pp.31-37.
[8] Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes. Studies in rhetoric and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p.3.
[9] A. P. Martinich, *Hobbes. A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p.97.

Hobbes vertaalde ‘A briefe’ in aanloop op zijn eigen werk. Gepubliceerd in 1637 volgde niet lang daarna *Elements of Law*, gepubliceerd in 1640, *De Cive*, gepubliceerd in 1642, en de *Leviathan*, gepubliceerd in 1651. Tegelijkertijd is het vertalen voor Hobbes een rode draad door zijn leven. Op jonge leeftijd vertaalde hij Euripides’ *Medea* vanuit het Grieks naar Latijn, in 1629 vertaalde hij Thucydides’ *De Geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog* vanuit het Grieks naar het Engels – een vertaling die lange tijd zou functioneren als de standaardvertaling voor het Engelse publiek –, en op late leeftijd, toen Hobbes al 85 jaar oud was, wijdde hij zich aan het vertalen van Homerus’ *Ilias* en *Odyssee*.[10] Ook zijn vertaling van Homerus was een succes en zag verschillende herdrukken. Ze werden bekritiseerd; de vertalingen zouden onnauwkeurigheden en verfraaiingen bevatten en Hobbes zou hier en daar delen weggelaten hebben. Maar dit oordeel, zoals Martinich in een fijnzinnige biografie laat zien, is wellicht te hard.[11] De vertalingen geven blijk van een speelsheid en gevoel voor dichtkunst. Hobbes was van mening dat Homer, meer dan andere klassieke dichters, de lezer kon bekoren: “The virtues required in an heroic poem, and indeed in all writings published, are comprehended all in this one word—*discretion.* And discretion consisteth in this, that every part of the poem be conducing, and in good order placed to the end and design of the poet. And the design is not only to profit, but also to delight the reader.”[12] Zelfbewust zijn talent voor taal etalerend zorgde Hobbes ervoor dat zijn vertaling van Homerus de lezer bekoorde. Het is ontegenzeggelijk dat Hobbes zijn leven lang plezier had in het vertalen en hier een gepaste trots aan ontleende.

3. Verschillende interpretaties

Hobbes’ gevoel voor taal was al zichtbaar in ‘A briefe’. Voordat we echter naar ‘A briefe’ zelf keren zullen we eerst de verschillende opvattingen over de tekst in de literatuur bekijken. De discussie betreft met name de positie van ‘A briefe’ in verhouding tot Hobbes’ eigen denken, en deze relatie wordt grofweg op drie manieren bekeken. De eerste manier wordt vertegenwoordigd door Martinich, die stelt dat ‘A briefe’ voornamelijk een exercitie was in het vertalen, wat bovendien tegemoetkwam aan zijn verantwoordelijkheden als tutor. Martinich geeft toe dat er paralellen zijn tussen ‘A briefe’ en *Elements of Law* maar, zo stelt hij, Hobbes zou Aristoteles niet nodig hebben gehad om dergelijke gedachten te hebben en

[10] Beide teksten zijn beschikbaar in de editie Thomas Hobbes, ‘Homer’s Iliads’ en ‘Homer’s Odysses’, in W. Molesworth, red., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 10, Londen, Bohn, 1839.
[11] Martinich, *Hobbes. A biography*, p.339.
[12] Thomas Hobbes, ‘To the reader, concerning the virtues of a heroic poem’, in W. Molesworth, red., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 10, Londen, Bohn, p.iii.

uit te werken.[13] In plaats daarvan zouden de ontwikkelingen in de natuurwetenschappen, waarmee Hobbes in die tijd veelvuldig in aanraking kwam, zijn gedachtegoed echt vormen. Martinich stelt dat de invloed hiervan op Hobbes' denken plotseling en van buitenaf kwam. Hij citeert Aubrey, die opmerkt op dat Hobbes, in 1629, Euclid's *Elementen* las, wat een onuitwisbare indruk op hem zou hebben gemaakt.[14] Volgens Martinich sloeg Hobbes vanaf dat moment een nieuwe weg in, en kan 'A briefe' worden gelezen als Hobbes' afscheid van zijn humanistische studies.[15]

De tweede manier om 'A briefe' te positioneren in relatie tot Hobbes' filosofische werk wordt vertegenwoordigd door Quentin Skinner. Skinner ziet wel degelijk invloed van Hobbes' klassieke vorming op zijn eigen filosofie en stelt dat de "shift 'from humanism to Hobbes' was by no means so long a march as has sometimes been supposed."[16] Ook Skinner, echter, ziet in Hobbes' vroege werk zoals de *Elements of Law* een dominante rol voor het natuurwetenschappelijke denken in zijn ontwikkeling van een systematische politieke wetenschap. Hobbes zou zich daarbij volgens Skinner hebben losgemaakt van zijn klassieke vorming en zich resoluut hebben gekeerd tegen het idee dat de rede en de retorica samen vorm dienden te geven aan het politieke bestel. Hobbes verving de klassieke morele en politieke theorie door een natuurwetenschappelijke theorie met bijbehorend taalgebruik en overtuigingskracht. Anders dan Martinich, echter, ziet Skinner in Hobbes' latere werk een hernieuwde invloed van zijn humanistische vorming en ziet hij Hobbes in de *Leviathan* de technieken van de klassieke retorica gebruiken om zijn wetenschappelijke boodschap over te brengen.[17]

De derde manier om naar 'A briefe' te kijken wordt vertegenwoordigd door Leo Strauss, die in Hobbes een dusdanige invloed ziet van de klassieken dat hij stelt dat 'A briefe' *cruciaal* was voor Hobbes' intellectuele ontwikkeling.[18] Strauss neemt op een beslissende wijze stelling tegen de these die Skinner – pas later, en mogelijk mede in reactie op Strauss – zou ontwikkelen. Het klopt niet, zo legt Strauss uit, om te denken dat Hobbes de klassieken losliet zodra hij zijn eigen filosofie ging ontwikkelen, of hij daar nu wel of niet naar terugkeert in de *Leviathan*. Hobbes' project is volgens Strauss van het begin af aan een

