

Geschiedenis van het denken

Van de antieke oudheid tot de moderne tijd

conceptversie mei 2002

drs. H. Boukema
prof. dr. J.M.M.H. Thijssen

Voorwoord

Deze syllabus heeft nog de status van “werk in uitvoering” en zal volgend collegejaar leiden tot een meer definitieve versie. Desalniettemin wordt ze nu al ter beschikking gesteld aan de studenten omdat ze, naar we menen, een betrouwbare – zij het niet volledige – weergave biedt van de stof die tijdens de colleges is behandeld en die onderdeel vormt van het examen “Geschiedenis van het denken.” Sommige onderdelen van de hoofdstukken 1 tot en met 8 zijn ontleend aan de syllabus “Inleiding Antieke wijsbegeerte” van dr. F. de Haas en de syllabus “Filosofie in de Middeleeuwen. Een inleiding” van dr. P. Bakker en prof. dr. J.M.M.H. Thijssen.

Met genoegen willen we onze dank uitspreken aan de studenten die zo vriendelijke waren een conceptversie van de eerste acht hoofdstukken van deze syllabus te lezen en van hun commentaar te voorzien.

H. Boukema

J. Thijssen

Hoofdstuk 1. Antieke Wijsbegeerte. Periodisering en bronnen

1.1 Begripsbepaling

In deze syllabus wordt onder “Antieke Wijsbegeerte” verstaan het Griekse en Romeinse heidense filosofische denken inclusief zijn wisselwerking met Jodendom en Christendom in de Oudheid. De afbakening van de Antieke Wijsbegeerte in de tijd is min of meer arbitrair en berust op pragmatische gronden. In deze syllabus wordt onder deze noemer de Westerse filosofie behandeld vanaf haar begin in de zesde eeuw voor Christus tot de verovering van Alexandrië door de Arabieren in 640 na Christus. Zoals in hoofdstuk **XXX** nog zal blijken, overlapt deze indeling gedeeltelijk de middeleeuwse periode, die men immers gewoonlijk laat beginnen omstreeks het jaar 500 na Chr. Inhoudelijk is er echter nauwelijks sprake van overlapping, omdat historici van de antieke wijsbegeerte zich concentreren op denkers die schreven in de Griekse taal (ook na 500, d.w.z. in de “middeleeuwse” periode), terwijl historici van de middeleeuwse wijsbegeerte uitsluitend de Latijnse traditie vanaf 500 bestuderen.

In de keuze van het begin van de antieke wijsbegeerte volgen we de antieke traditie die Thales van Milete veelvuldig noemt als de eerste filosoof of als de eerste van een groepje van zeven wijzen dat verder nogal van samenstelling verschilt in verschillende bronnen. De vraag waarom men met Thales gaat spreken van “filosofie” komt beneden ter sprake.

Het jaartal 640 nC. vormt een praktische grens met de Byzantijnse filosofie die de Griekse traditie voortzet in Constantinopel. Daar wordt rond 610 nC. Stephanus, de laatste Alexandrijnse filosoof van naam, door keizer Heraclius benoemd op een leerstoel filosofie. Tevens wordt het Griekse erfgoed vanaf dat moment vertaald in het Arabisch en andere talen van het Midden-Oosten om opgenomen te worden in de Arabische filosofische traditie die geworteld is in de Islam. De vroege Middeleeuwen zullen de filosofische verworvenheden van de late Oudheid slechts ten dele en na een moeizaam proces op het spoor komen door Latijnse vertalingen van Arabische filosofen en door antiek-filosofische teksten die in het Latijn waren geschreven, m.n. van de kerkvader Augustinus (354-430) en de Romeinse diplomaat Boethius (480-524). Gaandeweg wordt een beperkte selectie van Griekse filosofische werken vertaald in het Latijn (vooral Aristoteles en delen van de commentaartraditie op Aristoteles) zodat deze min of meer zelfstandig haar invloed kan doen gelden. Pas vanaf de Renaissance zal er sprake zijn van een hernieuwde waardering van vrijwel alle Griekse bronnen van de Antieke Wijsbegeerte.

1.2 Tijdbalk van de Griekse en Romeinse Wijsbegeerte

In de moderne geschiedschrijving van de antieke wijsbegeerte wordt traditioneel een zevental thema's onderscheiden die het handvat vormen voor de ordening van het materiaal en de periodisering:

Presocraten VII-VI vC

Socrates 470-399 vC

Plato 427-348 vC

Aristoteles 384-322 vC

het Hellenisme 321-I vC

de periode die hier "Herziene Tradities" gedoopt wordt I vC – 240 nC

het Neoplatonisme 240-640 nC

1.3 Historische en filosofische typering

Presocraten De periode van de Presocraten ontleent haar naam aan de toevalligheid dat de betrokken filosofen grotendeels vóór Socrates leefden. In deze periode is Griekenland verwickeld in de Perzische oorlogen tegen Darius en Xerxes, en schrijven de tragediedichters Aeschylus en Sophocles hun beroemde werken. De filosofische verdienste van de Presocraten is dat zij zochten naar één fundamentele verklaring van de natuurverschijnselen die zij om zich heen waarnamen, zoals zons- en maanverduisteringen, de jaarlijkse overstroming van de Nijl na het opkomen van de Hondster Sirius etc. Zij deden daarbij bewust geen beroep op de traditionele wijsheid vervat in de Ilias en Odyssee van Homerus (VII vC) en Hesiodus (c. 700 vC) waarin de handelingen van de Olympische goden Zeus, Hera, Athene, Apollo, Aphrodite, Hephaestion etc. de loop van de gebeurtenissen bepalen. Hun filosofie, die vaak beperkt is tot kosmologie (= leer van de kosmos) en kosmogonie (= beschrijving van het ontstaan van de kosmos), doet een beroep op één of meer materiële principes (Gr. archè) dat aan de kosmos ten grondslag ligt.

Socrates Het optreden van Socrates (470-399 vC) valt in een tijd van crisis voor de stadstaat Athene, die een brute oligarchie en een dramatisch herstel van de democratie doormaakt. De sofisten, rondreizende leraren retorica en politiek, voldeden tegen betaling aan de vraag naar een opleiding die in het politiek bedrijf succes bracht. In die praktijk prevaleerden de macht van het woord en het recht van de sterkste (Gr. physis) boven traditionele normen en waarden (Gr. nomos). Tegen dat relativisme kwam Socrates in het geweer. Als we de vroege dialogen van zijn leerling Plato mogen geloven zocht hij in gesprekken met vermeende autoriteiten nadrukkelijk naar definities van ethische begrippen als rechtvaardigheid en moed om zo te komen tot een vaststaand richtsnoer voor ieders handelen. Vanwege zijn connecties met leden van het oligarchisch bewind werd echter Socrates verdacht gemaakt ("invoeren van nieuwe

goden”, “bederven van de jeugd”) en veroordeeld tot het drinken van de gifbeker. Zijn opmerkelijke persoonlijkheid en optreden hebben de filosofie diepgaand beïnvloed. Het socratisch gesprek als ideale vorm voor het bedrijven van filosofie, zijn consistente zoektocht naar algemeen te aanvaarden definities, en zijn kritiek op diverse vormen van relativisme zijn tot op de dag van vandaag actueel.

Plato In het kielzog van Socrates stelde Plato (427-348 vC) een eigen opleiding tegenover die van de sofisten en redenaars als Isocrates (436-338). Centraal staan in zijn filosofie de zgn. Ideeën die beschouwd kunnen worden als de blauwdrukken van o.a. de deugden en de levende natuur zoals die door Socrates' definities werden beschreven. Gezien de veranderlijkheid van onze waarneembare wereld kan het niet anders, vindt Plato, of deze onveranderlijke Ideeën bestaan apart in een eigen wereld. Daarom krijgt bij Plato de zielsverhuizing, die hij ontleent aan de Pythagoreërs, een belangrijke positie. Onze ziel, nu gekerkerd in ons lichaam waarin zij het zicht op de Ideeën heeft verloren, is van nature aan de goden verwant en kan zich door zich te heroriënteren op haar ware aard haar nog steeds aanwezige kennis van de Ideeën weer bewust maken. Opleiding is niets anders dan deze noodzakelijke omkering van de ziel; filosofie is de ziel in dit aardse bestaan zoveel mogelijk laten functioneren naar haar ware aard. Driemaal een filosofisch leven leiden, inclusief haar opdracht tot politiek leiderschap, betekent bevrijding uit de reïncarnatie-cyclus tot een goddelijk leven op de sterren. Als we de (onechte?) Zevende Brief mogen geloven heeft Plato tweemaal vergeefs geprobeerd de jonge Dionysius II, heerser van Syracuse, voor zijn filosofische denkbeelden te winnen om zo daadwerkelijk de filosoof-koning te creëren die hem in zijn boek De Staat voor ogen stond. De Wetten, van later datum, bieden dan ook een pragmatischer invulling van hetzelfde ideaal waarbij de autoriteit van wetten de plaats inneemt van een geschikte koning.

Aristoteles Plato's beste leerling Aristoteles is de zoon van de hofarts van de Macedoonse vorst Philippus II en later de leermeester van diens zoon Alexander de Grote. De anti-Macedoonse sentimenten na de dood van Alexander zullen Aristoteles later dwingen om Athene te verlaten. Op zijn veroveringstochten die hem tot in Egypte en India voeren verzamelt Alexander voor Aristoteles vreemde dieren en planten om te onderzoeken. Hieruit blijkt reeds de geheel eigen benadering van Aristoteles: hij verwerpt de Ideeën en daarmee hun verklarende rol op alle terreinen van de filosofie. Daarmee staat hij voor de taak op al die terreinen nieuwe verklaringen te bieden. Bij zijn respectabele pogingen die taak te vervullen laat hij zich leiden door de waarneming (empirisch onderzoek), de analyse van de taal als een mogelijke toegang tot de structuur van de werkelijkheid, en de kritische beschouwing van de denkbeelden van zijn voorgangers. Al doende legt hij zo de basis van moderne wetenschappen

als natuurkunde, chemie en biologie, maar ook de politicologie; ontwikkelt hij als eerste een wetenschapstheorie en een tak van de formele logica; en verzamelt hij bronnen voor de antieke en moderne geschiedschrijving van de filosofie.

Hellenisme Deze periode begint als het immense rijk van Alexander de Grote na diens dood in 321 vC uiteenvalt in een aantal rivaliserende provincies. De Griekse stadstaat heeft als oriëntatiepunt afgedaan, nieuwe religies en filosofieën bereiken de Griekse sprekende wereld. Wellicht om in deze veranderende wereld een houvast te vinden concentreren de Hellenistische scholen zich op het ethische doel van de gemoedsrust (Gr. ataraxia). Kosmologie, fysica en logica dienen slechts ter ondersteuning van deze ethiek. Deze periode is verder niet aan de orde geweest tijdens het college.

Herziene Tradities Deze periode valt samen met de opkomst van het Romeinse keizerrijk en de eerste eeuwen van haar expansie. “Filosofie van de Keizertijd”, maar ook “Eclecticisme” zijn labels die deze periode vaak krijgt. Hier is gekozen voor een nieuwe benaming die onderstreept dat de filosofische scholen die zich tot dusverre in onderlinge rivaliteit ontwikkelden zichzelf en elkaar in een ander licht beginnen te zien: namelijk allen als meer of minder geslaagde pogingen één en dezelfde universele waarheid te verwoorden. Deze periode is niet behandeld tijdens het college.

Neoplatonisme Met de stichting van een filosofische school in Rome (240 nC) door Plotinus (205-260 nC) laten we traditioneel het Neoplatonisme beginnen. Zoals na het voorgaande verwacht mag worden ziet Plotinus zijn filosofie als een studie van Plato’s leer (het Neo- is onze inlegkunde). De rivaliteit tussen Neoplatonisme en Christendom zal er toe leiden dat Proclus in de vijfde eeuw en Damascius en Simplicius in de zesde eeuw doelbewust de traditionele Griekse goden incorporeren in hun metafysica om daarmee de steeds meer bedreigde heidense religieuze praktijk van een filosofisch fundament te voorzien. Het mocht niet baten. In 529 maakt wetgeving van keizer Justinianus gericht tegen de verspreiding van heidense denkbeelden de speelruimte zo klein dat de Atheense Academie haar poorten sluit. De Academie van Alexandrië weet daarentegen een modus vivendi te vinden met de christelijke autoriteiten zodat de school kan blijven bestaan, zij het in de tweede helft van de zesde eeuw met christenen aan het hoofd. Deze periode is niet behandeld tijdens het college.

1.4 Bronnen

Onze bronnen voor de antieke wijsbegeerte zijn opvallend gevarieerd van karakter, mede als gevolg van de lange tijdspanne die ons scheidt van deze periode. Van weinig filosofen hebben

we zelfs maar bij benadering het eigen werk over zodat we zijn aangewezen op allerlei secundaire en nog onbetrouwbaarder bronnen die in een zorgvuldig proces systematisch tegen elkaar moeten worden afgewogen. De teksten die ons wel via de middeleeuwse handschriftentraditie zijn overgeleverd behoren bovendien tot uiteenlopende genres (leerdicht, brief, dialoog, college-aantekeningen, doxografie, commentaar) die elk zo hun interpretatieproblemen geven voor de historicus die er achter wil komen wat een bepaalde filosoof heeft gedacht en verkondigd. En dan hebben we het nog niet eens over de grote leemtes in onze kennis van de chronologie van leven en werken van vrijwel alle filosofen uit de Oudheid. Dit alles maakt de geschiedenis van de antieke wijsbegeerte tot een puzzel met talloze stukjes en interessante lacunes. Hoe pakken we de verschillende bronnen aan?

1.4.1 Genres

Fragment en testimonium Voor alle Presocraten en voor de Oude Stoa zijn we geheel aangewezen op berichten in latere filosofische en christelijke auteurs. Hierbij kan het gaan om letterlijke citaten, soms van aanzienlijke omvang, de zgn. fragmenten. Als een bronauteur in eigen woorden doctrine van een filosoof navertelt of samenvat spreken we van een testimonium. Uiteraard verdienen fragmenten voorrang boven testimonia. Beiden dienen altijd in de context van de bronauteur gelezen te worden om eventuele kleuring door (de bijbedoelingen van) de bronauteur op het spoor te kunnen komen. De bron auteurs voor de Presocraten zijn onder meer Aristoteles, Neoplatonici en christelijke auteurs.

Standaardeditie:

H. Diels & W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903 etc. (zgn. A-fragmenten zijn testimonia, B-fragmenten zijn fragmenten; notatie: DK B35)

Dialoog Informatie over Socrates en Plato wordt met name ontleend aan de dialogen van Plato. Het is niet op voorhand duidelijk of het personage Socrates altijd en overal de mening van de historische Socrates verkondigt (dat is onwaarschijnlijk), en ook niet of dat personage de mening van de historische Plato verkondigt. De auteur van de dialogen gebruikt wellicht ook andere personages om zijn inzichten te verduidelijken. Een dialoog creëert een fictieve situatie die is bedoeld om een welbepaald thema in welbepaalde mate uit te diepen. De verzameling dialogen van Plato biedt zodoende geen naadloos overzicht van Plato's denken, eerder een verzameling deelwerelden waarin Plato om pedagogische redenen misschien juist de kern van de zaak heeft verzwegen. Zo is de aporie waarin de vroege dialogen eindigen (staat van verwarring waarin vermeende kennis is afgebroken zonder te zijn vervangen door een houdbaar alternatief) een duidelijke prikkel om zelf op de voorgestelde weg verder te denken. Plato's antwoord op de vraag vinden we daar nergens ...