---

[13] Martinich, *Hobbes. A biography*, p.98.
[14] Aubrey, *Brief lives*, p.658.
[15] Martinich, *Hobbes. A biography*, p.98.
[16] Skinner, *From Humanism to Hobbes*, p.3.
[17] Skinner, *Reason and rhetoric*, pp.i-3, 83-94. Zie ook Victoria Kahn, *Rhetoric, prudence, and skepticism in the Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp.152-181
[18] Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*, vert. E. M. Sinclair, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

poging niet om de morele en politieke theorie van de klassieken te vervangen met een natuurwetenschappelijke theorie, maar om de klassieke morele en politieke theorie te herschrijven en het fundament te verbeteren. De *Leviathan* is, volgens Strauss, de meest vergaande uitwerking van deze filosofie, welke voortbouwt op Hobbes' eerdere werk, en waarvan de wortels liggen in zijn oorspronkelijke fascinatie met de oude Grieken en dan met name in Aristoteles' *Retorica*. Hij stelt: "It would be difficult to find another classical work whose importance for Hobbes's political philosophy can be compared with that of the *Rhetoric*".[19] Strauss' interpretatie is mede de moeite waard omdat hij aantoont hoe Hobbes' vertaling van Aristoteles *inhoudelijk* doorwerkt in zijn filosofische werk.

4. De retorica van 'A briefe'

En dan nu de tekst van 'A briefe' zelf. Ik wil eerst laten zien hoe op gericht om uit te leggen hoe Hobbes in retorische stijlmiddelen toepast in zijn vertaling van de oorspronkelijke tekst, Aristoteles' *Retorica*, iets wat in de literatuur niet vaak benoemd wordt.[20] Deze stijlmiddelen stellen Hobbes in staat om een bepaald mensbeeld dat in de oorspronkelijke tekst al aanwezig is te versterken en benadrukken. Dit mensbeeld zien we bovendien terugkomen in Hobbes' eigen werk, wat in overeenstemming is met Strauss' stelling dat Hobbes' humanistische vorming vanaf het begin doorwerkt in zijn filosofie. Ik denk, echter, dat het mensbeeld wat hij ontwaart in Aristoteles' *Retorica* niet de enige reden is waarom deze tekst voor Hobbes interessant is. Ook de opvallende afwezigheid van het ethisch denken met betrekking tot de kunst van de redenaar, en de technische opmerkingen over beeldspraak zoals de metafoor, maken de tekst voor Hobbes aantrekkelijk.

We zullen eerst de retoriek van Hobbes in 'A briefe' beschouwen, en daarmee nadenken over hoe Hobbes Aristoteles gelezen heeft. In zijn vertaling gebruikt Hobbes, in aanpassing op de oorspronkelijke tekst, verschillende stijlmiddelen zoals de anafoor en de antithese. Deze hebben als effect hebben dat bepaalde thema's of inzichten benadrukt worden. De anafoor bestaat uit de herhaling van een woord of zinssnede aan het begin van iedere zin, en dient ervoor om het belang ervan binnen de gehele tekst te accentueren. Hobbes gebruikt de woorden "And..", "And that…", "And such…" herhaaldelijk op een manier zodat er rijtjes ontstaan. Eén van de redenen hiervoor is natuurlijk ook dat korte opeenvolgende zinnen handig geweest zullen zijn voor het dicteren van de tekst aan zijn pupil. Op deze

[19] Strauss, *Political* philosophy of Hobbes, p.35, cf. p.29, 170.
[20] Met als uitzondering Harwood, 'introduction', in *Rhetorics of Thomas Hobbes*, pp.28-30.

manier is de herhaling als niet meer dan een opsomming. We zien, echter, dat met de herhaling een retorisch effect wordt bereikt dat Hobbes' eigen visie op de menselijke natuur, zoals we deze kennen uit zijn latere filosofische werk, naar voren laat komen. Het beeld dat ontstaat is van mensen die ertoe geneigd zijn om een onzekere, onvoorspelbare, en onveilige omgeving te creëren. Hetzelfde geldt voor de antithese – een stijlfiguur waarbij tegengestelde begrippen tegenover elkaar worden geplaatst waardoor ze met elkaar verbonden worden – die Hobbes op verschillende plekken inzet en waarmee hij de oorspronkelijke tekst aanpast. Ook middels de antithese is Hobbes erop gericht om juist de onheilspellende eigenschappen van de mens te benadrukken.

We zullen eerst enkele opeenvolgende voorbeelden bekijken in boek I van 'A briefe', die eruit springen door middel van hun eenvoud en de lengte van de opsomming. Hoofdstuk I.12 handelt over de vraag, binnen de context van juridische redevoering, wat voor een soort mensen onrecht plegen. Aristoteles behandelt een scala van personen, aangevuld met een opsomming van personen zie ertoe geneigd zijn om openlijk onrecht te plegen. Hobbes' vertaling begint met een getrouwe weergave dat iedereen die denkt dat hij de mogelijkheid heeft om onrecht te plegen dit zal doen.[21] Daarnaast zal een groot aantal categorieën personen zelfs openlijk onrecht plegen, namelijk, iedereen die denkt dat hij de kans heeft ermee weg te komen of waarvoor de kosten minder zijn dan de opbrengst van hun handelen. Hobbes' tekst luidt als volgt:

> They that *do Injury openly* are,
> Such, whose friends have beene injured.
> And such as have the Judges for friends.
> And such as can escape their trial at Law.
> And such a can put off their trial.
> And such as can corrupt the Judges.
> And such as can avoid the payment of their fine:
> And such as can deferre the payment.
> And such as cannot pay at all….[22]

We zien in deze passage de herhaling van "And such as…" aan het begin van iedere zin. Middels de anafoor – de opsomming – benadrukt Hobbes het calculerende gedrag van mensen. Schade of verwonding (*Injury*) wordt openlijk toegebracht zodra mensen denken dat ze ermee wegkomen of zodra het profijt groter is dan de nadelen ervan zoals straf, schaamte, of een boete, maar ook een boete kan ontlopen worden als je geen geld hebt. In de oorspronkelijke tekst is de opsomming ook aanwezig maar Aristoteles legt meer uit, en

[21] Aristoteles, *Retorica*, vert. Marc Huys, Groningen, Historische Uitgeverij, 2016, 1372a7.
[22] Hobbes, 'A briefe', I.12, pp. 58-9. De geciteerde passage komt grotendeels overeen met Aristoteles, *Retorica*, 1372a17-1372b20.

gebruikt meer woorden, waardoor de opsomming wordt verhuld en de passage minder of eigenlijk geheel niet bedreigend overkomt.

Hobbes past bovendien op een directe manier de antithese toe. Het effect ervan maakt de tekst ritmisch en heeft zowel een aantrekkelijk als een angstaanjagend effect. We zien de antithese al indirect in de zojuist geciteerde passage: zowel mensen die een boete kunnen betalen zullen onrecht plegen als ze de boete kunnen ontlopen of uitstellen, maar ook mensen die de boete niet kunnen betalen zullen onrecht plegen. Zij kunnen de boete toch niet betalen. Iedereen dus – rijk en arm – is geneigd tot het plegen van onrecht. Hetzelfde effect wordt iets later bereikt als Hobbes schrijft:

> And such as consider present pleasure, more than paine to come; and so intemperate men are apt to doe Injurie. And such as consider pleasure to come, more than present paine; and so Temperate men are apt to doe Injury.

Dus, zowel mensen zónder zelfbeheersing als mét zelfbeheersing zijn geneigd openlijk een ander te schaden; de eerste omdat hij alleen het directe genot ervan beschouwd, en de ander omdat hij juist kan vooruit kan denken aan het genot dat voortkomt uit onrecht op de lange termijn. Aristoteles gebruikt soortgelijke termen maar zijn tekst is gedetailleerder en de antithese is veel minder direct:

> "[zij die openlijk onrecht plegen zijn] mensen die het genot meteen ondervinden en de pijn pas later, of het gewin meteen en de straf pas later. Dit geldt voor hen wie het aan zelfbeheersing ontbreekt; dat kan betrekking hebben op alles waarnaar mensen streven. Maar omgekeerd ook mensen die de pijn of straf nu al ondergaan, terwijl genot en voordeel later komen en langer duren. Dit soort dingen jagen mensen na die zich weten te beheersen en blijk geven van gezond verstand.[23]

In Aristoteles' tekst verdampt het retorische stijlmiddel, terwijl bij Hobbes de anafoor en de antithese in het oog springen omdat hij de passages inkort en de herhaling letterlijk achter elkaar zet.

Het kost weinig moeite om dit mensbeeld terug te vinden in Hobbes' eigen werk. Hobbes' politieke theorie, in de *Leviathan*, is gebaseerd op de aanname dat eenieder een ander schade zal berokkenen en daarmee weg komt, of voor wie de baten groter zijn dan de kosten, dergelijke schade ook zal aanrichten. Vandaar dat een *absolute* staatsmacht noodzakelijk is om de orde in een land te handhaven.[24] Iedere concessie ten opzichte van macht zal de legitimiteit van de staat doen verbrokkelen omdat de mens van nature geneigd is om misbruik te maken van een situatie waarin ze niet gepakt worden.[25] De soeverein kan het

[23] Aristoteles, *Retorica*, 1372b11-15.
[24] Hobbes, *Leviathan*, pp.176-185.
[25] Hobbes, *Leviathan*, pp.238-248.

zich niet veroorloven om een situatie te creëren waarin iemand een ander aan kan vallen. Daarom moet de staatsmacht volledig en overweldigend zijn.

Ook hoofdstuk I.13 van 'A briefe' past in het mensbeeld dat Hobbes in zijn eigen werk ontwikkelt. De passage gaat ditmaal over de slachtoffers van mensen die onrecht plegen. Geheide slachtoffers zijn mensen:

Such as have the things that we want, either as necessary, or as delightfull.
And such as are farre from us.
And such as are at hand […]
And such as wee have *injured* often before.
And such as never before […]
And our Friends
And our Enemies.[26]

Wederom past Hobbes de anafoor – de herhaling van "And (such)…" – en de antithese toe. Zowel mensen die ver verwijderd zijn, of die dichtbij zijn, die eerder geschaad zijn, maar ook zij die we niet eerder geschaad hebben, en zowel vrienden als vijanden zijn een prooi. Iedereen dus eigenlijk! De opsomming vervolgt met het idee dat mensen met name de zwakkeren kiezen als slachtoffer. Dit kan iemand zijn die onoplettend of goedgelovig is, lui is of bescheiden, niet terugvecht of al eerder slachtoffer is geweest, of nog nooit, in de invloedsfeer van een ander zit, en in het algemeen mensen die niet geliefd zijn, of waar anderen jaloers op zijn. Dit mensbeeld resoneert met de passage in de *Leviathan* over de natuurlijke conditie waarbij iedereen elkaar als vijanden beschouwt, en waardoor er een permanent wederzijds wantrouwen ontstaat waarbij iedereen elkaar een slag vóór probeert te zijn.[27] Wederom zit er dus iets in de *Retorica* dat door Hobbes in 'A briefe' wordt benadrukt en wat in zijn latere werk terugkomt.

Naast de anafoor en de antithese laat de passage hierboven nog een stijlmiddel zien waarmee Hobbes de tekst manipuleert. Hobbes gebruikt de eerste in plaats van de derde persoon: "such as have the things *we* want", "such as are farre from *us*", en "such as *wee* have injured before", terwijl Aristoteles schrijft over "mensen die hebben wat de daders missen", "mensen die ver weg zijn", en mensen wie het juist al een aantal keren is overkomen dat er eeen rechtzaak tegen hen is aangespannen.[28] Met de toepassing van de eerste persoon benadrukt Hobbes' vertaling dat "wij" – zowel de lezer als de schrijver – geneigd zijn om met de grootste willekeur eenieder tot slachtoffer te maken, zelfs onze

[26] Hobbes, 'A briefe', I.13, p. 60. De geciteerde passage komt grotendeels overeen met Aristoteles, *Retorica* 1372b25-1373a5.
[27] Hobbes, *Leviathan*, p.135.
[28] Aristoteles, *Retorica*, 1372b25-33.