Collegemateriaal Aristoteles heeft prachtige dialogen geschreven die vrijwel geheel verloren zijn gegaan. Wat wij bezitten is zijn eigen collegemateriaal in verschillende stadia van bewerking. De stijl is vaak ruig en veel stappen in de gedachtengang worden aan de lezer overgelaten. Dit biedt de creatieve lezer veel mogelijkheden Aristoteles aan zijn kant te vinden ...

Brief De brieven op naam van Plato zijn waarschijnlijk maar zeer ten dele van zijn hand en dienen met voorzichtigheid te worden gebruikt. Hetzelfde geldt voor de fictieve briefwisseling tussen Seneca en de apostel Paulus.

Commentaar Door de veranderende visie op traditionele teksten van allerlei aard komt in de late Oudheid het filosofisch commentaar in zwang: daarin kan men laten zien hoe de eigen visie teruggaat op de enige ware traditie. Het commentaar is een middel, een voertuig, voor de ontwikkeling van een eigen visie; het is geen slaafse arbeid. Evenmin heeft een antiek commentaar de moderne pretentie 'objectief' te verklaren wat er staat. De meeste commentaren betreffen werken van Plato en Aristoteles en getuigen van de voortgaande belangstelling en verwerking van hun gedachtengoed. Het is een misvatting te denken dat een commentator altijd aanhanger is van de denkbeelden van de becommentarieerde auteur. In sommige gevallen dient het commentaar juist om de misvattingen van de becommentarieerde auteur aan de kaak te stellen (bijv. Syrianus' commentaar op Aristoteles' *Metaphysica*). Veel laat-antieke commentaren zijn de neerslag van colleges (geschreven door toehoorders of docenten) en vertonen daar soms de sporen van: een verdeling van de stof in 'lezingen', en een indeling in een algemene uiteenzetting van doctrine (*theôria*) gevolgd door een regel voor regel commentaar (*lexis*) waarin de meester zijn algemene uiteenzetting in detail bevestigd ziet. De commentaren van Simplicius zijn van een hoog nivo en meer gericht op docenten dan studenten. Al deze commentaren waren bedoeld voor wijdere circulatie (de term 'publicatie' schept meer verwachtingen dan het antieke boekwezen waar kan maken).

Filosofisch tractaat Onder de overgeleverde filosofische literatuur uit de Oudheid is dit een relatief zeldzaam genre. We treffen het aan bij Aristoteles, en verder bijv. bij Alexander van Aphrodisias (*Over menging*, *Over het lot*) de Neoplatonici Plotinus (hoewel de 54 tractaten die zijn *Enneaden* vormen ook teruggaan op discussies in zijn school) en Proclus (*Over het bestaan van het kwaad*, *Platoonse Theologie*).

1.4.2 Doxografie ofwel de geschiedschrijving van de filosofie in de Oudheid

Vanaf Aristoteles behoort de kritische beoordeling van voorgangers en tijdgenoten tot de methode van iedere filosoof. Daarmee ontstaat de vraag naar handzame overzichten van de leer der filosofen gerangschikt naar onderwerp, doxografie geheten (vert. beschrijving van meningen). In het Lyceum, de school van Aristoteles, werden dergelijke overzichten al vervaardigd. Theophrastus (fl. 322-287), Aristoteles' opvolger, vergaarde de Meningen der fysici dat waarschijnlijk staat aan het begin van een lange traditie van geschiedschrijving van de natuurfilosofie. De kenmerken van selectie en ordening van de doxografische traditie zijn daarmee fundamenteel voor onze kijk op grote delen van de geschiedenis van de antieke wijsbegeerte. Tegelijk vormt deze traditie de voorloper van het vak.

Hoofdstuk 2. De Presocraten

2.1 Wat verstonden de Grieken onder filosofie?

Vanaf het begin van de Westerse filosofie vraagt de relatie tussen wat 'filosofie' heet en allerlei vormen van religie om aandacht. Het zelfverstaan van de filosofie begint met een afbakening van haar activiteit van andere verklaringsmodellen gebaseerd op traditionele religie, orakels, en openbaringen (zonder daar overigens geheel van verwijderd te raken). Tevens voelde iedere weldenkende Griek zich ongemakkelijk bij de mythologie die met Homerus en Hesiodus een niet weg te denken onderdeel van de Griekse cultuur uitmaakte. Tenslotte wordt de Griekse notie 'goddelijk' toepast op alles wat 'eeuwig', 'onveranderlijk' is. Daarmee wordt een principe van de kosmologie ook 'goddelijk'.

Xenophanes (580-480 vC) verwoordde de filosofische kritiek op het heersende godsbeeld het meest pregnant: voor hem is het louter projectie:

DK B11 Homerus en Hesiodus hebben de goden alles aangewreven wat er maar aan jalouzie en laster onder de mensen is: stelen, echtbreken en elkaar bedriegen.

DK B14 Maar de stervelingen menen dat de goden geboren worden en kleding, stem en uiterlijk hebben net zoals zij.

DK B15 Maar als runderen, paarden en leeuwen handen hadden of met hun handen konden schilderen en (kunst)werken zouden maken zoals de mensen, dan zouden de paarden afbeeldingen van goden maken die op paarden leken, en runderen afbeeldingen die op runderen leken, en zij zouden lichamen maken zoals zij er zelf uit zien.

De Grieken beschouwden het een fundamenteel kenmerk van filosofen dat ze niet waren geïnteresseerd in de dingen van het gewone leven. Waar gaat het hun dan wel om? Filosofie wordt vaak vertaald als "liefde tot wijsheid." De Griekse term "sophia" betekent inderdaad wijsheid. Echter de volgende omschrijving geeft beter de strekking van

“phylosophia” weer: het verlangen om zijn nieuwsgierigheid en intelligentie te bevredigen. De Grieken vatten filosofie op als een theoretisch inzicht, een streven naar wijsheid, dat altijd verbonden wordt met een bepaalde levensstijl en levenshouding. Filosofie was een verstandelijke bezinning, een nadenken over het geheel der dingen. Deze verstandelijke bezinning ging gepaard met een bepaald levensideaal.

Met wat voor soort vragen hielden Griekse filosofen zich bezig? De vragen waarmee Griekse (en ook nog hedendaagse) filosofen zich bezighouden, kunnen worden gegroepeerd in een aantal themas. Deze themas vormen min of meer onafhankelijke onderdelen van de wijsbegeerte.

a) Epistemologie of kenleer: Houdt zich bezig met de manier waarop wij kennis kunnen hebben van iets. Wat zijn de bronnen van verstandelijke kennis? Welke rol speelt zintuiglijke observatie in het kenproces, en wat is het verband tussen het zintuiglijk kennen en het verstandelijk kennen? Kunnen we wel iets met zekerheid weten? Dit zijn allemaal vragen waarop de epistemologie of kenleer een antwoord probeert te geven.

b) Ethiek. Hierin wordt geprobeerd begrip te krijgen van de principes die het menselijk handelen besturen en die ten grondslag liggen aan de sociale en politieke organisatie van mensen. Wat is het verband tussen het goede voor het individu en het goede voor de groep? Wat is het goede? Hoe kun je bepalen of je goed handelt in bepaalde situaties? Wat is geluk?

c) Metafysica/ontologie/zijnsleer: bestudeert de meest algemene eigenschappen der dingen. Een van die meest algemene eigenschappen is “zijn”. Wat een steen, een paard, een tafel, etc. gemeenschappelijk hebben is, dat ze zijn, d.w.z. dat ze bestaan. Het zijn zijnden. Maar wat wordt daarmee bedoeld? Dit nu wordt onderzocht in de metafysica. Voorts wordt onderzocht welke soorten dingen er zijn (substanties; accidenten), en op welke manier deze bestaan. En er wordt gespeculeerd over de (onzichtbare) principes die ten grondslag liggen aan de zichtbare werkelijkheid.

2.2 Het begin van de Griekse wijsbegeerte. De Pre-Socraten

De Pre-Socraten zijn een groep Griekse filosofen die leefden vòòr Socrates. Ze worden chronologisch geplaatst in de 6de en 5de eeuw v. Chr. De Griekse wijsbegeerte laat men gewoonlijk beginnen met de zogenoemde Miletische natuurfilosofen Thales, Anaximander, en Anaximenes, afkomstig Miletus, een Griekse kolonie in het tegenwoordige Turkije. Deze groep wordt ook wel aangeduid als de Ionische natuurfilosofen (want Miletus ligt in Ionië).

Thales, Anaximander en Anaximenes worden als filosofen aangeduid, of als “bestudeerders van de natuur” (physiologoi), omdat ze geen mythologische verklaring meer zoeken voor de wereld. In hun verklaringen van de oorsprong van de wereld doen ze niet langer een beroep op Goden met menselijke karakters en emoties die in de werkelijkheid ingrijpen.

Van begin af aan is kenmerkend voor de Griekse filosofie dat met rationele middelen wordt gewerkt, en dat een beroep wordt gedaan op de eigen zintuiglijke ervaring. Niet langer wordt de aarde voorgesteld als een geboren godin. De Pre-Socraten zien het universum als in grote lijnen geordend--als een kosmos, en niet als een chaos--die zich in de loop der tijd heeft ontwikkeld uit een ongedifferentieerde oertoestand, een soort “zaad” dat werd opgevat als een homogene stof of materie. Volgens Thales was deze oerstof of dit oerbeginsel (archè) vochtig (water), volgens Anaximenes was ze lucht. In Anaximanders systeem wordt de wereldorde beheerst door paren van tegenstellingen, (bijvoorbeeld “warm-droog”, “nat-koud”) die eigen zijn aan de natuurlijke machten vuur en water. Deze tegenstellingen worden opgevat als krachten, die op alle plaatsen in de zintuiglijke werkelijkheid in een bepaald evenwicht aanwezig zijn. Anaximanders theorie verschilt van die van Thales en Anaximenes in dit opzicht, dat Anaximander aanneemt dat water en lucht zelf niet de oerbeginselen (archai) zijn, maar worden voortgebracht door het oerbeginsel, of de oermaterie, welke hij “het Onbegrensde” (apeiron) noemt.

De Miletische natuurfilosofen waren *materialisten* en *monisten*. Dat wil zeggen, ze wilden de waarneembare verscheidenheid in de werkelijkheid terugbrengen tot één onderliggend principe, en dit principe werd opgevat als iets materieels. Uitgaande van de huidige zintuiglijk waarneembare positie van de aarde temidden van bewegende hemellichamen, en met het gegeven van de wisselende seizoenen, hebben de Pre-Socratische natuurfilosofen geprobeerd zich een voorstelling te vormen van de “oertoestand” uit welke deze aarde als het ware automatisch, d.w.z. als een autonoom verlopend noodzakelijk proces, is voortgekomen. Deze voorstelling van de oertoestand was speculatief en theoretisch, en niet mythisch. Niet de goden, maar beweging, materie en groei vormden de verklarende principes van hun model van het ontstaan van de aarde.

Hoewel de opvattingen van de Miletische natuurfilosofen, of wat we nog daarvan weten, wellicht naïef lijken, zijn ze zeer belangrijk geweest als eerste manifestatie van wijsgerig denken in het Westen. In de eerste plaats stellen ze nieuw soort vragen over de werkelijkheid/de wereld, namelijk de vraag naar de oorsprong der dingen, en de vraag naar de eenheid en ordening achter de zintuiglijk waarneembare verscheidenheid en verandering. In de tweede plaats doen ze geen beroep op gepersonifieerde Goden in hun pogingen om deze vragen te beantwoorden. En tenslotte kunnen we uit de overgeleverde

tekstfragmenten van deze denkers afleiden dat ze argumenteren, en niet slechts opvattingen poneren.

Hoofdstuk 3. Socrates en Plato

In 399, 70 jaar oud, wordt Socrates voor de rechtbank gedaagd door het democratisch stadsbestuur van Athene. De aanklachten luiden: a) dat hij niet gelooft in de goden van de stad, maar nieuwe goden heeft ingevoerd; 2) dat hij de jongeren bederft. Mogelijk heeft Socrates' associatie met de impopulaire politici Alcibiades en Critias (oud-leerlingen) een rol gespeeld bij het proces. Mogelijk heeft ook een rol gespeeld dat Socrates door zijn medeburgers werd beschouwd als een Sophist. Socrates werd schuldig bevonden en veroordeeld tot de dood d.m.v. de gifbeker, de gebruikelijke vorm van executie in Athene. De verdediging van Socrates voor de rechtbank, of althans een literaire bewerking daarvan vindt men in de *Apologie* van Plato. Vanwege bepaalde religieuze festiviteiten werd Socrates' executie een maand uitgesteld. Twee dialogen van Plato waarin Socrates de hoofdrol speelt, zijn gesitueerd in de gevangenis, namelijk de *Crito* en de *Phaedo*. In de *Phaedo* geeft Phaedo, de hoofdpersoon van deze dialoog, een verslag van Socrates' laatste wijsgerige discussie, die handelt over de onsterfelijkheid van de ziel. Tevens geeft hij een aangrijpend ooggetuigenverslag van Socrates' executie. Aan de hand van de beschrijving in de *Phaedo* maakt de schilder David in de 18de eeuw een beroemd schilderij van Socrates' afscheid en executie door het drinken van de gifbeker.

Socrates heeft zelf geen geschriften nagelaten. In de dialogen van Plato wordt Socrates vaak opgevoerd als hoofdfiguur. Probleem is echter om de historische Socrates te scheiden van de personage Socrates zoals Plato hem opvoert in zijn dialogen. Plato benadrukt keer op keer dat Socrates géén Sophist was. In zijn dialogen laat hij Socrates altijd zeer positief tevoorschijn komen t.o.v. de echte Sophisten (zie beneden). Het is echter zeer waarschijnlijk dat Socrates in de waarneming van de Atheners wel een Sophist was. Ook Socrates stelt algemeen geaccepteerde ethische normen en definities ter discussie, dit tot ergernis en verwarring van zijn gesprekspartners. Als we de berichten over hem mogen geloven, klampte hij in de straten van Athene willekeurige voorbijgangers en ook bekende personen aan en betrok hen in een filosofisch gesprek. Socrates pretendeerde zelf altijd dat hij niets wist. Hij stelde quasi-onozele vragen die ertoe leidde dat de zekerheden van zijn gesprekspartners werden ontmaskerd als schijnzekerheden. Socrates vroeg bijvoorbeeld aan zijn gesprekspartner “wat is moed”, “wat is deugd” “wat is vroomheid” “hoe leidt je een rechtvaardig leven”. Onveranderlijk antwoorden Socrates' gesprekspartners hierop met zelfverzekerde definities. Maar gaandeweg laat Socrates zien dat deze definities leiden tot ongewenste tegenspraken met andere overtuigingen van zijn gesprekspartner; waarna

beiden tot de conclusie komen dat ze in feite niets weten. Van begin af aan had Socrates zich op het standpunt gesteld dat hij niets wist, maar zijn gesprekspartner, die dacht dat hij wel wat wist, gaat verslagen naar huis. Een goed portret van wat kan worden beschouwd als de werkwijze van de historische Socrates' vindt men in de *Laches*, een van Plato's vroege dialogen.

3.1 Socrates' filosofie

Hoofdthema van Socrates' denken is de zorg voor de ziel. Zorg voor de ziel wordt opgevat als een vaardigheid, een kunde, net zoals het trainen van paarden. Hoe zorg je voor de ziel? Door te streven naar morele voortreffelijkheid (arete), die zich uit in deugden zoals moed, wijsheid, rechtvaardigheid, vroomheid, gematigdheid.

Waarom is de zorg voor de ziel belangrijk? De ziel is een instrument met behulp waarvan de mens leeft. De ziel heeft een functie en die moet ze zo goed mogelijk vervullen; analoog aan een mes, een oog, of een arts: de goedheid van het mes is dat het goed snijdt, van het oog dat het goed ziet, van de arts, dat hij mensen geneest, en van de ziel? Wat is de functie van de ziel? Verzorgen, beslissen, en nadenken en zo bijdragen tot het welzijn en geluk van een persoon.

Maar wat zijn welzijn en geluk volgens Socrates? Is het het bezit van de goede dingen des levens: gezondheid, rijkdom, macht, eer, zelfbeheersing etc? Neen, niet alleen het bezit, maar ook het juiste gebruik daarvan. En hiermee komt Socrates tot de kern van het goede en gelukkige, namelijk wijsheid; wijsheid stelt ons in staat tot een goed gebruik van de goede dingen, en dit leidt tot geluk. Het enige dat zonder enige condities goed van zichzelf is, is wijsheid. Deze positie heeft bepaalde implicaties. Namelijk goede mensen zijn mensen die goed weten wat ze moeten doen om gelukkig te worden, ook indien dit schade zou berokkenen aan anderen. In feite stelt Socrates dat het nooit goed is om anderen schade te berokkenen (*Apologie*); maar hij motiveert dit met het argument dat het niet in je eigenbelang is om anderen onrechtvaardig te behandelen. Om deze reden wordt Socrates' ethische theorie wel eens omschreven als ethisch egoïsme.

Een andere belangrijke implicatie van Socrates' theorie is dat morele voortreffelijkheid een vorm van kennis is. Niet de wil is bepalend, maar de kennis van goed en kwaad. Als je weet wat het goede is, dat je dat noodzakelijkheid, aldus Socrates.

3.2 De Socratische methode

Alleen de *Laches* wordt opgevat als een echt Socratische dialoog, d.w.z. als een dialoog die een goede indruk geeft van de methode en opvattingen van Socrates. De *Phaedo* is vooral van belang vanwege de literaire beschrijving van de sterfscène van Socrates; de wijsgerige

opvattingen die Socrates in de mond worden gelegd (over de ziel, en over onsterfelijkheid) zijn echter van Plato!

Socrates wordt vrijwel altijd geportretteerd als iemand die alles ter discussie stelt, maar zelf niets onderwijst, omdat hij niets weet, of althans pretendeert niets te weten. Vele van de Socratische dialogen eindigen zonder duidelijke conclusie, maar in *aporia* (radeloosheid). Kern van Socrates' methode is om mensen zelf dingen in te laten zien, door hun opvattingen te weerleggen, en niet om een pasklaar antwoord op alles te geven. Deze methode heet *elenchus* (weerlegging). De *elenchus* is een goede methode om tegenstrijdigheden in de opvattingen van Socrates' gesprekspartners naar voren te brengen: de schijn van zekere kennis wordt vervangen door de zekerheid van onwetendheid. Socrates stelt dat het enige wat hij weet is, dat hij niets weet.

Tegelijkertijd blijkt hij in vele Dialogen op zoek naar kennis, door zich af te vragen "wat is moed, wijsheid, rechtvaardigheid, zelfbeheersing," etc., en of deze zaken aan te leren is, en of ze te vinden zijn bij sommige categorieën van zijn medeburgers, zoals politici, dichters, of Sophisten. Socrates stelt zich op het standpunt dat we die kennis nooit helemaal zullen bereiken, maar dat we er wel naar blijven streven. Hij bestrijdt dat de Sophisten kennis omtrent de morele deugden hebben, omdat hun filosofie een verkeerd uitgangspunt heeft. De Sophisten willen vooruitkomen in het leven, en gebruiken hiervoor hun retorische en filosofische technieken om doelen te bereiken die het best schijnen aan het individu dat die technieken gebruikt; m.a.w. ze zijn onverschillig t.o.v. Het Goede, maar streven na wat iemand toevallig goed vindt in zijn omstandigheden. Dit leidt tot ethisch relativisme. De Sophisten leren hun studenten een methode aan om die doelen te verwezenlijken die elk van hen individueel goed vindt. Hiertegenover stelt Socrates dat de wetenschap die het moreel goede zoekt een objectieve wetenschap is: ze zoekt wat het beste is voor *alle* mensen, en niet dat wat goed is voor een enkel individu. Vergelijk in dit opzicht de Socratische filosofie met de geneeskunde die op zoek is naar wat objectief gezien het beste is voor de gezondheid van alle mensen.

De vraag is echter of Socrates' methode van *elenchus* in staat is om tot kennis te geraken. De methode ontmaskert weliswaar onwaarheden, maar kan ze ook een positieve bijdrage leveren? En in welk opzicht zijn Socrates' suggesties beter dan die van zijn gesprekspartners, want hij weet toch ook niets? Of is Socrates' onwetendheid slechts een bestudeerde, onoprechte onwetendheid?

In de *Meno* wordt Socrates' methode op de proeg gesteld. de ondervraagde keert zich tegen Socrates en legt hem een paradox voor: Hoe kun jij, Socrates, iets onderzoeken, als je totaal niet weet wat het is? Socrates moet toegeven dat men niet kan onderzoeken wat men al weet, maar dat men evenmin kan onderzoeken wat men nog niet weet: m.a.w. of je een

onderwerp x nu wel of niet kent, je kunt er geen onderzoek naar verrichten. Op dit punt in de Dialoog wordt de theorie van de herinnering ingevoerd: kennis verwerven is in feite je herinneren wat al opgeslagen ligt in je ziel. De theorie wordt geïllustreerd aan de hand van een ongeschoolde slaaf, die dankzij de vragen die Socrates aan hem stelt, in staat blijkt een wiskundige stelling te bewijzen. Het belang van de *Meno* is dat hier gebroken wordt met de methode die tot *aporie*, radeloosheid, leidt. De *aporie* wordt startpunt van verder onderzoek, dat uiteindelijk tot kennis leidt. De theorie in de *Meno* is een ontwikkeling van Plato zelf, en gaat zeker niet terug op de historische Socrates (zie beneden).

Hoofdstuk 4. Plato

Zoals al eerder opgemerkt, zijn alle werken van Plato, met uitzondering van de brieven en de *Apologie*, geschreven in de vorm van een dialoog. Sommige werken zijn echte dialogen; anderen zijn eerder monologen, met af en toe een opmerking van een andere gesprekspartner. De interpretatie van de dialogen is vaak moeilijk. Soms verwoordt een bepaalde hoofdfiguur uit een dialoog Plato's opvattingen. In andere gevallen is de dialoog als geheel een weergave van Plato's ideeën. Algemeen wordt aangenomen dat Plato pas na Socrates' dood begon te publiceren. In een aantal dialogen treedt Socrates op. Met name wanneer dit in de zogenoemde vroege dialogen het geval is, mag men er van uit gaan dat Plato een beeld probeert te schetsen van de historische Socrates. In andere dialogen is Socrates spreekbuis van Plato's ideeën, terwijl in de late dialogen Socrates zelfs dat niet is.

Plato's werk wordt in drie periodes ingedeeld: de vroege periode, de midden periode, en de late periode. De relatieve chronologie, d.w.z. de volgorde van de werken t.o.v. elkaar is duidelijk. Het is echter niet mogelijk de werken te dateren. Plato's denken heeft een ontwikkeling doorgemaakt. Het is niet zo dat geheel zijn filosofie in alle werken al van begin af aan aanwezig is. Plato heeft invloed ondergaan van a) Heraclitus: permanent wantrouwen jegens de zintuiglijke waarneming; b) Parmenides: het zoeken naar een eeuwige, onveranderlijke basis voor onze kennis en voor de werkelijkheid; c) Socrates: de methode om bepaalde beweringen en opvattingen op analytische manier ter discussie te stellen (dialectische methode); het zoeken naar duidelijke definities; d) Pythagoras: onsterfelijkheid van de ziel, reïncarnatie.

4.1. Plato's kentheorie

De Socratische manier van ondervragen, waarvan in de *Laches* zo'n duidelijk voorbeeld wordt gegeven, wordt in de *Meno* uitdrukkelijk tot methodologie verheven. Hier gaat Plato nog een stap verder. Plato laat niet alleen zien dat de lieden die Socrates ondervraagt onwetend zijn, maar dat hij hen ook aanzet tot het ontdekken van de waarheid. De toestand van *aporia*--van

onwetendheid en verwarring--bij Socrates' gesprekspartners blijkt een positieve drijfveer om kennis te verwerven. Het proces van kennisverwerving omvat zes fases: 1) onware opvattingen worden aan een onderzoek onderworpen en verworpen; 2) de gesprekspartners geraken in een toestand van "aporia"; 3) onwetendheid en aporia leiden tot een verlangen naar kennis; 4) deze leiden tot een vasthoudend onderzoek; 5) het onderzoek resulteert in ware opvattingen; 6) een voortgezet onderzoek naar de basis van die ware opvattingen en meningen voert tenslotte tot echte ware kennis. Mening of opvatting wordt omgevormd tot kennis doordat we de redenen ontdekken waarom de opvatting waar was, aldus Plato.

In de *Meno* ontwikkelt Plato de theorie dat de waarheid wordt ontdekt d.m.v. herinnering, niet d.m.v. kennisoverdracht van leraar op student. Socrates onderwijst geen kennis aan zijn gesprekspartners, maar hij haalt die kennis uit zichzelf d.m.v. het stellen van intelligente vragen. Volgens Plato ligt alle kennis opgeslagen in de ziel, en moet die in herinnering worden gebracht: leren is in feite herinneren. De ziel heeft al deze kennis opgedaan in vorige levens. Plato's theorie dat kennisverwerving in feite herinnering is, is gebaseerd op de theorie dat de ziel onsterfelijk is en reïncarneert. D.m.v. het stellen van de juiste vragen wordt deze "oude" kennis weer opgeroepen. Dit illustreert Plato nog eens in de *Meno* a.h.v. het verhaal van de slaaf van Meno die dankzij Socrates' vragen in staat blijkt een meetkundige stelling te bewijzen, zonder dat hij ooit in dit vakgebied geschoold was.

De *Meno* probeert een antwoord te geven op de vraag *hoe* we kennen of kennis verwerven. In andere dialogen behandelt Plato andere epistemologische (kentheoretische) problemen. In de *Thaetetus* vraagt Plato zich af *wat* kennis is, zonder overigens tot een duidelijke oplossing te komen. De conclusie van deze dialoog lijkt te zijn dat kennis zoets is als een ware opvatting of opinie, waarbij men weet om welke reden die opinie waar is.

In de *Phaedo* en de *Politeia* (de Staat) houdt Plato zich bezig met de vraag waarop onze kennis betrekking heeft: *wat* kennen we? Zijn antwoord luidt: het onderwerp van onze kennis zijn de Ideeën of Vormen. Plato's ideeënleer wordt in verschillende dialogen uitgewerkt. De eerste dialoog waarin dat gebeurt is de *Phaedo* (ontstaan na de *Meno*). De ideeën bieden een metafysische en kentheoretische basis aan Plato's theorie van de herinnering. Wat herinneren we ons? De ideeën, luidt Plato's antwoord in de *Phaedo*. De ideeën zijn eeuwig en onveranderlijk en bestaan in een afzonderlijke wereld, niet in onze zintuiglijke wereld. De ziel kende deze wereld rechtstreeks voordat ze vast aan een lichaam werd verbonden d.m.v. reïncarnatie.

In de *Politeia* (De Staat) werkt Plato zijn ideeënleer verder uit. Een van de centrale kentheoretische themas in de *Politeia* is de opvatting dat zintuiglijke dingen slechts onderwerp kunnen zijn van geloof of opvatting, maar dat echte kennis betrekking heeft op de Vormen.

Plato onderscheidt twee kenvermogens: de zintuigen en het verstand, en poneert voor elk een eigen kenobject: de zintuiglijke dingen, resp. de Vormen of Ideeën.

4.2 Wat zijn Ideeën of Vormen?

Het zijn universalia, of verabsoluteerde eigenschappen, waarin de individuele dingen deelhebben. Dit kan nader worden toegelicht door in te gaan op het voornaamste argument dat Plato geeft voor het bestaan van Ideeën, namelijk het fenomeen dat we één en dezelfde naam toepassen op verscheidene dingen (*Politeia*, 596a). Bijvoorbeeld een hele groep wezens kun je aanduiden met één en dezelfde naam “paard”, of een grote verscheidenheid aan objecten en mensen kun je benoemen als “mooi.” De strekking van het argument is duidelijk: er is een bepaalde gemeenschappelijke eigenschap “paard-zijn” of “mooi-zijn” die wordt geprediceerd van alle individuen van een klasse (namelijk de klasse der paarden, of de klasse van mooie dingen), maar die eigenschap behoort zelf niet tot die klasse. De eigenschap “paard zijn” is zelf geen paard, maar is iets anders: de essentie van paarden. Of anders uitgedrukt: het is de verzameling van eigenschappen die een paard maken tot een paard, en niet tot iets anders, en die derhalve gemeenschappelijk is aan alle paarden, zonder zelf een paard te zijn. Dit noemt Plato de Idee “paard” of de Vorm “paard”.

Ideeën of Vormen onderscheiden zich van de individuele dingen. In de eerste plaats zijn de Vormen uniek: er is slechts één Vorm voor elke verzameling van dingen van een bepaalde soort, bijvoorbeeld “Goed,” “Mooi,” “Rechtvaardig,” “Tafel,” “Bank.” In de tweede plaats zijn de Vormen eeuwig, terwijl de individuele dingen vergankelijk zijn. In de derde plaats zijn de Vormen onzichtbaar, terwijl de individuele dingen behoren tot de zintuiglijke wereld. De Vormen zijn een soort standaard waarin een bepaalde eigenschap op de meest volmaakte wijze is gerealiseerd. De individuele dingen verhouden zich tot de Vormen in een relatie van gelijkenis: alle individuele zaken die we “rechtvaardig” noemen, lijken op de Vorm “Rechtvaardigheid.” Het zijn er minder-volmaakte afspiegelingen van. Werkelijke “Rechtvaardigheid” is alleen gerealiseerd in het rijk van de Vormen, niet hier in de zintuiglijke wereld. Volgens Plato is het verwerven van begrip en inzicht in de wereld van de Ideeën of Vormen een *filosofische* activiteit.

Plato’s theorie van de Ideeën is onvolledig uitgewerkt en roept vele filosofische problemen op. Een aantal van die problemen heeft Plato zelf aangestipt in zijn latere dialogen (o.a. de *Parmenides*). Zijn theorie is ook bekritiseerd door zijn leerling Aristoteles. In het kader van dit college is van belang welke rol Plato’s theorie van de Ideeën speelt in zijn politieke theorie.