vrienden. Hiermee nodigt zijn vertaling de lezer uit om zich te identificeren met *de positie van de dader*. Hobbes maakt de tekst persoonlijk.[29]

De vraag is waarom Hobbes de tekst persoonlijk maakt. Een mogelijk antwoord hiervoor vinden we in het begin van de *Leviathan*, waar Hobbes het mensbeeld dat de basis vormt voor zijn politieke theorie aannemelijk maakt middels zelfkennis. Hobbes noemt het gezegde "ken Uzelf", wat volgens hem betekent dat iedereen bij zichzelf te rade moet gaan.[30] Het nut hiervan is, zo vervolgt Hobbes, dat men allerlei hartstochten in zichzelf zal herkennen die in iedere mens zitten, zoals begeerte, vrees, en hoop. Deze herkenning vormt de bewijsvoering voor Hobbes' theorie: "als ik [Hobbes] eenmaal duidelijk en helder heb uitgelegd wat ik bij mijzelf heb gevonden, hoeft iemand anders alleen nog na te gaan of hij deze dingen niet ook bij zichzelf aantreft. Een ander bewijs voor deze stellingen is er niet."[31] Maar een dergelijke bewijsvoering is retorisch in plaats van wetenschappelijk. Hobbes wenst met zijn mensbeeld de lezer een spiegel voor te houden en stelt de lezer een retorische vraag waarop hij geen antwoord verwacht. Is het niet zo dat *ook jij* wordt gedreven door begeerte, vrees, en hoop? Het is de bedoeling dat de lezer zich aangesproken voelt en voor wáár aanneemt wat Hobbes suggereert. Een dergelijke uitnodiging tot zelfreflectie zit dus al in 'A briefe'.

We zien dezelfde retorische bewijsvoering in zijn bekende hoofdstuk over de natuurtoestand van de mens in de *Leviathan*. De natuurlijke toestand is er een waarbij men elkaar naar het leven staat. Of er nu gevochten wordt of niet, men kan zich nooit veilig voelen omdat de medemens fundamenteel niet te vertrouwen is. Welk bewijs kan Hobbes hiervoor aanvoeren? Het beste is, wederom, dat de lezer bij zichzelf te raden gaat. Mocht de lezer het niet met Hobbes' vooronderstelling eens zijn:

> "[l]aat hij dan bedenken dat hij zich bewapent als hij op reis gaat, en betrouwbaar gezelschap uitzoekt; dat hij zijn deuren vergrendelt als hij gaat slapen, en zelfs als hij thuis is zijn kasten op slot doet; en dit terwijl hij weet dat er wetten zijn en gewapende gerechtsdienaren, om alle kwaad dat hem wordt aangedaan te wreken. Wat voor mening heeft hij dan over zijn landgenoten, als hij bewapend uitrijdt; over zijn medeburgers, als hij zijn deuren vergrendelt; en over zijn kinderen en bedienden, als hij zijn kasten afsluit? Beschuldigt hij met deze daden de menselijke soort niet evenzeer als ik met mijn woorden?"[32]

Het doel van dergelijke retorische vragen in deze passage is om de lezer uit te nodigen Hobbes' negatieve mensbeeld te herkennen in zichzelf en het eigen handelen. Dergelijke herkenning legitimeert de vooronderstelling die Hobbes maakt in zijn filosofie. Beide teksten

---

[29] Dit is niet de enige passage waar Hobbes de derde door de eerste persoon vervangt. Zie bijvoorbeeld 'A briefe' II.3 over hoe boosheid gesust kan worden, II.4 over liefde en vriendschap, II.7 over bemoediging, II.8 over schaamte, en II.10 over medelijden.
[30] Hobbes, *Leviathan*, p.45.
[31] Hobbes, *Leviathan*, p.45.
[32] Hobbes, *Leviathan*, p.137.

– ‘A briefe’ en de *Leviathan* – hebben een hoog retorisch gehalte.[33] Hobbes’ trucjes komen dus als het ware al in ‘A briefe’ tot uiting, en worden in de *Leviathan* wederom ingezet.

5. De ethiek van de redenaar

Het mensbeeld dat Hobbes in de *Retorica* ziet is niet het enige wat hem aanspreekt in de tekst. Verbonden hiermee is de ethiek of, eigenlijk, de relatieve afwezigheid van het ethisch denken in de *Retorica*, waarmee de tekst zich op interessante wijze onderscheidt van de *Ethica*. Hobbes heeft in dit opzicht misschien wel gelijk dat de *Retorica* een enigszins “uitzonderlijke” tekst is in het oeuvre van Aristoteles. In de *Ethica* stelt Aristoteles dat de mens een doel (*telos*) heeft, en dat het hoogste doel van de mens het geluk is. [34] Dit doel van de mens is voorgeschreven door de natuur en ligt erin om een volwaardig mens te worden middels de beoefening van de deugden, waaronder de morele deugden – goede karaktereigenschappen zoals moed en zelfbeheersing – en de intellectuele deugden – goede eigenschappen van het denkvermogen zoals wijsheid. De mens dient de deugden te beoefenen omdat hij geboren wordt met allerlei driften en emoties die zonder de ordening die ontstaat door het beoefenen van de deugd de mens ongelukkig maken.

In de *Retorica*, echter, lijkt de deugdenethiek afwezig. In boek twee van de *Retorica* behandelt Aristoteles de emoties, anders dan in de *Ethica*, niet in morele maar in instrumentele zin. Aristoteles laat zien dat het aanspreken van de emoties belangrijk is om mensen tot een ommekeer of verandering van inzicht te brengen.[35] Daarom is het noodzakelijk dat de redenaar de emoties van zijn toehoorders begrijpt, en begrijpt wat dergelijke emoties bij ze uitlokt, omdat zonder emotionele betrokkenheid zijn toehoorders niet overtuigd raken.[36] In moreel opzicht lijkt een dergelijk gebruik van de emoties niet altijd hoogstaand, maar uit praktisch oogpunt ligt het voor de hand dat de redenaar de emoties van zijn publiek moet kunnen bespelen. Zoals we eerder zagen besteedt Aristoteles een significant deel van de *Retorica* aan de emoties, en waren Hobbes’ tijdgenoten – maar vooral ook Hobbes zelf – met name geïnteresseerd in dit deel van de tekst. Laten we kijken, vanuit Hobbes’ vertaling, hoe Aristoteles voorschrijft dat de redenaar met de emoties van de toehoorders omgaat. We zullen drie passages nader bekijken, ditmaal uit boek II: over boosheid (II.2), over angst (II.6) en over afgunst (II.12).

---

[33] Zie ook David Johnston, *The Rhetoric of* Leviathan. *Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
[34] Aristoteles, *Ethica*, vert. C. Pannier, Groningen, Historische Uitgeverij, 1999, 1097b17 ff.
[35] Aristoteles, *Retorica*, 1378a22.
[36] Aristoteles, *Retorica*, 1378a25-6.

In de passage over boosheid gebruikt Hobbes wederom de inkorting en opsomming om het effect van herhaling te versterken en een spanning op te bouwen. Daarnaast gebruikt hij wederom de eerste persoon. Er zijn veel mensen, zo kunnen we stellen, die ons boos kunnen maken. Aristoteles' tekst vervolgt met advies over hoe de redenaar dient in te spelen op deze emotie, en Hobbes is tamelijk trouw in zijn vertaling. De oorspronkelijke tekst leest:

> "Het is duidelijk dat een spreker met zijn toespraak een bepaalde voorstelling moet oproepen, van zijn toehoorders als mensen die in een positie verkeren waarin een mens boos wordt, en van zijn tegenstanders als het soort mensen waarop een mens boos wordt en als schuldig aan feiten waarom een mens boos wordt".[37]

Aristoteles stelt dat de redenaar, indien gewenst, gevoelens van boosheid bij mensen dient op te wekken, bijvoorbeeld door zijn tegenstander af te schilderen als een persoon die een loopje met ze probeert te nemen, iets wat typisch mensen boos maakt. Het gaat hier dus om het sturen van de emoties van de toehoorders. Dit is een andere benadering dan we zien in Aristoteles' ethische werk. In de *Ethica* benadrukt Aristoteles dat de mens met betrekking tot de boosheid de deugd van de mildheid of goed gestemdheid dient te beoefenen. Dit houdt niet in dat de mens nooit boos mag worden. Nooit boos worden is voor Aristoteles zelfs een ondeugd, een soort lethargie, net zoals altijd boos worden, oftewel een driftig karakter hebben, een ondeugd is. Mildheid daarentegen houdt in dat de mens op gepaste momenten, op de juiste persoon, en in de juiste proportie zijn boosheid laat gelden.[38] In de *Ethica* is mildheid een deugd die mensen moeten oefenen door keer op keer mild te handelen. Echter, deze morele gymnastiek heeft geen plek in de arena van de redenaar, en Aristoteles schrijft ook niet voor dat de redenaar oftewel zelf mild moet zijn, oftewel met zijn inzicht in de emoties zijn publiek moet aanzetten tot het beoefenen van de mildheid.

Ook de passage over angst wordt door Hobbes in een opsomming vertaald; we hebben zeer veel mensen om bang voor te zijn. In de oorspronkelijke tekst wordt de passage wordt vervolgd met:

> "Daarom moet een spreker, wanneer het wenselijk is dat toehoorders angst ervaren, hen in een zodanige gemoedstoestand brengen dat ze denken dat het leed voor de deur staat: anderen, beter dan zij, hebben hetzelfde leed ondergaan. Ook moet hij laten zien dat mensen zoals zij te lijden hebben of hebben gehad van dingen die, van personen van wie en op tijden waarop ze dit niet hadden verwacht".[39]

[37] Aristoteles, *Retorica*, 1380a2-4.
[38] Aristoteles, *Ethica*, 1125b31–33.
[39] Aristoteles, *Retorica*, 1383a8-12.

Wat opvalt is dat Aristoteles wederom beschrijft hoe de redenaar angst op dient te wekken bij zijn toehoorders om ze te overtuigen van zijn standpunt. Angst is een sterke drijfveer dat mensen kan motiveren om hun meningen te herzien of juist te bevestigen. In de *Ethica* stelt Aristoteles echter dat het ontwikkelen van een goed karakter betekent dat de mens de baas is over zijn emoties, inclusief zijn angsten. Een mens is moedig als hij uitsluitend op gepaste momenten, in de juiste situatie, met betrekking tot de juiste zaak, en in de juiste verhouding angst ervaart.[40] Soms is het nobel om iets te vrezen, zoals schande, maar veel zaken waarvoor we geneigd zijn om angst te hebben, zoals armoede, ziekte, of de dood, zijn *niet* nobel om te vrezen, met name omdat we er geen controle over hebben en ze dus buiten onze morele invloedsfeer vallen. Bovenal heeft, volgens Aristoteles, de moedige mens geen angst voor een eervolle dood, dat wil zeggen dood op het slagveld ter verdediging van de stadstaat en de eer van de strijder.[41]

Aristoteles' ethische verhandeling over angst in de *Ethica* gaat natuurlijk lijnrecht in tegen Hobbes' argument in de *Leviathan* dat de behoefte voor zelfbehoud aan de basis ligt van de *Commonwealth*. Het is de angst voor de dood dat mensen beweegt het sociale contract aan te gaan. De wet van de natuur, zo stelt Hobbes, verbiedt de mens "te doen wat zin leven te gronde richt of hem de middelen ontneemt het te behouden."[42] Moed, gedefinieerd als de afwezigheid van angst voor een eervolle dood, past niet in deze logica. Echter, in de *Retorica* spreekt Aristoteles niet over moed, en behoort het juist tot de kunst van de redenaar om op ieder moment de angst van de toehoorders te kunnen opwekken. Deze kunst moet Hobbes bekoord hebben.