Met dit doel wenden we ons nu tot de *Politeia* (De Staat). Hierin onderzoekt Plato de deugd (arete) van “rechtvaardigheid”. Een goed inzicht van wat “rechtvaardig” betekent,

betekent voor Plato inzicht in de Idee “Rechtvaardigheid”. Dit inzicht is echter alleen voor de filosofen weggelegd, en om die reden zij zij de beste bestuurders van een staat. Alleen zij zijn in staat om te onderscheiden welke politieke daden en instituties werkelijk rechtvaardig zijn, en kunnen dit overdragen aan de rest van de staat.

De argumentatie in de *Politeia*, die is verdeeld in tien boeken, is nogal complex. De twee volgende vragen staan centraal in het werk: wat is rechtvaardigheid? Is rechtvaardigheid goed? Dit laatste naar aanleiding van de provocatie van Thrasymachus, die rechtvaardigheid definieert als “niets anders dan datgene wat voordelig is voor de sterkere” Immers, gewoonlijk wordt conformisme aan wetten aangeduid als “rechtvaardig”. Maar de wetten zijn afkomstig van de heersende klasse, die hun wetten zodanig inrichten dat ze er zelf van kunnen profiteren. Hiermee is “rechtvaardig” of “rechtschapen” niets anders dan een loos woord om de uitoefening van macht te verhullen. Het is niet een bepaalde eigenschap.

Socrates brengt hiertegen in dat politiek besturen een vaardigheid is, net zoals paarden trainen of de geneeskunde beoefenen. Maar een vaardigheid wordt uitgeoefend omwille van iets anders: paardentrainers hebben voor ogen wat goed is voor hun paarden, en heersers hebben voor ogen wat goed is voor hun onderdanen. Derhalve zullen de wetten van de heerser ook gemaakt ten behoeve van zijn onderdanen, en niet ten behoeve van hemzelf, en rechtvaardigheid zal juist ten goede komen aan de politiek zwakkere, en niet de politiek sterkere, zoals Thrasymachus meent.

Thrasymachus is het hiermee oneens, en trekt een vergelijking met een schaapherder en zijn kudde. De schapen kunnen wellicht denken dat de schaapherder bekommert is om hun welzijn, maar in werkelijkheid gaat het de schaapherder om een betere prijs voor het schapevlees. In een verdere uitweiding brengt Thrasymachus nog een implicatie naar voren van zijn eigen standpunt, namelijk dat de rechtvaardigheid niet ten goede komt aan de rechtvaardigen, maar alleen aan de onrechtvaardigen: die profiteren ervan. Hiermee wordt de vraagstelling van de *Politeia* verlegd naar een ander probleem, namelijk aan wie komt rechtvaardigheid ten goede? Socrates verdedigt de stelling dat rechtvaardigheid goede gevolgen voortbrengt. Om dit aan te tonen bespreekt Socrates niet alleen rechtvaardigheid op individueel niveau, in de menselijke ziel, maar ook rechtvaardigheid in een staat. En hiermee krijgt de *Politeia* ook een politieke lading.

Opvallend in de opbouw van de *Politeia* is dat Plato in de boeken 5 tot en met 7 een lange uitwijding invoegt over de ideale staat. Dit intermezzo betekent een onderbreking van de argumentatie over de voordelen van rechtvaardigheid, die pas in de boeken 8 en 9 wordt voltooid. Maar het is wel een uitwijding die in de geschiedenis van het denken een enorme invloed heeft gehad. In de boeken 5 tot en met 7 ontvouwt Plato zijn theorie over de verschillende klassen die in de ideale staat leven: de grote klasse van “burgers” van de stad

(kooplieden, boeren, handwerkslieden, loonarbeiders) en de klasse der Wachters. Dit is een klasse van professionele krijgers die de staat beschermt, en uit wiens midden de Heersers worden geselecteerd. Een belangrijke zorg voor Plato is om de corruptie van de Wachters tegen te gaan: ze hebben in Plato's visie namelijk geen welvaart en rijkdom, en daarmee geen economische macht, maar ze hebben wel de politieke macht. Hoe kun je voorkomen dat ze zich keren tegen de burgers? In boek 5 tot en met 7 biedt Plato het recept, dat bestaat uit een radicale opvoeding van de Wachters. Elementen in die opvoeding zijn de gelijkheid van de sexen "ofschoon het belachelijk uitziet in de huidige stand van zaken" om oude vrouwen met oude mannen te zien worstelen (452a-b); kinderen worden separaat van hun ouders opgevoed (in feite bestaat ouderschap niet, maar is er eerder sprake van gereguleerde voortplanting, gebaseerd op selectie), en tenslotte aan het einde van boek 7 de stelling dat de filosofen de beste heersers zijn, en dat ofwel de filosofen koningen moeten worden, ofwel de bestaande koningen filosofie moeten leren.

In boek 7 geeft Plato ook de argumenten voor deze stelling. Zijn uitgangspunt is dat goed en deskundig leiderschap alleen mogelijk is als de leiders filosofen zijn. De crux van het argument is dat alleen de filosofen, als liefhebbers van kennis, werkelijke kennis bereiken. De kennis die niet-filosofen denken te bezitten is in feite niet meer dan mening of opinie. De reden is dat alleen de filosofen inzicht hebben in de Vormen, en m.n. in de Vorm van het Goede. De argumentatie die Plato ontwikkelt heb ik slechts onvolledig weergegeven. Ze is op een aantal punten problematisch. Zo is het bijvoorbeeld niet zondermeer evident dat de groep die inzicht heeft in de Vormen, een zeer theoretische vorm van kennis, ook de beste heersers zal voortbrengen, aangezien het leidinggeven aan een staat een praktische activiteit is (zoals Plato zelf onderkent). Plato had zelf zijn ideale staat ingedeeld in klassen op basis van het principe dat verschillende mensen van nature geschikt zijn voor verschillende taken: maar gaan theoretisch kennen en praktische "know how" inderdaad samen in een en dezelfde persoon, zoals van de filosoof-heerser wordt verlangd?

In de genoemde uitweiding in de *Politeia* ontwikkelt Plato ook een van de bekendste metaforen uit zijn gehele oeuvre, namelijk de allegorie van grot. In boek 7 (514a-517c) beschrijft hij het leven van die mensen die geen inzicht hebben in de Vormen. Deze mensen zijn te vergelijken als mensen die in een ondergrondse grot leven, geboeid aan handen, voeten en nek, zodat ze alleen naar de wand kunnen kijken die zich recht voor hun bevindt. Achter de rug van de gevangenen bevindt zich een groot vuur, en tussen de gevangenen en het vuur bevindt zich een weggetje dat ommuurd is. Nu moet je je voorstellen dat over die weg allerlei mensen lopen die voorwerpen dragen die boven de muur uitsteken, bijvoorbeeld beelden van mensen en dieren. De gevangenen in de grot zullen alleen de schaduwen van deze voorwerpen waarnemen, die worden geprojecteerd op de wand die zich voor hen bevindt: "Zulke mensen

zullen er ongetwijfeld van uitgaan dat de werkelijkheid niets anders is dan de schaduwen van die voorwerpen.”

Veronderstel vervolgens dat één van de gevangenen wordt losgemaakt en gedwongen wordt om te kijken naar het licht van het vuur; en dat hij vervolgens wordt meegevoerd langs de weg naar boven, uit de grot, en gedwongen wordt om in het zonlicht te kijken. Dit zal aanvankelijk een zeer pijnlijk proces zijn (de overgang van donker naar licht), maar uiteindelijk zal deze (ex)gevangene tot de conclusie komen dat het de zon is die alles in de zichtbare wereld bestuurt en ook de oorzaak is van alles wat zijzelf beneden in de grot hadden gezien. Plato gebruikt hier de zon als metafoor voor de wereld van de Vormen of Ideeën.

De zintuiglijk waarneembare wereld komt overeen met die woning in de gevangenis, het licht van het vuur met het vermogen van de zon. En als je in die tocht omhoog en de aanblik van de dingen daarboven de weg ziet waarlangs de psyche opstijgt naar de wereld van het denken, dan heb je begrepen wat in elk geval mijn verwachtingen zijn.

In de allegorie van de grot beschrijft Plato ook moeilijk het is voor iemand die eenmaal inzicht heeft gekregen in de wereld van de Vormen, om weer af te dalen in het schaduwrijk van de grot (de overgang van licht naar donker). Zo iemand kan geen geduld meer opbrengen met diegenen die in de wereld van de schaduwen intellectueel aanzien of sociale status hebben verworven. Dit is namelijk irrelevant in vergelijking met de wereld van de Vormen. Voorts zal iemand die het licht van de Vormen heeft gezien, een merkwaardige en onaangepaste indruk kunnen maken op de mensen in de schaduw wereld, zeker als hij ze probeert te bevrijden. Ze zouden hem kunnen doden (toespeling op het lot van Socrates). En het leidt ook tot een absurde situatie om zo iemand voor de rechtbank te dagen (wederom een toespeling op het lot van Socrates):

Je hoeft je er dan ook niet over te verbazen die van dat goddelijke schouwspel terugkeert naar de ellende van het menselijk bestaan een figuur slaat en zich volkomen belachelijk maakt. Op een moment dat hij nog nauwelijks iets kan zien, voordat hij voldoende aan de heersende duisternis is gewend, wordt hij gedwongen voor een rechtbank of ergens anders te debatteren over die schaduwen van het recht en een strijd aan te gaan over de willekeurige opvattingen van die mensen die het wezen van de rechtvaardigheid nog nooit hebben gezien.

In het voorgaande zijn de voornaamste aspecten besproken van Plato's theorie van de Vormen. Deze theorie staat niet op zichzelf, maar is verweven met Plato's politieke theorie, en met name met Plato's opvatting dat filosofen die beste bestuurders zijn. Hiermee zijn we aanbeland bij de wijsgerige context van de *Zevende brief* van Plato. Daarin vertelt Plato hoe hij een aantal malen is ingeschakeld als politiek adviseur van Dionysius, de tiran van Syracuse (Sicilië), om de ideeën van de *Politeia* in praktijk te brengen. Volgens de *Zevende brief* is Plato

drie maal naar Syracuse gegaan (de eerste keer toen hij omstreeks veertig jaar oud was). Echter, de tiran bleek niet werkelijk geïnteresseerd in Plato's filosofie en bovendien raakte Plato betrokken in politieke intriges, en moest wegvlugten. De authenticiteit van de *Zevende brief* is echter omstreden.

4.3 Plato's opvattingen over de ziel

Plato's opvattingen over de ziel hebben een ontwikkeling doorgemaakt. De voornaamste bronnen zijn: *Phaedo*, *Phaedrus* en *Politeia*. Zoals al eerder vermeld, is de *Phaedo* gesitueerd in de gevangenis. Het pretendeert een rapportage te zijn van het laatste filosofische gesprek dat Socrates met zijn vrienden had, vlak voordat hij de gifbeker dronk. Het onderwerp van dat gesprek ligt nogal voor de hand: het gaat over de onsterfelijkheid van de ziel. In de *Phaedo* beargumenteert Plato dat het beste leven het leven van de filosoof is, en dat de ziel onsterfelijk is. Beide stellingen hangen met elkaar samen. De keuze voor het filosofische leven zal ons een beter lot na de dood garanderen. Dit standpunt impliceert tevens dat we het leven na de dood bewust meemaken.

De *Phaedo* gaat over psyche (=ziel), d.w.z. datgene wat in het lichaam zit wanneer het leeft. Volgens de algemene Griekse opvatting is de psyche de zetel van het verstand en de verlangens. Plato geeft een specifiekere betekenis aan deze op zich bekende term. Hij presenteert de dood als de scheiding van ziel en lichaam. De ziel die overblijft na de dood is bestendig, en heeft intellectuele vermogens.

De strekking van de Dialoog is dat de filosoof moet uitkijken naar de dood. Socrates legt uit dat diegenen die zich op de juiste manier bezighouden met filosofie, zich in feite aan het voorbereiden zijn op de dood en op het doodgaan. Socrates geeft hiervoor de volgende reden. De filosoof is op zoek naar de absolute waarheid, naar absolute schoonheid en absolute goedheid. Deze zaken treft men niet aan in de zintuiglijke wereld. Deze zaken kunnen alleen worden bereikt d.m.v. puur denken. Het lichaam vormt een obstakel voor het denken. Immers, het verstand wordt afgeleid door lichamelijke behoeften. Bovendien leiden plezier en pijn het verstand af in haar poging om de waarheid te ontdekken. De zintuigen en zintuiglijke waarneming zijn alleen maar een belemmering voor filosofie. De filosoof moet een bepaalde graad van puurheid, van "katharsis", bereiken om kennis van de waarheid te verwerven. Om katharsis te bereiken, dient hij een te grote betrokkenheid met lichamelijke zaken te vermijden. Het lichaam wordt ziek, heeft voedsel nodig, heeft verlangens en die leiden alleen maar af.

De conclusie van deze visie is, en Socrates trekt deze conclusie, dat we alleen kennis van iets kunnen bereiken wanneer we totaal verlost zijn van het lichaam, d.w.z. wanneer we dood zijn. Maar zolang we nog niet dood zijn (en zelfmoord wordt afgewezen!) moeten we

streven naar katharsis. Op welke manier: bij de Pythagoreëers d.m.v. beoefening van de kunsten, m.n. muziek. Bij Socrates: d.m.v. wijsbegeerte. De ziel wordt gezuiverd door haar zoveel mogelijk verre te houden van lichamelijke beslommeringen. Filosofie wordt hier gepresenteerd als een zelf-bevrijding van de invloeden van pijn en plezier die onze zintuiglijke waarnemingen zo'n levendigheid verschaffen dat we ze houden voor de werkelijkheid. In deze optiek komt de dood als het hoogtepunt van de filosofische training van zelfzuivering. En om deze reden--zegt Socrates--is het belachelijk om bang te zijn voor de dood. Als filosoof heb je immers je hele leven al getraind om in een toestand te geraken die zo dicht mogelijk bij de dood ligt. Hij kent verlangen noch vrees. Pas op deze manier kan de filosoof echt de werkelijkheid doorgronden; en dit is dan natuurlijk niet de zintuiglijke werkelijkheid.

Wanneer de filosoof sterft, heeft zijn ziel het proces van zuivering volbracht. De ziel van de filosoof blijft voortleven in een toestand van geluk, vrij van dwaling, angst en streving. De ziel van een mens die zich door zijn passies heeft laten leiden, raakt echter verontreinigd. Zo'n ziel komt niet in de ideeën-wereld terecht, maar blijft in de zintuiglijke wereld ronddwalen, en wordt herboren in een vorm die overeenkomt met zijn slechte levensgewoontes. Een dronkaard wordt herboren als een ezel.

In de *Phaedo* stelt Plato de ziel voor als puur intellect of verstand. In latere dialogen presenteert Plato een meer complexe structuur van de ziel. De ziel bestaat uit drie verschillende onderdelen, nl. intellect, verlangen, en energie/dynamiek (*thymos*) In de *Phaedrus* beschrijft Plato m.b.v. een vergelijking de verhouding tussen deze drie aspecten van de ziel. De ziel kan worden voorgesteld als een combinatie van een team van twee gevleugelde paarden, bestuurd door een wagenmenner. Één paard is nobel, energiek en goed. Dit is *thymos*. Het andere paard is van gedegeneerde afkomst, en ongehoorzaam. Dit paard symboliseert verlangen. De wagenmenner is het verstand, die deze twee paarden in toom moet houden en coördineren. De ziel wordt hier voorgesteld als het toneel van innerlijke strijd. Innerlijke conflicten, in tweestrijd zijn met jezelf, worden door Plato verklaard a.h.v. de structuur van de menselijke ziel. In de *Phaedo* was het lichaam de bron van alle kwaad, maar in de latere dialogen (*Phaedrus* en *Politeia*) is die bron gelocaliseerd in de ziel zelf. Zelfontwikkeling d.m.v. wijsbegeerte betekent niet langer: ontsnappen aan het lichaam, maar orde en harmonie aanbrengen in de ziel. Het verstand moet richting geven aan de energieke aspecten van de ziel en de verlangens. De dominantie van een van die drie elementen van de ziel ligt aan de basis van verschillende persoonlijkheden of karakters: het sensuele type; het actieve, energieke type, en de filosoof.