We zien dezelfde dynamiek bij de passage over afgunst. Afgunst wordt opgewekt door glorie, geluk, iets wat we zelf zouden willen bezitten en iets wat anderen net iets meer hebben. De redenaar dient in te zien wat de afgunst van de jury opwekt, met name als zijn tegenstander iets van de jury wil of het medelijden van de jury hoopt te verkrijgen. Aristoteles' *Retorica* leest:

> "Als dus degenen die oordeel moeten vellen in deze laatste toestand worden gebracht [van leedvermaak] – het zich verheugen op hun gelijken die juist geen succes hebben, en degenen die aanspraak maken op medelijden of op enig voordeel er zo opstaan als de eerder behandelde personen, is het duidelijk dat zij dit medelijden niet zullen vinden bij degenen die over hen beslissen".[43]

[40] Aristoteles, *Ethica*, 1115a10.
[41] Aristoteles, *Ethica*, 1115a31 ff.
[42] Hobbes, *Leviathan*, p.139.
[43] Aristoteles, *Retorica*, 1388a26-8.

In de *Ethica* is het duidelijk dat afgunst en leedvermaak geen plaats hebben in de morele karaktervorming. De deugden die Aristoteles hiertegenover stelt is de gepaste trots of, voor uitzonderlijke mensen, de edelmoedigheid. De gepaste trots is een deugd die het gewogen gemiddelde houdt tussen jezelf onder- en overschatten. Iemand met gepaste trots heeft inzicht in zijn karakter en schat zichzelf op waarde. Afgunst, daarentegen, is een emotie die ontstaat uit de vergelijking met anderen. De emotie toont een gebrek aan zelfbeheersing en gebrek aan inzicht eigen kunnen. In zekere zin is de emotie het gevolg van zelf*over*schatting – men acht zichzelf goederen, deugden, of reputatie waard die niet hem maar een ander toekomt. Niet voor niets stelt Aristoteles dat mensen met een kleine ziel per definitie afgunstig zijn, "want hun lijkt alles groot".[44] De redenaar, echter, gericht op het overtuigen, dient te begrijpen hoe de afgunst bij zijn toehoorders juist kan worden opgewekt om zo zijn standpunt te laten zegevieren.

Anders dan de angst, wat in Hobbes' politieke denken *de* drijfveer is voor het samenleven, is afgunst iets dat het samenleven kan ondermijnen omdat het wedijver en strijd veroorzaakt.[45] Afgunst zorgt ervoor dat de mens altijd een ander wil overtreffen tot de dood erop volgt en moet daarom in de *Commonwealth* teniet worden gedaan. Echter, op het ombuigen van afgunst middels de deugd van de gepaste trots of grootmoedigheid kan niet worden gerekend. De deugd komt volgens Hobbes te zelden voor om erop te kunnen vertrouwen.[46] Daarom blijft Aristoteles' *Ethica* ook als het gaat om de afgunst voor Hobbes waardeloos, en is het veel makkelijker voor Hobbes om sympathie op te brengen voor de *Retorica*, waar de deugd niet of nauwelijks relevant lijkt, en waar afgunst middels de redenaarskunst opgewekt maar misschien ook juist tenietgedaan kan worden.

6. De *ethos* van de redenaar

De afwezigheid van het ethische streven van de redenaar in Aristoteles' *Retorica* roept vragen op over de eenheid van Aristoteles' denken. Aan de ene kant kunnen we overtuigd zijn dat de effectieve redenaar pragmatisch ingesteld moet zijn en gebruik moet maken van de emoties van zijn publiek om hen zo voor zich te winnen. Aan de andere kant werd door de meeste klassiek filosofen het verband tussen ethiek en retoriek juist expliciet gemaakt. Het is niet zozeer dat de goede redenaar er altijd om gericht moet zijn om de moreel juiste emotie bij zijn publiek op te wekken, maar Cicero en Quintilianus benadrukken wel dat de redenaar

[44] Aristoteles, *Ethica*, 1387b34.
[45] Hobbes, *Leviathan*, p.138.
[46] Hobbes, *Leviathan*, p.148.

zélf een goed karakter dient te ontwikkelen, en alleen zo een ideale redenaar kan zijn. De beste redenaar is tegelijkertijd een wijs staatsman of deugdzame burger die het algemeen belang dient met zijn spreekkunst. Cicero stelt dan ook dat de verschillende disciplines in het onderwijs – in de kunsten, de filosofie, en de retorica – een eenheid vormen.[47] Alleen de wijze man, middels zijn beschouwing van de hogere natuurlijke orde, kan echt welsprekend zijn.[48]

Aristoteles, echter, lijkt dit ideaal van de deugdzame redenaar losser te hanteren. Volgens Aristoteles in de *Retorica* moet overtuigend spreker moet geloofwaardig en fatsoenlijk overkomen. Hij stelt zelfs dat het karakter (*ethos*) het "doorslaggevende overtuigingsmiddel" is en corrigeert schrijvers van handboeken die nalaten het belang van *ethos* te benoemen.[49] *Ethos* gaat hier echter niet zozeer om het intrinsieke karakter van de spreker, maar over het vertrouwen dat hij wekt in zijn karakter als onderdeel van de toespraak zelf. De kunst van de redenaar zit er dus in het schetsen van een bepaald beeld waardoor zijn eigen karakter geloofwaardig overkomt. Over de karaktereigenschappen die vertrouwen wekken wordt meer duidelijk als Aristoteles schrijft over de gelegenheidstoespraak. Aristoteles benoemt de deugden van de "rechtvaardigheid, moed, zelfbeheersing, generositeit, trots, vrijgevigheid, mildheid, gezond verstand en wijsheid".[50] Alleen al door het spreken over deze deugden zal het publiek denken dat de spreker zelf tot een dergelijk karaktertype behoort.[51] De *ethos* van de redenaar is dus met name het *beeld* van zijn karakter dat wordt gecommuniceerd aan het publiek. Het gaat hierbij meer om de verschijningsvorm dan om het daadwerkelijke karakter.