Hoofdstuk 5. Aristoteles

5.1 Metaphysica/ontologie

De term metaphysica stamt niet van Aristoteles, maar van Andronicus van Rhodos, die enkele honderden jaren na Aristoteles' dood diens werken in een bepaalde volgorde heeft uitgegeven. De titel Metaphysica kan zowel betekenen dat het werk nà (meta) de Physica is geplaatst wat betreft volgorde, als ook dat ze qua onderwerp het onderwerp van de Physica overstijgt (meta). Aristoteles noemt het onderwerp van de 14 boeken van de Metaphysica zelf "eerste filosofie", of "theologie," maar de onderwerpen die er worden aangesneden zouden tegenwoordig inderdaad als metafysica worden aangeduid.

Waar gaat de Metaphysica over? Dit is niet eenvoudig aan te geven. Het werk is geen samenhangend tractaat, maar een verzameling notities voor Aristoteles onderwijs, zoals overigens vrijwel al zijn werken. Er zijn diverse aanzetten. De voornaamste is dat de Metaphysica gaat over zijnden wat betreft hun zijn. Wat betekent dit? Net zoals de physica fysische objecten bestudeerd voor zover ze bewegen; wiskunde voor zover hun meetkundige verhoudingen; zo bestudeert de Metaphysica ze wat betreft hun bestaan. Dus de Metaphysica, en metaphysica, gaat over alle dingen die bestaan, en concentreert zich daarbij op het *bestaan* van die dingen. Dit brengt met zich mee dat de metaphysica die kenmerken bestudeert van de zijnden die maken dat het zijnden zijn (en niet iets anders). Een voorbeeld van zo'n kenmerk is eenheid: alles wat bestaat is één ding. Maar als het over eenheid gaat, dan moet het ook over het tegengestelde gaan: veelheid, en ook onderscheid (wat is het onderscheid tussen het ene zijnde en het andere). Kortom aan eenheid gerelateerde noties.

Een andere belangrijke vraag die in de Metaphysica aan de orde komt, luidt: Wat is zijn? Door Aristoteles uitgewerkt naar: wat bestaat er. Welke zijnden zijn er. Aristoteles is hierbij niet geïnteresseerd in een opsomming van alle dingen die bestaan: de president van Frankrijk, mijn auto, deze stoel, deze zaal vol mensen etc. Waar hij naar toe wil is een opsomming van soorten zijnden, van soorten dingen die bestaan. Het zal blijken dat sommige soorten dingen onder andere te groeperen zijn. Bijvoorbeeld een kat is een zoogdier, en zoogdieren zijn levende wezens. Op een gegeven moment kom je niet meer verder, ben je bij het meest algemene beland, bij het hoogste soort van zijnde. Deze noemt Aristoteles categorie. (*kategoria* betekent predicaat). Volgens Aristoteles zijn er niet meer dan tien van dergelijke categorieën, tien soorten dingen. Volgens de standaard interpretatie van Aristoteles' theorie geven de tien categorieën antwoord op tien verschillende vragen, namelijk Wat is het; van welke hoedanigheid; hoe groot; in verhouding tot wat; waar; wanneer, etc.

De belangrijkste categorie is substantie, dat wat een ding is. De andere categorieën zijn zogenoemde accidenten, of eigenschappen. Substanties zijn voor hun bestaan niet afhankelijk van iets anders, maar accidenten wel: zij ontleen hun bestaan aan substanties; zij inhereren in substanties. Voorbeeld: domheid is een eigenschap, een kwaliteit, en ze bestaat alleen in

domme mensen. Domheid kan niet op zichzelf bestaan. Hetzelfde geldt voor kleur, of lengte. De kleur blauw kan alleen bestaan in dingen die blauw zijn.

Dus de primaire zijnden, zijn de substanties. Deze vormen het kernthema van de *Metaphysica*. Maar wat is een substantie precies? Zonder te zeer in detail te treden kan men stellen dat volgens Aristoteles een substantie een dit-concreet-aanwijsbaar-ding is. Een ander belangrijk aspect van een substanties lijkt daarmee in tegenspraak, namelijk dat een substantie definieerbaar moet zijn: je moet kunnen zeggen *wat* het is. De tegenspraak is hierin gelegen dat een concreet aanwijsbaar ding singulier is, terwijl een definitie nu juist het universele of algemene van een ding uitdrukt. Voorbeeld: “deze tafel” is individueel en universeel. Het Griekse *ousia* betekent zowel substantie of zijnde, als essentie. De substantie pikt niet alleen eruit wat ontologisch primair is, maar ook wat kentheoretisch primair is: bijvoorbeeld dat een ding een tafel is, of, m.a.w. *wat* het is. De essentie wordt uitgedrukt in de definitie. Als ik vraag “Wat is dat” zeg je “rond”, of “rood”, maar “een tafel”; je zegt niet “bril op”, maar “een mens”.

Welke zaken zijn nu substanties? Bij de pre-Socraten bestond de neiging om de elementen als substanties te presenteren: water, vuur, lucht, atomen. Aristoteles verwerpt deze opvatting m.n. omdat hij vindt dat substanties individuele dingen moeten zijn, terwijl de elementen zijn massa-termen zijn. Samenvattend kan men stellen dat substanties “dingen” zijn, inclusief de mens.

5.2 Logica

Volgens Aristoteles is de logica zelf niet een onderdeel van de wijsbegeerte, maar de voorbereiding op wijsbegeerte; het is een instrument. Het is ondergeschikt aan het doel van de wijsbegeerte, welke is: het bereiken van de waarheid; maar het is wel een noodzakelijk middel daartoe. Logica is een onderzoek van de manier waarop we denken over de werkelijkheid. Vanaf de 6e eeuw zijn de logische werken van Aristoteles bekend onder de naam *Organon* (instrument). In het werk *Categorieën* behandelt Aristoteles de betekenis van woorden op zichzelf genomen. Hij onderzoekt op welke manier individuele woorden de werkelijkheid beschrijven, m.a.w. op welke manier we denken over de dingen.

Een ander belangrijk begrip uit Aristoteles’ logica--naast het begrip categorie--is syllogisme. Een syllogisme is een redenering bestaande uit twee premissen en een conclusie. De conclusie volgt als het ware “automatisch” uit de premissen, mits die premissen voldoen aan bepaalde voorwaarden, d.w.z. mits die premissen uitspraken zijn van een bepaalde vorm. Voorbeeld:

premissie 1: Alle letterenstudenten houden van wijsbegeerte
premissie 2: Piet is een student letteren

Conclusie: dus Piet houdt van wijsbegeerte

Premisse 1 is een zogenoemde universele (“alle”) bevestigende uitspraak. Premisse 2 is een zogenoemde singuliere bevestigende uitspraak: ze heeft betrekking op één individu van een bepaalde klasse. De conclusie uit het voorbeeld volgt op logisch correcte manier uit de twee gegeven premissen: het is een geldige redenering. Hiermee is nog niet gezegd dat de conclusie ook waar is. De waarheid van de conclusie hangt af van de waarheid van de premissen. Voorbeeld: Alle Nederlanders drinken een liter melk per dag; Peter is een Nederlander; dus Peter drinkt een liter melk per dag. De voorgaande redenering is geldig, maar ze is hoogstwaarschijnlijk onwaar. De waarheid van de eerste premisse lijkt omstreden. Bovendien is Peter wellicht helemaal geen Nederlander, maar een Engelsman. In beide gevallen is de conclusie onwaar, maar ze volgt wel op logisch correcte wijze uit de twee voorgaande stellingen. Aristoteles ging er van uit dat bij wetenschappelijk redeneren alleen ware premissen worden gekozen. De conclusies die d.m.v. een geldig syllogisme worden afgeleid zijn dan ook altijd waar. Op deze manier leidt wetenschappelijk redeneren tot zekere kennis.

5.3 Kenleer

Aristoteles was jarenlang lid geweest van Plato's Akademie, en dientengevolge goed op de hoogte van Plato's theorie van de Vormen. Aristoteles bekritiseert deze theorie. Hij verwerpt Plato's opvattingen dat de zintuiglijke wereld slechts een zwakke afspiegeling is van de “echte” werkelijkheid van de wereld van de Vormen of ideeën. Volgens Aristoteles moet je uitgaan van de realiteit van de zintuiglijke wereld en de natuur. Het enige wat werkelijk bestaat zijn de substanties of zijnden, d.w.z. de individuele zintuiglijk waarneembare stoffelijke objecten, zoals deze tafel, die tafel, deze mens, die hond etc. De zintuiglijke waarneembare objecten noemt Aristoteles substanties of zijnden. Op basis van gemeenschappelijke eigenschappen kunnen substanties in klassen worden ingedeeld, bijvoorbeeld honden, stenen, tafels. Volgens Aristoteles zijn deze eigenschappen aanwezig in de individuele dingen zelf. Ze kunnen uit de individuele substantie worden geabstraheerd m.b.v. ons verstand.

Volgens Aristoteles zijn substanties opgebouwd uit twee elementen, nl. *vorm* en *stof_of materie*. De vorm is die verzameling van eigenschappen die een ding maakt tot wat het is. De vorm bepaalt het wezen van een substantie, bijvoorbeeld dat het een steen is, of een tafel. De materie is het substratum, het onderliggende ontvangende subject van de vorm. De onstoffelijke vorm moet nl. ergens in worden aangebracht. Materie en vorm kunnen nooit los van elkaar bestaan. Ze komen alleen in samenstelling voor in de werkelijkheid. Maar met ons verstand kunnen we materie en vorm wel van elkaar onderscheiden, als twee verschillende aspecten van een zintuiglijk waarneembare substantie. Elke substantie is een samenstelling

van vorm en materie. N.B. “materie” of stof (*hyle*) is bij Aristoteles een metafysisch principe, en heeft niets te maken met ons materie-begrip. Materie bij Aristoteles is niet tastbaar en heeft zelf geen eigenschappen, maar ontvangt die pas in samenstelling met de Vorm.

Deze metaphysica heeft belangrijke gevolgen voor Aristoteles’ kentheorie. Aristoteles’ opvatting dat de zintuiglijk waarneembare substanties de primaire werkelijkheden zijn heeft kentheoretische implicaties. Immers werkelijke kennis is gericht op de echte werkelijkheid. De echte werkelijkheid is niet langer--zoals bij Plato--de wereld van de ideeën, maar de wereld van de individuele substanties, van deze tafel, die steen, en deze mens. Nog steeds zijn de vormen het object van onze kennis, maar aangezien deze nu verankerd liggen in de zintuiglijke werkelijkheid, neemt kennis haar aanvang in de bestudering van de zintuiglijke werkelijkheid. De filosoof begint met zintuiglijke waarneming. Door herhaalde zintuiglijke ervaringen wordt geheugen/herinnering opgebouwd. En uit deze herinnering wordt, d.m.v. een soort intuïtie of inzicht, de Vorm van het ding, d.w.z. de universele eigenschappen of het wezen van het ding geabstraheerd. Om het universele, de Vorm, te vatten moet je volgens Aristoteles dus beginnen bij het individuele, het zintuiglijke. Volgens Plato, daarentegen, moet je de zintuiglijke wereld zoveel mogelijk negeren.

5.4 Belang

Het belang van Aristoteles’ denken is moeilijk te overschatten. In zijn werken geeft Aristoteles een systematische beschrijving van de gehele werkelijkheid in al haar aspecten. De levenloze natuur in de fysische werken; de levende natuur in de biologische werken; het “Zijn” in de Metaphysica; de mens en de ziel in de “psychologische” werken. Vanaf 1200 tot omstreeks 1650--tot aan de zogenoemde wetenschappelijke revolutie--is het Aristotelisme het dominante denkkader geweest in het Westen. Doordat Aristoteles’ werken verplichtte lectuur waren aan de universiteiten, werden alle geleerden door zijn wereldbeschouwing gevormd.

Hoofdstuk 6. Wat is Middeleeuwse wijsbegeerte?

Binnen de geschiedenis van de filosofie vormt de wijsbegeerte van de middeleeuwen de brug tussen antieke filosofie en moderne filosofie. Echter, zoals verderop nog zal blijken, heeft de middeleeuwse wijsbegeerte niet uitsluitend gefungeerd als doorgeefluik van het antieke denken, maar heeft ze een eigenstandige bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van het westerse denken.

Maar wat is “middeleeuwse wijsbegeerte”? De term “middeleeuwse wijsbegeerte” suggereert dat er een soort filosofie bestaat die specifiek middeleeuws is, dat zich tijdens de middeleeuwen een speciaal type filosofie heeft ontwikkeld. De afgelopen vijf jaren is de

discussie over het bestaan, en daarmee over de inhoud, van de middeleeuwse wijsbegeerte opnieuw opgelaaid in de wetenschappelijke literatuur. Het ligt niet in de bedoeling om hier een gedetailleerd overzicht te geven van de verschillende standpunten die in dit debat zijn ingenomen. Maar wel is het zinvol dat de auteurs op voorhand hun eigen positie in de geschiedschrijving van de middeleeuwse wijsbegeerte verduidelijken, alvorens over te gaan tot een inhoudelijke bespreking van enige kernthema's uit die wijsbegeerte.

6.1. De middeleeuwen als periode in de Westerse wijsbegeerte

De indeling van de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte, ja zelfs van de gehele Westerse geschiedenis in oudheid – middeleeuwen – nieuwe tijd is heel gangbaar. Ze heeft algemeen ingang gevonden in het universitaire bedrijf, in de structurering van het historische onderzoek, en in bibliografische conventies. De afbakening van onze geschiedenis in de genoemde drie periodes is echter niet waarde vrij. Deze periodisering heeft haar eigen geschiedenis en is gebouwd op een aantal vooronderstellingen en aannames die naar de achtergrond zijn verdwenen.

De aanduiding “middeleeuwen” is ontstaan in de veertiende eeuw. De Italiaanse literator en denker Francesco Petrarca (1304-1374) introduceerde de term voor het eerst in een brief, waarin hij zijn bewondering uitdrukt voor de klassieke oudheid en de hoop uitsprekt dat wellicht in de toekomst een even gelukkige tijd zal aanbreken. Zelf plaatst Petrarca zich in een “midentijd” (*medium aevum*). Soortgelijke min of meer impliciete aanduidingen van twee periodes, gescheiden door een tussenperiode van verval treft men aan bij andere Humanisten. Aanhangers van de Reformatie hebben dit concept van drie periodes toegepast op de geschiedenis van het Christendom. Pas tegen het einde van de zeventiende eeuw, in het geschiedkundige werk van Christophorus Cellarius wordt de indeling oudheid – middeleeuwen – nieuwe tijd gehanteerd als indeling van de geschiedenis in het algemeen.

De periodisering oudheid – middeleeuwen – nieuwe tijd is in geografisch opzicht beperkt tot Europa. Het is bijvoorbeeld niet goed mogelijk om te spreken over de Arabische middeleeuwen, ofschoon het Arabische intellectuele erfgoed een belangrijke rol heeft gespeeld in de middeleeuwse filosofie van het Westen. In de Arabische cultuur wordt immers een andere kalender en een andere periodisering gehanteerd.

Ook in chronologisch opzicht is deze periodisering niet zonder problemen. In welk opzicht is de oudheid namelijk afgebakend van de middeleeuwen, en wanneer begint de nieuwe tijd? De afgelopen eeuwen hebben historici vele historische gebeurtenissen naar voren geschoven als even zovele mijlpalen om de drie periodes te begrenzen. De afbakening van de oudheid is vooral geschied aan de hand van politieke of sociaal-economische gebeurtenissen,

terwijl de aanvang van de nieuwe tijd vooral is bepaald vanuit het perspectief van de intellectuele geschiedenis. Zo is bijvoorbeeld de ontdekking van Amerika door Columbus in 1492, of het moment waarop Luther in 1517 zijn 95 stellingen aan de deur van de kerk in Wittenberg spijkerde, gezien als de aanvang van de nieuwe tijd. Deze data hebben echter vooral symbolische betekenis.

Gangbaarder is om de nieuwe tijd in 1500 te laten beginnen. Er zijn echter ook stemmen die deze grens bestrijden, en de nieuwe tijd willen laten beginnen met het ontstaan van de moderne natuurwetenschap in de zeventiende eeuw, of die in Descartes de “vader” van de moderne tijd zien. Niet zelden wordt in een dergelijke opvatting de Renaissance ingeschoven als een periode van overgang, die de periode van 1300 tot 1600 of zelfs 1700 beslaat.

6.2 Middeleeuwse wijsbegeerte of wijsbegeerte van de Middeleeuwen?

In het voorgaande is al impliciet aangeduid dat de grenzen van de Westerse middeleeuwen tamelijk willekeurig zijn, en dat de hele idee van “middeleeuwen” historisch is gegroeid. Wat voor gevolgen hebben deze observaties voor de begrenzing van de middeleeuwse wijsbegeerte? Zijn er gebeurtenissen te bedenken in de geschiedenis van de Westerse filosofie die constitutief zijn voor de middeleeuwse periode? We denken van niet. In dit opzicht volgen we de opvatting van De Rijk, en van andere historici van de wijsbegeerte, dat de grenzen van de Middeleeuwen vanuit historisch oogpunt volstrekt willekeurig zijn. Dat wil zeggen dat ze niet op grond van de historische gegevens zelf kunnen worden gerechtvaardigd, maar dat ze zijn gekozen omwille van andere redenen, zoals conventie en arbeidsverdeling. Onze keuze is om de periode in de Westerse geschiedenis die zich uitstrekt vanaf 500 na Chr. tot 1500 na Chr. aan te duiden als Middeleeuwen. Een praktisch gevolg van deze keuze is, dat dit boek alleen wijsgerige opvattingen behandelt van Westerse denkers van wie wij nu, achteraf, vaststellen dat ze in de middeleeuwen, d.w.z. tussen 500 en 1500, hebben geleefd.

Maar hoe staat het dan met de vertrouwde pogingen om middeleeuwse wijsbegeerte inhoudelijk, dan wel methodisch te karakteriseren? Bestaat de eigen aard van de middeleeuwse wijsbegeerte niet juist daarin dat ze de harmonieuze verbinding is van geloof en verstandelijk denken, of dat ze *christelijk* is, of dat ze zich bedient van de scholastieke methode? Gezien de hardnekkigheid van deze misverstanden en om onze eigen benadering van de middeleeuwse wijsbegeerte te verhelderen, zullen we kort ingaan op deze typering.

Middeleeuwse *filosofie* opvatten als de verbinding tussen geloof (*fides*) en rede (*ratio*) is anachronistisch. Volgens vele middeleeuwse denkers werd deze verbinding niet tot stand gebracht in de filosofie, maar in een andere discipline, namelijk de theologie. De zaak is noch complexer omdat juist gedurende de middeleeuwen verschillende begrippen in omloop waren

van filosofie en theologie, zoals we nog uitvoeriger zullen bespreken in hoofdstuk twee. De middeleeuwse theologie (*theologia*) behandelde soms thema's die we tegenwoordig als filosofisch zouden aanmerken, en de middeleeuwse filosofie (*philosophia*) kon zich bezighouden met theologische onderwerpen. Men kan hoogstens stellen dat het *probleem* van de verbinding tussen geloven en denken als een rode draad door de middeleeuwse wijsbegeerte loopt, maar het was geenszins het enige thema van (wijsgerige) reflectie, en evenmin een thema dat door elke denker in de middeleeuwen werd besproken.

Plausibeler lijkt het om de middeleeuwse wijsbegeerte te kenschetsen als *christelijke* wijsbegeerte. Immers alle middeleeuwse denkers waren christen. De veronderstelling ligt voor de hand dat het Christendom dan ook een belangrijk stempel heeft gedrukt op de wijsbegeerte, bijvoorbeeld door het aandragen van nieuwe thema's van reflectie. Maar hiermee is inhoudelijk nog niet veel gezegd. Étienne Gilson, de beroemde Franse mediëvist die de notie van middeleeuwse filosofie als christelijke filosofie heeft geïntroduceerd, bedoelde er ook iets anders mee. Hij was van mening dat de middeleeuwse wijsbegeerte werd gedefinieerd door haar inbedding in het geloof. De Goddelijke Openbaring was, aldus Gilson, een dermate rijke bron van inspiratie en informatie, dat de filosofie, geleid door die Openbaring, een nieuwe vlucht kon nemen (ten opzichte van de Griekse filosofie). Critici van Gilson zagen in de verchristelijking van de middeleeuwse wijsbegeerte juist de teloorgang van die wijsbegeerte: hier hield het verstandelijk denken immers op, en werd de wijsbegeerte ondergeschikt gemaakt aan de theologie. Het moge duidelijk zijn dat de waardering die men op kan brengen voor de visie van Gilson op de middeleeuwse wijsbegeerte in belangrijke mate afhangt van het begrip dat men zelf heeft van het wezen en de aard van de filosofie. Maar ook los van hedendaagse filosofie-inhoudelijke overwegingen schiet de kenschets van Gilson tekort, en wel om historische redenen.

De notie van een "christelijke filosofie" is nagenoeg afwezig in de middeleeuwse wijsbegeerte, terwijl deze bij uitstek christelijk zou zijn. In de vroege middeleeuwen komt de term *philosophia christiana* (christelijke filosofie) weliswaar voor bij enige auteurs, maar ze heeft dan betrekking op christelijke spiritualiteit zoals gepractiseerd in de kloosters. Pas na de middeleeuwen keert de term terug in de Westerse wijsbegeerte in de betekenis van christelijke filosofie. Maar bovendien sluit deze kenschets vele aspecten van de middeleeuwse wijsbegeerte uit. Uiteraard sluit ze de Arabische en de Joodse filosofie uit, maar ze sluit ook belangrijke onderdelen van de Westerse middeleeuwse wijsbegeerte uit, zoals logica en taal filosofie, bepaalde thema's uit de metaphysica, en ethiek (zie de komende hoofdstukken).

Tenslotte hebben sommige historici de middeleeuwse filosofie gekarakteriseerd op grond van haar methode, namelijk de scholastieke methode. Aan de term "scholastiek" zijn echter verschillende betekenissen toegekend, waarbij soms het methodische aspect weer naar

de achtergrond werd gedrukt. Maar ook indien men met de term “scholastiek” uitsluitend verwijst naar de *methode* van filosoferen, lijkt ze geen zinvolle typering van de middeleeuwse wijsbegeerte. Volgens De Rijk is de scholastiek geen zinvolle typering voor de middeleeuwse wijsbegeerte, juist omdat elke doctrinaire inhoud ontbreekt. De gemeenschappelijke methode van filosoferen biedt onderdak aan een heel scala van (tegenstrijdige) opvattingen.

Dit maakt ons inziens de typering echter niet zinloos. De scholastieke methode zou een wezenlijk kenmerk kunnen zijn waarmee de wijsbegeerte uit de middeleeuwen zich onderscheidt van die uit de Antieke periode of de moderne tijd. Dat ze geen geschikt criterium is, ligt niet zozeer aan het gebrek aan inhoudelijke bepaling, maar aan de omstandigheid dat ze niet de middeleeuwse periode bestrijkt. Globaal doet de scholastieke methode pas opgang vanaf de twaalfde eeuw, en blijft ze voortbestaan tot in de zeventiende eeuw. Bovendien werd de methode niet alleen toegepast in de wijsbegeerte, maar ook in de theologie, in het recht, en in de theoretische geneeskunde. En tenslotte zijn er ook na de twaalfde eeuw denkers geweest die zich niet bedienden van deze methode.

Uit het voorgaande is duidelijk dat er naar onze mening noch gegevens van inhoudelijk wijsgerige aard zijn, noch van methodsiche aard die de middeleeuwen als historische periode binnen de geschiedenis van de filosofie afbakenen. Of, met andere woorden, de middeleeuwse wijsbegeerte heeft geen essentiële inhoudelijke of methodische kenmerken die haar onderscheiden van de filosofie uit andere periodes. Ze is dermate veelvormig, dat men beter kan spreken van “filosofie in de middeleeuwen”, dan van “middeleeuwse filosofie,” omdat deze laatste term suggereert dat de middeleeuwse wijsbegeerte in een of ander opzicht een eenheid vormt.¹

6.3 De scholastieke methode

Ofschoon de scholastiek geen adequate typering is van het middeleeuwse denken, is kennis van de scholastieke methode onontbeerlijk voor een goed begrip van de middeleeuwse wijsbegeerte. Bovendien is het vanuit didactisch oogpunt zinvol om een uiteenzetting over middeleeuwse wijsbegeerte te beginnen met een verklaring van haar methode, omdat dit aanleiding geeft om ook in te gaan op de historische omstandigheden waaronder de middeleeuwse wijsbegeerte tot bloei is gekomen. Inzicht in de scholastieke methode geeft tevens inzicht in de historische context van de wijsgerige problemen waarmee middeleeuwse denkers werden geconfronteerd.

¹ Zie ook P. Schulthess en R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich – Duusseldorf, 1996, pp. 17-25.

De Rijk heeft de scholastieke methode eens gedefinieerd als een werkwijze toegepast in de wijsbegeerte (en andere disciplines) die wordt gekenmerkt door “een steeds weerkerend systeem voor begrippen, distinkties, definities, propositieanalyses, redeneertechnieken en dispueteermethoden, die aanvankelijk aan de aristotelisch-boëthiaanse, later echter, en in veel ruimere mate, aan de eigen terministische logika waren ontleend.”² De scholastieke methode stond niet op zichzelf, maar hing nauw samen met een aantal andere historische factoren die de verschijningsvorm van een groot deel van de middeleeuwse wijsbegeerte hebben bepaald, namelijk dat de middeleeuwse wijsbegeerte geschraagd werd door de absorbtie en transformatie van antieke geleerdheid, dat ze institutioneel gelocaliseerd was aan de universiteiten, en dat ze gecentreerd was rond gezeghebbende teksten.

a. De continuïteit van het antieke en middeleeuwse denken

De middeleeuwse denker Roger Bacon heeft eens verklaard dat de Latijnen geen enkele theologische of filosofische tekst bezitten, behalve die, die in een vreemde taal zijn geschreven. Er zit een kern van waarheid in deze uitspraak: zowel het woord als het begrip filosofie zijn uit de Griekse wereld geïmporteerd in het Latijnse Westen. De vertaling van Griekse geleerdheid in het Latijn was een cruciale stap in de ontwikkeling van de westerse wijsbegeerte. Boëthius was een van de eersten die een aanvang maakten met het vertalen. Hij formuleerde een ambitieus programma waarin hij aankondigde het volledige oeuvre van Plato en Aristoteles in het Latijn te vertalen. In werkelijkheid heeft Boëthius slechts een fractie van zijn plannen gerealiseerd, maar hij heeft daarmee wel de materiële basis gelegd voor de studie van de Griekse wijsbegeerte in het Westen. Hij heeft de voornaamste logische werken van Aristoteles vertaald, en hij heeft de eerste aanzet gegeven tot de schepping van een filosofisch jargon in het Latijn.

De vertaal-inspanningen van Boëthius worden gerekend tot de eerste golf van vertalingen van Griekse wijsbegeerte. De tweede golf vond plaats aan het begin van de twaalfde eeuw. De derde golf in de zestiende eeuw. Op het einde van de twaalfde eeuw waren alle werken van Aristoteles vertaald, alsmede een aantal werken die ten onrechte aan hem werden toegeschreven. Voorts waren enkele werken van Plato vertaald (deel van de *Timaeus* door Calcidius in de vierde eeuw; *Meno* en *Phaedo* door Henricus Aristippus in de twaalfde eeuw). Te zamen met de vertalingen van Aristoteles uit het Grieks, werden ook de geschriften van Arabische denkers in het Latijn vertaald, m.n. Averroës en Avicenna, die uitvoerige commentaren hebben geschreven op de werken van Aristoteles. Voorts werden werken uit het

² L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*. Assen 1977, p. 110.

Grieks vertaald op het gebied van de wiskunde (Euclides), astronomie (Ptolomaues), en geneeskunde (Hippocrates, Galenus).

De activiteiten van de Latijnse vertalers maakten deel uit van een proces dat zich het best laat omschrijven als toeëigening en assimilatie van Griekse geleerdheid in het Latijnse Westen. Deze terminologie impliceert al dat het middeleeuwse denken niet uitsluitend een voortleven van de antieke filosofie is geweest, maar dat de antieke kaders zijn doorbroken. Het vertaalde wijsgerige materiaal is op een eigenstandige manier door middeleeuwse denkers verwerkt, los van de Griekse context, nu ingebed in een christelijke cultuur. De verwerking en omwerking van deze wijsgerige teksten werd in institutioneel opzicht gedragen door de universiteiten.

b. De universiteiten

Vanaf omstreeks 1200 ontstaan in Wes-Europa de eerste universiteiten. Filosofie als discipline is gelocaliseerd aan de artes-faculteit, die de voorbereiding biedt voor de “hogere” faculteiten geneeskunde, rechten, en theologie. Het lesprogramma aan de artes-faculteit is vanaf omstreeks 1250 vrijwel geheel geconcentreerd op de studie van teksten van Aristoteles (in Latijnse vertaling). Deze vormen de stof voor het onderwijs en voor de examens. Het onderwijs is voornamelijk mondeling: uitleg van een tekst van Aristoteles, aan de hand van wijsgerige probleemstellingen (*quaestiones*), en voorts discussies naar aanleiding van teksten (*disputationes*). De literaire neerslag van het onderwijs vormen de commentaren op de teksten van Aristoteles. Hierin geeft de magister zijn uitleg en opvattingen over thema’s die worden aangesneden in de teksten van Aristoteles. De behandeling volgt de opbouw van de tekst van Aristoteles. De commentaren moeten niet worden gezien als een slaafs navolgen van de visie van Aristoteles, maar als een bepaald literair genre, waarin middeleeuwse auteurs nu eenmaal hun eigen opvattingen presenteerden. Een groot deel van de overgeleverde wijsgerige—en ook theologische— productie is in de vorm van commentaren op teksten die een gezaghebben rol vervulden in het middeleeuwse universitaire onderwijs. Ofschoon de commentaren telkens betrekking hebben op dezelfde teksten, vertonen ze een grote doctrinaire verscheidenheid.