7. Beeldspraak

We hebben gezien hoe Hobbes in 'A briefe' retorische stijlmiddelen toepast om bepaalde inzichten te benadrukken, en hoe de oorspronkelijke tekst een ethische dimensie mist waardoor deze aantrekkelijk wordt voor Hobbes. Tot slot kijken we nog naar een passage uit het derde boek van de *Retorica* over taalgebruik, en dan met name naar de opmerkingen over het gebruik van de metafoor. De reden hiervoor is niet zozeer dat deze passage aantoont waarom juist deze tekst Hobbes intrigeerde. De tekst wijkt namelijk niet veel af van andere

[47] Cicero, *De ideale redenaar*, vert. H.W.A. van Rooijen-Dijkman en A.D. Leeman, Amsterdam, Atheneum, 2017, III.21; cf. III.55, III.85
[48] Cicero, *De ideale redenaar*, III.20.
[49] Aristoteles, *Retorica*, 1356a10-4.
[50] Aristoteles, *Retorica*, 1366b1-3.
[51] Aristoteles, *Retorica*, 1366a27.

klassieke behandelingen van de metafoor.[52] Aristoteles deelt een inzicht die Cicero zou herhalen en stelt dat het helpt om mensen te overtuigen om woorden te gebruiken die iets aanschouwelijk maken. De toehoorder moet zo worden toegesproken dat hij iets voor ogen ziet, en deze voorstelling moet levendig zijn.[53] Als zodanig doet de redenaar middels woorden een direct beroep doet op de zintuigen, en dan met name op het zicht, wat het meest gespitste zintuig is.[54] Welnu, in 'A briefe' kort Hobbes de passages over de metafoor drastisch in. Daar waar Aristoteles ongeveer vijfentwintig voorbeelden geeft van metaforen waarbij er sprake is van een geslaagde vergelijking, zien we in 'A briefe' slechts één voorbeeld terug. Tegelijkertijd kunnen we stellen dat Hobbes het klassieke inzicht in de metafoor deelt. Hij stelt dat door middel van iets zien of door middel van woorden die een beeld schetsen de mens zich een voorstelling maakt, waardoor begrip ontstaat.[55] Vervolgens maakt hij hier zelf meesterlijk gebruik van in de *Leviathan*, waarbij hij met woorden beelden oproept die in het geheugen gegrift blijven staan.

Deze beeldspraak is met name om effectief in het oproepen van angst bij de lezer. Neem, bijvoorbeeld de beeldspraak in hoofdstuk negenentwintig van de *Leviathan*, getiteld 'Over de dingen die een staat verzwakken, en zijn ONDERGANG naderbij brengen'. Hobbes bespreekt hier het gevaar van een gemengd regime samengesteld uit koning, adel en parlement. Deze staatsvorm vormt, volgens Hobbes, niet één persoon en één soeverein, maar drie personen en drie 'soevereinen'. Een dergelijke aantasting van absolute staatsmacht veroorzaakt de ondergang van de staat. Hobbes vergelijkt de ondergang met een ziekte:

> "Met welke ziekte in het natuurlijke lichaam van de mens ik deze onregelmatigheid in de staat precies zou kunnen vergelijken, weet ik niet. Maar ik heb een man gezien bij wie een tweede man uit zijn zijde groeide, met een hoofd, armen, borst en buik van zichzelf. Als bij deze man nu nog een derde uit zijn andere zijde was gegroeid, zou er iets zijn ontstaan dat hiermee een treffende gelijkenis vertoonde."[56]

Met dit beeld kan het voorstellingsvermogen van de lezer gemakkelijk aan de haal gaan. We zien een onsmakelijke misvorming voor ons waarbij lichamen op een onnatuurlijke manier uit het oorspronkelijke lichaam tevoorschijn duwen. Het is een plastisch beeld waarbij de verschijning van de twee extra lichamen fysiek duidelijk maken hoe deze de bewegingsvrijheid van het oorspronkelijke lichaam onmogelijk maken. Het beeld wekt afschuw op, ook al geeft Hobbes zelf toe dat de ziekte niet bestaat.

---

[52] Bijvoorbeeld Cicero, *De ideale redenaar*, III.155-169.
[53] Aristoteles, *Retorica*, 1410b34.
[54] Cicero, *De ideale redenaar*, III.160.
[55] Hobbes, *Leviathan*, pp.51-56.
[56] Hobbes, *Leviathan*, p.246.

Hobbes vervolgt met het bespreken van zaken die, ook al zijn ze minder gevaarlijk, de staat kunnen ondermijnen. Het betreft burgers die bezwaren maken tegen het heffen van belasting. De staat dient hier uiteraard tegen op te treden en zo nodig met harde hand de burgers te dwingen tot het betalen van belasting. Echter, de staat zal ten ondergaan als het ze niet lukt om gehoorzaamheid af te dwingen. Ook hier gebruikt Hobbes de metafoor van ziekte om de lezer een levendig beeld te schetsen van deze conditie:

> "Deze kwaal laat zich het beste vergelijken met een koortsaanval. Daarbij zijn de vlezige gedeelten verstard, of door giftige stoffen verstopt, en worden de aderen die zich in hun natuurlijke loop uitstorten in het hart, niet langer (zoals zou moeten gebeuren) door de slagaderen opnieuw gevuld, zodat er koude rillingen optreden en de ledematen beginnen te sidderen. Vervolgens doet het hart een hete, krachtige poging om een weg te banen voor het bloed; maar voordat het zover is, neemt het enige tijd genoegen met kleine verversingen die een kortstondige verkoeling brengen, tot het (als de natuur sterk genoeg is) tenslotte de weerspannigheid van de versperde delen doorbreekt, en het gif in de vorm van zweet naar buiten drijft. Is de natuur echter te zwak, dan sterft de patiënt."[57]

De ziekte bestaat uit de burgers die het lichaam verstoppen met hun onwil, waardoor het bloed, oftewel het geld, niet meer naar het hart stroomt. Het hart, onthouden van de noodzakelijke toevoer van bloed, komt in de problemen, het lichaam krijgt koude rillingen en de ledematen beginnen te sidderen. We zien een koortsachtige patiënt voor ons die vecht voor zijn leven en waarbij de koorts dient om het 'gif' – de onwillige burgers die zijn levensbloed blokkeren – uit het lichaam te verdrijven. Ook dit beeld wekt weerzin op. De koude rillingen van het lichaam en het gif dat in het lichaam aanwezig is, roepen associaties op met de dood, die inderdaad zal volgen tenzij het lichaam voldoende weerstand kan bieden en het gif kan uitdrijven. De metafoor zet het argument – dat de staat dusdanig sterk dient te zijn om éénieder die weigert belasting af te dragen hiertoe te dwingen – kracht bij.

Dit zijn slechts enkele voorbeelden van Hobbes die zich in de *Leviathan* een meester van de beeldspraak. Het zal niet alleen Aristoteles' *Retorica* zijn die hem dat geleerd heeft. Maar Aristoteles was wel uitgesproken over het idee dat, daar waar nodig, de redenaar met beeldspraak de emoties van zijn publiek moet kunnen bespelen en, met name, de angst moet op kunnen wekken: "Daarom moet een spreker, wanneer het wenselijk is dat toehoorders angst ervaren, hen in een zodanige gemoedstoestand brengen dat ze denken dat het leed voor de deur staat".[58] Hobbes heeft deze woorden in de *Leviathan* ter harte genomen.

8. Conclusie

[57] Hobbes, *Leviathan*, p.246.
[58] Aristoteles, *Retorica*,1383a5-10.

We dan ook volmondig stellen – in lijn met Leo Strauss – dat de vertaling van Aristoteles' *Retorica* voor Hobbes van belang is geweest voor zijn eigen filosofische werk. Hobbes zag in deze tekst een mensbeeld tevoorschijn komen waar hij mee in kon stemmen. Anders dan in de *Ethica* van Aristoteles, waarin de mens wordt geacht boven zichzelf uit te stijgen door middel van het ontwikkelen van een deugdzaam karakter, lijkt Aristoteles in de *Retorica* de redenaar op het hart te drukken om de mens te nemen zoals hij is, met alle emoties, angsten, en driften van dien. De kunst van de redenaar bestaat niet in het opvoeden, maar in het gebruiken van zijn inzicht de emoties van de toehoorders om hen te overtuigen van zijn standpunt. Hobbes kon het hier niet mee oneens zijn. Niet alleen gaat hij er in zijn vertaling in mee, en benadrukt hij in het bijzonder de emoties van de mens die in zijn latere filosofie een belangrijke rol spelen, zoals de angst, hij toont zich in de *Leviathan* bovendien als een schrijver die bijzonder kundig is om met woorden dergelijke emoties bij zijn lezers op te wekken.

De angst die door Hobbes wordt opgewekt middels retorisch schrijven brengt een interessante spanning met zich mee, maar uiteindelijk zal de filosofisch geschoolde lezer overtuigd willen worden door de argumenten. Doet Hobbes dat?

We kunnen ons daarnaast afvragen of de relatie tussen retoriek en ethiek, die in de oorspronkelijke tekst van Aristoteles wellicht te weinig voor de hand ligt, wat Hobbes moet hebben aangesproken, de juiste is. Zeker in een tijd waarin zelfgenoegzame politici de macht van het woord hanteren om het volk naar hun hand te zetten moeten we ons afvragen of we, zoals Hobbes deed, onze lessen in de redenaarskunst uit Aristoteles' *Retorica* moeten halen, of dat we moeten inzien dat Aristoteles in de *Retorica* ons misschien toch leidt naar de *Ethica*. Het is wellicht belangrijk om met deze laatste tekst te beginnen, met name in de scholing van de volgende generatie, om hen beter te wapenen tegen populistische leiders en zodat er onder hen meer waardige leiders ontstaan. Hobbes' levensloop laat zien dat het uitmaakt wat je leest, ook al was hij eigenwijs genoeg om zelf te beslissen tot welke klassieke teksten hij zich keerde. Maar de jeugd, zo stelt Aristoteles, verkiezen in hun daden wat *eervol* is boven wat dienstig is: "ze leven eerder volgens karakter dan volgens berekening, en berekening heeft betrekking op wat dienstig is, *voortreffelijkheid* van karakter op wat tot eer strekt."[59] Hobbes heeft deze passages in 'A briefe' keurig vertaald,[60] maar het is de mening van de auteur van dit hoofdstuk dat hij deze passages meer tot zich had moeten laten

[59] Aristoteles, *Retorica*, 1389a35-38.
[60] Hobbes, 'A briefe', II.14, p.86.

doordringen. Het aanmoedigen van de deugd is geen verspilde moeite; het is eerder bittere noodzaak.

Bibliografie

Aristoteles, *Ethica*, vert. Chr. Pannier, Groningen, Historische Uitgeverij, 1999.

Aristoteles, *Retorica*, vert. Marc Huys, Groningen, Historische Uitgeverij, 2016.

Aubrey, John, *Brief lives*, Londen, Vintage Classics, 2016.

Cicero, *De ideale redenaar*, vert. H.W.A. van Rooijen-Dijkman en A.D. Leeman, Amsterdam, Atheneum, 2017.

Thomas Hobbes, 'To the reader, concerning the virtues of a heroic poem', in W. Molesworth, red., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 10, Londen, Bohn, p.i-x.

Hobbes, Thomas, 'Homer's Iliads' en 'Homer's Odysses', in W. Molesworth, red., *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 10, Londen, Longman, 1839.

Hobbes, Thomas, 'A briefe of the art of rhetorique', in John T. Harwood, red., *The rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986, pp.35-128.

Hobbes, Thomas, 'Verse autobiography', in Edwin Crowley, red., *Leviathan*, Indiana, Hackett Publishing, 1994, pp.liv-lxiv.

Hobbes, Thomas. 'Prose autobiography', in Edwin Crowley, red., *Leviathan*, Indiana, Hackett Publishing, 1994, pp.lxiv-lxxi.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Indiana, Hackett Publishing, 1994.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, vert. W. Krul, Amsterdam, Boom, 2010.

Hobbes, Thomas, *Thucydides. The Peloponnesian War. The Thomas Hobbes translation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959.

Johnston, David, *The rhetoric of* Leviathan. *Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Kahn, Victoria, *Rhetoric, prudence, and skepticism in the Renaissance*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

Martinich, A. P., *Hobbes. A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Skinner, Quentin, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Skinner, Quentin, *From Humanism to Hobbes. Studies in rhetoric and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Strauss, Leo, *The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*, vert. E. M. Sinclair, Chicago, University of Chicago Press, 1963.