Een van de voornaamste literaire genres waarin het middeleeuwse denken wordt gepresenteerd, is dat van de *quaestio*. *Quaestiones* of “vraagstellingen” hebben een stereotype opbouw die ook duidelijk naar voren komt in de tekst van Thomas van Aquino, die in het werkcollege is behandeld:

1. Vraagstelling (*quaestio*): geen open vraag, maar een methodische vraag met het antwoord Ja of Neen
2. De opponent is het eerst aan het woord: Argumenten “dat niet”/ “dat wel” (*quod non/sic*)

3. Tegenwerpingen, veelal citaten uit gezaghebbende bronnen (*Oppositum*)
4. Antwoord: de auteur geeft zijn eigen oplossing van de vraagstelling (*solutio*)
5. Reactie op de argumenten van de opponent die onder 2 waren opgevoerd (*ad rationes*)

c. De rol van gezaghebbende teksten in de middeleeuwse wijsbegeerte

Naast het verstand, was ook de gezaghebbende tekst (*auctoritas*) een bron van waarheid voor middeleeuwse theologen en filosofen. De belangrijkste gezaghebbende tekst was de Openbaring, neergelegd in de H. Schrift. Hiermee had een middeleeuwse denker toegang tot de egevens van het geloof. Maar daarnaast was er nog een keur aan andere gezaghebbende teksten. Zoals gezegd, waren de teksten van Aristoteles de hoofdbron voor de wijsbegeerte. Volgens de middeleeuwse opvatting, bevatten de gezaghebbende teksten de waarheid, en moest deze via interpretatie naar de oppervlakte worden gehaald. Hiertoe hadden de middeleeuwse auteurs een keur aan hermeneutische hulpmiddelen ter beschikking, die de kern uitmaken van de scholastieke methode. Een aantal van die technieken vonden hun oorsprong in de logica van Aristoteles en Boëthius, maar een aantal technieken waren een middeleeuwse creatie. Bijvoorbeeld het letten op de context van een gezaghebbende uitspraak, of het onderscheid tussen de letter van de tekst en de bedoeling van de auteur.

Hoofdstuk 7. Petrus Abelardus/Pierre Abélard (: taal, denken, en werkelijkheid

Pierre Abélard (1079-1142) is een voorbeeld van een middeleeuwse denker die actief was in de periode voordat de eerste universiteiten zich ontwikkelde. Hij was in zijn tijd een gevierd docent aan de verschillende kathedraalscholen, die de centra van het middeleeuwse intellectuele leven waren. Hij is vooral bekend vanwege zijn theorie over de zogenoemde universalia, waarin hij een visie ontwikkelt over het verband tussen taal, denken en de werkelijkheid.

Het (latijnse) begrip “universale” (meervoud: “universalia”) verstaat men in de filosofie: algemeenheden die prediceerbaar zijn van verschillende singuliere (= individuele) werkelijkheden zoals bijvoorbeeld “tafel”, “steen”, “mens”. Tevens verstaat men onder universalia termen als “goedheid”, “schoonheid” en “rechtvaardigheid”. De vraag die in de *universalia*-discussie centraal staat kan men als volgt formuleren: hebben dergelijke *universalia* alléén een bestaan op het niveau van de taal resp. het denken of corresponderen er met de *universalia* bepaalde algemene entiteiten in de buitentalige werkelijkheid? Deze vraag komt voort uit het feit dat we enerzijds, op grond van onze zintuiglijke waarneming, vaststellen dat de objecten in de buitentalige werkelijkheid singulier en uniek zijn (ze zijn numeriek

onderscheiden), terwijl ze anderzijds bepaalde kenmerken gemeenschappelijk hebben (op grond van deze gemeenschappelijke kenmerken worden ze ingedeeld in soorten (lat.: *species*) en klassen (lat.: *genera*). Filosofen hebben nagedacht over de vraag waaruit die gemeenschappelijkheid, die universaliteit van singuliere objecten bestaat: hoe komt het dat we objecten in klassen indelen? Is dat louter en alleen een kwestie van conventie (gekoppeld aan taal en denken) of zijn er in de buitentalige werkelijkheid zelf aanknopingspunten voor een dergelijke indeling?

Er zijn in de geschiedenis van de wijsbegeerte verschillende theorieën opgesteld ter verklaring van het verschijnsel dat mensen niet anders kunnen dan over de werkelijkheid spreken met behulp van algemene termen. Al deze theorieën gaan uit van twee veronderstellingen: 1) *universalia* bestaan op een of andere manier; 2) *universalia* kunnen niet rechtstreeks worden waargenomen. De verschillende wijsgerige theorieën m.b.t. het *universalia*-probleem laten zich in drie hoofdgroepen indelen.

1. Realisme. Stelt dat *universalia* op zichzelf bestaan in de werkelijkheid, onafhankelijk van het denken. De *universalia* zijn aanwezig in de werkelijkheid, en moeten door het verstand ontdekt worden. Plato localiseert de *universalia* in de wereld van de Ideeën. Aristoteles daarentegen stelt dat de *universalia* in de zintuiglijke wereld aanwezig zijn. De *universalia* zijn een soort gemeenschappelijke elementen die ofwel aanwezig zijn in de verschillende singuliere dingen (Aristoteles) ofwel buiten de singuliere dingen en waaraan de singuliere dingen deelhebben (Plato). Door middel van abstractie worden de *universalia* door het verstand “gevat”.
2. Conceptualisme. Stelt dat de *universalia* niet werkelijk bestaan, maar produkten zijn van onze geest. In de werkelijkheid bestaan uitsluitend singuliere dingen. In ons verstand, daarentegen, zijn algemene begrippen en concepten aanwezig. Deze stellen ons in staat om een verscheidenheid aan singuliere dingen samen te vatten onder één benaming. Voorbeeld: Henk, Piet, en Marietje zijn singuliere substanties, maar ze kunnen worden samengevat onder de noemer “mens”, dankzij het feit dat we een concept in ons verstand hebben van wat een mens is.
3. Nominalisme. Gaat nog een stap verder en stelt dat ook concepten niet bestaan. Woorden hebben, volgens de nominalisten, een algemene betekenis omdat ze zelf algemeen zijn, en niet omdat ze corresponderen met een algemeen concept, zoals de conceptualisten beweren, of met een werkelijk bestaande algemene natuur (in de dingen zelf of buiten de dingen), zoals de realisten beweren. Alléén de woorden of namen waarmee we de dingen benoemen zijn algemeen; de dingen zelf zijn singulier en individueel. De eenheid van het algemene woord zelf is volgens de nominalisten op een

of andere manier voldoende om al die singuliere dingen bijeen te brengen. Er is slechts één Middeleeuwse auteur bekend die een dergelijk extreem nominalistisch standpunt verdedigd schijnt te hebben, nl. Roscelin van Compiègne. De meeste Middeleeuwse auteurs die gewoonlijk worden aangeduid als “nominalisten” komen dichterbij in de buurt van een conceptualistisch standpunt. Dit geldt m.n. voor Pierre Abélard.

Samengevat. Een nominalist beweert: tafels zijn tafels, omdat wij ze “tafels” noemen. Een conceptualist beweert dat wij tafels “tafels” noemen, omdat er met het algemene woord “tafel” een algemeen begrip “tafel” correspondeert in ons verstand, dat toepasbaar is op de verscheidenheid aan tafels in de werkelijkheid. De realist, tenslotte beweert dat we een tafel “tafel” noemen, omdat het een tafel is. In het object dat we “tafel” noemen zit de vorm of algemene natuur “tafel”, en deze herkennen we met ons verstand.

Abélard werkt zijn standpunt over het *universalia*-probleem uit in de *Logica Ingredientibus* (zo genoemd naar het eerste woord waarmee het werk begint: “Ingredientibus”). Het werk is een commentaar (glossen, d.w.z. aantekeningen) op Aristoteles’ *Categoriae* en *De Interpretatione* en op Porphyrius’ *Isagoge*. Uitgangspunt van Abélards bespreking van het *universalia*-probleem zijn de drie vragen die Porphyrius stelde, maar zelf niet beantwoordde, omdat hij ze te moeilijk vond:

1. Bestaan klassen en soorten werkelijk, of zijn het slechts concepten (bestaan ze slechts in het verstand)?
2. Aangenomen dat ze werkelijk bestaan, zijn ze dan lichamelijk of onlichamelijk?
3. Aangenomen dat ze onlichamelijk zijn, bestaan ze dan buiten, los van de zintuiglijke dingen of zijn ze gegeven in de zintuiglijke dingen.

Abélard voegt aan deze drie vragen zelf een vierde vraag toe:

4. Moeten (namen van) klassen (genera) en soorten (species) naar iets (werkelijk bestaands) verwijzen, of kunnen universalia, indien al hun referenten worden vernietigd, bestaan uit louter de betekenis van het concept?

In zijn bespreking van het *universalia*-probleem bestrijdt Abélard verschillende varianten van het zogenoemde realistische standpunt, d.w.z. de opvatting volgens welke *universalia* de status van *dingen* hebben.

Abélards eigen opvatting omtrent de zijnsstatus van de *universalia* luidt dat *universalia* geen dingen zijn maar woorden (d.w.z. klanken met een betekenis). De vraag is echter hoe dit

mogelijk is. Algemene woorden zoals “mens” en “tafel” roepen in de geest niet een concept op van iets specifiek en welbepaald; bovendien lijken ze niet naar enig ding te refereren; en dus lijken ze geen betekenis te hebben – algemene woorden zijn lege hulzen, zo lijkt het. Abélard bestrijdt deze conclusie. Algemene woorden hebben wel degelijk betekenis, maar op een andere manier dan particuliere woorden. Om zijn standpunt nader te verklaren gaat hij op twee vragen nader in: (1) de vraag naar de algemene oorzaak van de “impositie” van algemene termen (m.a.w. welke is, in het algemeen, de oorzaak waarom we in onze taal algemene woorden gebruiken?); (2) op welke manier betekenen algemene woorden? Wat voor soort concept stellen zij tegenwoordig aan de geest?

1. Bij wijze van antwoord op de eerste vraag stelt Abélard dat een woord van vele dingen kan worden geprediceerd omdat die dingen met elkaar overeenstemmen. Het introduceren van zo'n overeenstemming tussen de dingen betekent echter niet dat opnieuw algemeenheid aan de dingen wordt toegeschreven. De overeenstemming tussen de dingen waar Abélard op wijst heeft namelijk niet de status van een ding, maar die van een toestand. Bijv.: individuele mensen stemmen met elkaar overeen, niet in die zin dat ze de essentie mens (een ding) gemeenschappelijk hebben, maar in de zin dat ze een bepaalde toestand (het mens-zijn) gemeenschappelijk hebben. De reden waarom we de term “mens” kunnen predicieren van verschillende mensen is, omdat het mensen zijn.
2. Aan de hand van een analyse van de zintuiglijke waarneming en het verstandelijk denken tracht Abélard te komen tot een antwoord op de tweede vraag. Zintuiglijke waarneming en verstandelijk denken verschillen van elkaar vanwege het feit dat de zintuigen werken middels lichamelijke organen en alleen lichamelijke objecten waarnemen, terwijl het verstand noch een lichamelijk instrument nodig heeft noch zich richt op lichamelijke objecten; het verstand heeft genoeg aan de gelijkenissen van de dingen, die het voor zichzelf construeert. Dit betekent dat, zodra het object van de zintuigen ophoudt te bestaan, tevens de zintuiglijke waarneming ophoudt te bestaan; de verstandelijke kennis blijft evenwel behouden, aangezien de gelijkenis van het ding behouden blijft. De vorm waarop de kenact zich richt is niet de vorm van het gekende ding zelf, maar een imaginair, “fictief” door de geest geconstrueerd ding. Wanneer men nu een algemeen woord gebruikt of hoort (bijv. “mens”), dan ontstaat er in de geest een algemeen en confuus beeld dat op vele dingen van toepassing is. Een particulier woord daarentegen (bijv. “Sokrates”) genereert een beeld dat een gelijkenis heeft met precies één ding (nl. met Sokrates). Door de term “mens” wordt een beeld opgeroepen van de vorm(en) die gemeenschappelijk is (zijn) aan alle mensen; dit beeld is dus ongedifferentieerd. Voor wat betreft zijn betekenis (*significatio*) roept de term “mens”

daarom noch een beeld van Sokrates, noch een beeld van Jan, Piet en Marie op, ofschoon die term wel degelijk singuliere mensen benoemt (*nominat*).

Samengevat, stelt Abélard dat men *universalia* aantreft in de wereld der dingen, maar dat het zelf geen dingen zijn. *Universalia* zijn termen, namelijk termen die op ware wijze kunnen worden geprediceerd van verschillende dingen tegelijkertijd in de werkelijkheid. Wanneer de singuliere dingen waarnaar een algemene term verwijst, niet meer bestaan, verliest de algemene term toch niet haar betekenis, omdat er nog steeds het concept van een gelijkenis aanwezig is in ons verstand. Om deze reden heeft een uitspraak als “rozen zijn rood” ook nog betekenis op een moment dat er geen rozen zijn, bijvoorbeeld in de winter.

Hoofdstuk 8. Thomas van Aquino. De verhouding tussen verstandelijk denken en geloven

De wijsbegeerte in de middeleeuwen rust op twee belangrijke pijlers. In de eerste plaats bouwt ze voort op een erfgoed van antieke wijsbegeerte, m.n. de werken van Aristoteles (en in mindere mate, van Plato), die tegen het einde van de twaalfde eeuw ontsloten waren voor het Latijnse Westen. In de tweede plaats wordt ze geschraagd door een Christelijke cultuur. Dit betekent dat de middeleeuwse wijsbegeerte in het Westen nog een extra bron heeft die een rol speelt bij de wijsgerige reflectie, namelijk de openbaring zoals neergelegd in de H. Schrift (en gedefinieerd door de kerk).

Nu bestond er al vanaf de eerste eeuwen van het Christendom, o.a. bij de kerkvaders, een zeker spanningsveld tussen de twee tradities waaruit de middeleeuwse wijsbegeerte is voortgekomen, d.w.z. de openbaring, en het gedachtengoed uit de Griekse wijsbegeerte. Vanaf de eerste eeuwen zijn Christelijke denkers bezig de plaats te bepalen die het antieke denken moet hebben binnen het Christendom. Hoe verhouden de theorieën van de antieke filosofen zich tot de openbaring en het geloof, m.n. wanneer er een tegenspraak tussen beiden bestaat. Deze verhouding tussen de antieke traditie en de Christelijke traditie komt tot uitdrukking in opvattingen over de verhouding geloven-denken en theologie-filosofie. In dit hoofdstuk zullen verschillende middeleeuwse denkers aan het woord komen over de verhouding tussen geloven en verstandelijk kennen, over de rol van de filosofie in het geloof, en over de verhouding tussen filosofie en theologie.

Een onderzoek naar de middeleeuwse opvattingen over deze thema's geloof is gecompliceerder dan op het eerste gezicht lijkt. In de eerste plaats blijkt dat de

verschillende middeleeuwse denkers verschillende opvattingen hebben over de verhouding tussen geloven en denken en over de betekenis die de filosofie kan hebben voor het geloof. In de tweede plaats blijkt dat de interpretatie van de middeleeuwse opvattingen aanzienlijk wordt bemoeilijkt door het feit dat de termen filosofie en theologie in de middeleeuwen een andere lading hebben dan tegenwoordig, en dat deze termen bovendien tijdens de middeleeuwen een ontwikkeling hebben doorgemaakt.

In dit hoofdstuk worden de opvattingen van Thomas van Aquino voor het voetlicht gebracht. Hij is gekozen als een typisch vertegenwoordiger van de universitaire cultuur van filosoferen in de middeleeuwen. Zijn opvattingen worden geplaatst tegen de achtergrond van een episode uit de zogenoemde dialectica strijd die zich afspeelde in de 11de eeuw, in de vóór-universitaire periode.

8.1 De dialectica-strijd. Berengarius van Tours en Petrus Damiani

Niet alle denkers stelden zich op het standpunt dat je wijsbegeerte kunt gebruiken voor een beter begrip van het geloof. In de elfde eeuw ontstaat er een controverse over de toepassing van logica en grammatica bij de uitleg van de Bijbel en van bepaalde Christelijke geloofswaarheden, de zogenoemde dialectica-strijd. Het debat spitst zich toe op de Eucharistie, de verandering van brood en wijn, op een bepaald moment tijdens de mis, in het lichaam en bloed van Christus. Door velen werd aangenomen dat tijdens de Eucharistie de substanties van brood en wijn veranderden in de substanties van lichaam en bloed van Christus, terwijl de accidenten van brood en wijn behouden bleven. Dat wil zeggen dat brood en wijn op wonderbaarlijke wijze waren veranderd in lichaam en bloed van Christus, maar dat de uiterlijke eigenschappen van brood en wijn--de accidenten--behouden bleven. (Merk de toepassing op van een Aristotelisch filosofisch begrippenkader op een geloofszaak!). Berengarius verwierp deze interpretatie van de Eucharistie op grammaticale gronden. Wanneer de priester tijdens de mis de woorden “dit is mijn lichaam” uitspreekt, en daarbij de hostie/het brood in de lucht steekt, refereert de term “dit” naar het brood: er heeft dus geen substantie-verandering plaatsgevonden. Evenmin gaven de waarneembare accidenten aanleiding om tot een substantie-verandering te concluderen. Conclusie van Berengarius: de Eucharistie moet symbolisch of spiritueel worden opgevat, en niet als een werkelijke substantie-verandering, d.w.z. een verandering van de substantie brood in de substantie lichaam van Christus.

Berengarius' standpunt over de dialectica is weergegeven in het volgende citaat:

“Het is zonder meer verstandig om in alles zijn toevlucht te nemen tot de dialectica omdat dat hetzelfde is als zijn toevlucht te nemen tot het verstand (*ratio*); en als men niet daartoe zijn toevlucht neemt, dan vergooit men zijn waardigheid, omdat men juist

in het opzicht van het verstand gemaakt is naar Gods beeld, en kan men zich niet van dag tot dag vernieuwen naar Gods beeld.”

Dit soort denkbeelden echter werd bestreden door andere Christelijke denkers, m.n. vanuit de kloostercultuur. Een aantal denkers die in het kader van de wereldverzaking (kloosterideaal) zich ook afzetten tegen wereldse wetenschap of filosofie cq. dialectica. Meestal betreft het hier lieden die zelf ooit leraar in de dialectica waren geweest, en die dus wel wisten waar ze over spraken; maar die in het kader van een bekering/monnikendom een omslag hadden gemaakt, en hun vroegere zondige gedachten nu afwezen. Daarbij werd veelal aansluiting gezocht bij polemieken van bepaalde kerkvaders tegen de heidense filosofie als bron van alle ketterij. De strijd tegen de dialectica vormt op deze wijze een strijd over de plaats die de rationele wereldse wetenschap mag innemen in de christelijke wereldbeschouwing.

Hierbij dient men op te merken dat de dialectica niet alleen logica is in de strikte zin, maar een veel bredere discipline, namelijk argumentatieleer, d.w.z. de kunst om waarheid te onderscheiden van onwaarheid, maar met een ontologische component. Dit laatste aspect was het resultaat van de invloed van de teksten die de grondslag vormden van het onderwijs in de dialectica, namelijk de Categorieën en De interpretatione van Aristoteles en de Isagoge van Porphyrius. In al deze werken wordt een poging gedaan om m.b.v. taal grip krijgen op de werkelijkheid (De tien categorieën, substantie, accidenten, geslachten, en soorten). De middeleeuwse dialectica is een wetenschap die tot doel heeft om de oorzaken van de dingen uiteen te zetten. Door ontleding van de taal, en in de taal toegepaste procédés wordt de ware structuur van de werkelijkheid blootgelegd.

Steen des aanstoots in de dialectica-strijd waren een aantal redeneerregels uit de heidense bronnen: wie baart heeft gepaard (si peperit cum viro concubuit); als iemand geboren is, zal hij ook sterven (si natus est morietur); niets ontstaat uit niets (ex nichilo nichil fit). Deze algemene regels leken in tegenspraak te zijn met bepaalde geloofswaarheden, en leken bovendien de almacht van God aan banden te leggen. Dit laatste argument wordt uitgewerkt door Petrus Damiani (ca. 1007-1072), een van de meest uitgesproken exponenten van deze rigoristische tendens tegen de dialectica. Damiani stelt dat God wel filosofen gestuurd zou hebben, i.p.v. eenvoudige vissers, als hij had gemeend dat de filosofie noodzakelijk zou zijn voor ons zieleheil. Grammatica en dialectica zijn uitvindingen van de duivel. Een waar christenmens is uit op zijn heil, hij dient de heilige onozelheid/eenvoud na te streven (sancta simplicitas), en daarvoor is de profane wetenschap, d.w.z. de filosofie, niet nodig.

In het tracaat “Over de almacht van God” (Opusculum de divina potentia) bestrijdt Peter Damiani de dialectica met haar eigen middelen. De dialectici stellen dat God een vrouw

na haar “val” geen maagd meer kan maken. Volgens Damiani doet dit standpunt afbreuk aan Gods almacht: stellen dat God tot iets niet in staat is, is godslastering. God kan zelfs het verleden ongedaan maken. De denkfout van de dialectici is, aldus Damiani, dat ze menen dat de orde van de natuur (ordo naturalis) ook van toepassing is op God. Op deze manier wordt Gods almacht op ongeoorloofde wijze beperkt. God zelf heeft aan de oorsprong van de natuur gestaan, en kan haar noodzakelijkheid derhalve ook opheffen, indien hij dat wil. De natuur die regels stelt aan wat er in de natuur gebeurt, is zelf onderworpen aan de regels van de schepper. En dan volgt een hele catalogus van wonderen en wonderbaarlijke gebeurtenissen die God heeft verricht. Tegenover de goddelijke almacht verliezen vele argumenten hun noodzakelijk karakter, zoals de argumenten over baren, schepping uit het niets, en zelfs het principe van niet-tegenspraak (d.w.z. het principe dat een uitspraak en haar ontkenning niet tegelijkertijd waar kunnen zijn). Tegenover de goddelijke almacht, aldus Damiani, heeft de normale loop van de natuur geen noodzaak, en kan dus ook niet gelden als uitgangspunt van menselijk onderzoek. Integendeel: het nieuwsgierig argumentatief onderzoek verstoort de zuivere leer van het Christendom.

Hieruit trekt Damiani de volgende conclusie voor de rol van de dialectica: wanneer soms de menselijke wetenschap wordt gebruikt om de H. Schrift te onderzoeken, dan moet zij zich niet het oppertoezicht aanmatigen, maar dan moet ze als een dienstmaagd haar meesteres volgen.

Bij Damiani staat kennis van de christelijke wijsheid gelijk aan de ware filosofie. De H. Schrift en de leer van de Kerk bieden de noodzakelijke en voldoende basis, en iets dat daarbuiten ligt is overbodig. Wanneer de profane *artes* binnen hun eigen terrein blijven kunnen ze getolereerd worden, hoewel ze volstrekt overbodig zijn. Soms kan het een hulpmiddel zijn voor onderzoek van de H. Schrift. Dialectica of rationeel inzicht heeft geen autonome waarde binnen de Christelijke levensbeschouwing: “De logica verloor haar kracht toen Maria een kind baarde.”

8.2. Thomas van Aquino: De verhouding filosofie-theologie, en geloven-weten

In aansluiting op de Metaphysica van Aristoteles stelt Thomas vast dat de mens van nature een verlangen naar kennis heeft. Het hoort bij het wezen van de mens om te willen weten. De reden hiervoor is, dat de mens streeft naar het perfectioneren van zijn natuur, d.w.z. het actualiseren van zijn vermogens. Aangezien het verstand het meest wezenlijke vermogen is van de mens, zijn alle cognitieve processen intrinsiek goed. Ze dragen immers bij tot het vervolmaken van de menselijke natuur: “De studie van de filosofie is legitiem en prijzenswaardig.”

Een andere reden waarom mensen van nature naar kennis streven is dat het hen verenigd met hun principe of bron. God als schepper is de onmiddellijke oorsprong van alle dingen. Omdat hij het meest perfecte zijnde is, willen alle schepselen weer tot hem terugkeren (neo-Platoons idee). Specifiek voor de mens is nu, dat hij de enige is die tot God kan terugkeren d.m.v. zijn denken. Van nature willen alle mensen weten, d.w.z. ze willen de oorzaken van de dingen weten, en deze zoektocht stopt pas op het moment dat ze zijn aangekomen bij de eerste oorzaak: God. Het ultieme doel van de mens is om God te kennen.

Kennis van God kan alleen worden bereikt via kennis van God's effecten in deze wereld. Het menselijk intellect is immers afhankelijk van zintuiglijke indrukken. Mensen kunnen alleen maar tot begrip komen via zintuiglijke dingen. Aangezien echter God niet zintuiglijk is, kan hij ook niet volledig worden gekend via de wijsbegeerte. Hij kan alleen maar worden gekend in zoverre de menselijke geest, via de zintuigen, toegang heeft tot de effecten van God in deze wereld. De discipline waarin kennis omtrent God wordt verworven heet eerste filosofie, metaphysica, of filosofische wetenschap van het goddelijke (scientia divina). Deze kan, om bovengenoemde redenen niet voeren tot de visio beatifica, de gelukzaligheid bewerkstelligd door het aanschouwen van Gods wezen, en op die manier de vervulling van onze natuurlijke neiging. Ons volledig geluk kan niet bestaan uit enkel en alleen theoretische/speculatieve kennis, omdat God onze natuurlijke vermogens overschrijdt. Ons doel, namelijk de schouwing van God, is bovennatuurlijk, en overstijgt derhalve onze natuurlijke vermogens. Filosofie schiet tekort, en het resultaat is een situatie van benardheid (angustia).

Om uit deze situatie te geraken moet de Christen zich wenden tot de openbaring. Het geloof dient ter vervolmaking van onze intellectuele aard, niet als de uitschakeling daarvan! Impliciet en expliciet geeft Thomas aan dat het voor de mens in dit leven mogelijk is om God in zijn essentie te schouwen. Een van Thomas' overwegingen is dat het natuurlijke verlangen van de mens om te weten, d.w.z. om de oorzaken te kennen achter de gevolgen, niet tevergeefs is, maar een doel heeft. Als men echter zou veronderstellen dat Gods wezen niet te doorgronden is, zou dit verlangen naar kennis tevergeefs zijn.

Samengevat stelt Thomas dat de mens de gelukzalige visie van God niet uitsluitend via de wijsbegeerte, d.w.z. op de kracht van zijn verstandelijke vermogens kan bereiken, maar dat hij ook Gods genade nodig heeft. Een van Gods gaves van genade is het geloof, dat het menselijk verstand verlicht m.b.t. datgene wat de natuurlijke vermogens van de mens te boven gaan. Precies om deze reden is de theologie niet overbodig, maar vormt een noodzakelijk complement op de wijsbegeerte. Hoewel de wijsbegeerte over alles gaat, inclusief God, kunnen de filosofische disciplines, gebaseerd op het menselijk verstand, bepaalde waarheden niet bereiken. Bepaalde waarheden m.b.t. God zijn alleen toegankelijk via openbaring, bijvoorbeeld de Drieëenheid. En zelfs voor waarheden/inzichten m.b.t. God die wel op basis van

verstandelijk redeneren kunnen worden gewonnen--zoals Gods bestaan--is Goddelijke openbaring niet overbodig. De redenen zet Thomas uiteen in de Summa contra Gentiles.

Uit het voorgaande blijkt dat Thomas een duidelijk onderscheid aanbrengt tussen wijsbegeerte, d.w.z. “eerste filosofie”, “metaphysica”, of “wetenschap van het goddelijke” enerzijds, en “theologie” anderzijds. Wijsbegeerte of metaphysica bestudeert God alleen op indirecte wijze, als de oorzaak van die dingen die onder die discipline vallen, namelijk als oorzaak van zijnde als zijnde. Zijnde in het algemeen (ens commune), of zijnde als zijnde (ens inquantum ens) is het onderwerp van de metaphysica. De discipline die God rechtstreeks als onderwerp heeft is de theologie. Zij heeft als haar principes of axiomas de waarheden uit de openbaring. Dus theologie is een verstandelijke reflectie over God op basis van gegevens uit de openbaring.

Hoe verhouden zich nu denken en geloven? Volgens Thomas bestaat er harmonie tussen geloof en verstandelijk denken, want beide hebben God als bron: God is de auteur van de openbaring, maar hij is ook de schepper van het menselijk verstand en van het universum dat m.b.v. het verstand wordt bestudeerd. Het licht van het verstand en het licht van de openbaring zijn beiden afkomstig van God. De veronderstelling dat er tegenspraak zou bestaan tussen geloof en verstand, zou impliceren dat God zelf de bron van onwaarheid zou zijn. Wanneer filosofie (Griekse filosofie) in tegenspraak lijkt met het geloof, dan is dit het gevolg van het misbruik van de filosofie die het gevolg is van slecht redeneren.

Wat heeft deze houding voor gevolgen t.a.v. de bepaling van de verhouding tussen filosofie en theologie? Ook deze beide disciplines zijn met elkaar in harmonie. Theologie gebaseerd op openbaring kan gebruik maken van “theologie” in de zin van eerste filosofie of metaphysica op de volgende drie manieren: 1) de vooronderstellingen van het geloof bewijzen, d.w.z. die waarheden omtrent God die m.b.v. het verstand bewezen kunnen worden (tegenwoordig: natuurlijke theologie), zoals: het bestaan van God, de eenheid van God; 2) analogieën verzinnen die de geloofsmysterieën kunnen verhelderen, zoals de Triniteit of de Incarnatie; 3) het geloof verdedigen tegen aanvallen, door te laten zien dat de argumenten tegen het geloof onwaar zijn, of in ieder geval niet een strikte bewijskracht hebben, maar openstaan voor weerlegging.

Uit het voorgaande wordt duidelijk dat de filosofie zich onderscheidt van de theologie wat betreft haar onderwerp en haar methode. Filosofie/metaphysica heeft zijnde als zijnde tot onderwerp, en alleen maar op indirecte wijze God. Uitgangspunt is de geschapen werkelijkheid. De filosofische reflectie over de werkelijkheid voert naar een kennis van God, als het principe of de oorzaak van zijnde, namelijk God. Met andere woorden, filosofie heeft haar eigen werk te doen, gedreven door het menselijk verlangen naar kennis.