

De grenzeloze ruimte van de ziel

Aristoteles heeft de ziel gekarakteriseerd op een manier die door Thomas van Aquino is overgenomen: ‘de ziel is in zekere zin alles’.¹ Daarmee is niet gezegd dat ze er beiden hetzelfde onder verstonden. Ik stel mij voor het ontstaan en de context van deze uitdrukking vast te leggen. Tot slot zal ik aanduiden dat ze nog steeds een unieke manier is om een beeld van de mens op te roepen.

Het doet even aan darwinisme denken als Aristoteles, in *De partibus animalium*, de mens situeert binnen de warmbloedige zoogdieren. Daar hoort hij thuis. Al die dieren hebben een hoofd. Dat is er voornamelijk vanwege de hersenen. Hoofd en nek gaan over in de romp met de achterste ledematen. Hebben dieren dan niet vier poten? Nee, niet altijd, want bij de mens zijn de voorpoten en de voorvoeten vervangen door de armen en de handen. Waarom is dat gebeurd? ‘Overeenkomstig zijn godgelijke natuur loopt van alle dieren alleen de mens rechtop. Want de godgelijke mens heeft de taak om te denken en wijs te zijn; en dat zou niet meevallen als hij gebukt ging onder de last van een zwaar lijf dat van boven af op hem zou drukken en dat door zijn gewicht de bewegingen van het intellect en van de algemene zin zou hinderen’.² Nu heeft Anaxagoras gezegd dat de mens zo intelligent is omdat hij handen heeft. Maar het is andersom. De mens heeft handen omdat hij intelligent is. Aan die gedachte is Aristoteles veel gelegen. Je zou kunnen zeggen dat ze manifesteert hoe ver hij van het neodarwinisme af staat. Hij redeneert niet vanuit de ontstaansgeschiedenis van de mens. In het begin van zijn boek heeft hij gestipuleerd ‘dat het proces van evolutie er is ten bate van hetgeen eruit resulteert en niet anders-

om'.³ Verklaaren waarom een dier bepaalde eigenschappen heeft, is aantonen dat het voor zo'n dier het beste is om de betreffende eigenschap te hebben. Het is het beste voor een wezen dat tot taak heeft te denken dat hij rechtop loopt, – dus loopt hij rechtop. En het is voor hem het beste dat hij handen heeft, – dus heeft hij handen. Maar wat hebben handen en intelligentie met elkaar van doen? Of zijn het soms twee van elkaar onafhankelijke eigenschappen? Nee, ze hebben een intern verband. De mens dankt zijn superieure intelligentie niet aan zijn handen, het is opnieuw andersom: hij heeft handen omdat zijn intelligentie zo uitzonderlijk is. Zeg het zo: het meest intelligente dier is het dier dat over de meeste organen beschikt. Welnu, de hand is niet één orgaan, ze is er vele. 'Want ze is als het ware een instrument voor andere instrumenten, want van alle instrumenten is ze ons op de meest verschillende manieren van dienst' (687a20). Daarom is de mens tot zoveel ambachten in staat. De hand is dus het instrument van alle instrumenten. Dat wordt langs een kleine omweg duidelijk. Men zegt soms dat de mens inferieur is aan de dieren, want die komen beschermd en gewapend ter wereld, terwijl de mens naakt wordt geboren, onbeschermd, blootgesteld aan allerlei gevaren. Die redenering klopt niet. Dieren hebben maar één manier om zich te verdedigen. Als dat hoeven zijn, moeten ze zogezegd slapen met hun schoenen aan. Maar de mens kan zich op allerlei manieren verdedigen. 'Want de hand is hoef en hoorn, alnaargelang, en zo is ze speer en zwaard of welk wapen of instrument je maar wilt' (687b2-4). En de natuur heeft voor haar een vorm bedacht die bij dit menigvuldige gebruik past. Ze is in delen gesplitst. Je kunt er één deel van gebruiken of twee of meerdere. Zo kunnen de vingers grijpen en vastklemmen. En een van de vijf, niet de grootste maar klein en dik, is aan de zijkant geplaatst. 'Want als de duim niet zo was geplaatst, zou grijpen net zo onmogelijk zijn als wanneer er helemaal geen vingers waren' (687b12).

Dit is een eerste aanzet. De bepaling van de ziel waarom

het ons te doen is, komt er niet in voor. Ze is te vinden in *De anima* waar het denkende deel van de ziel het onderwerp is: wat is eigen aan dit deel en hoe is denken mogelijk?⁴ De eerste vraag is dus wat dit deel voor eigens heeft. Het antwoord moet zijn dat het niets eigens heeft maar dat het een en al receptiviteit is voor alles wat zich aanbiedt. 'Het moet potentieel identiek zijn met zijn object zonder dat object te zijn' (429a16). Tot zover is de denkende ziel verwant met de waarneming, want ook die is receptief. Het verschil is dat het oog alleen ontvankelijk is voor kleuren en het oor alleen voor geluiden, maar de denkende ziel staat open voor alles wat zich aanbiedt. Er is nog een verschil. Als een zintuig overmatig gestimuleerd wordt, zijn we een tijdje minder goed in staat dat zintuig te gebruiken, terwijl het omgekeerde het geval is voor het denken: als we over iets denken dat tot de hoogste denkbaarheden behoort, dan denken we daarna over de minder intelligibele dingen juist met meer gemak. De reden is dat een zintuig werkt door middel van een orgaan, en een orgaan is lichamenlijk. Maar het denken werkt zonder orgaan. En dus is de waarneming afhankelijk van het lichaam, maar moet het denken los van het lichaam tot stand kunnen komen. Een tweede punt is dat het zintuig concrete zaken de concrete zaken laat zijn, terwijl het denken naar de abstracte wezenheden van de concrete werkelijkheden uitgaat. Dat brengt Aristoteles tot zijn tweede vraag: hoe is denken mogelijk?

Die vraag doet zich voor zodra we ons realiseren dat de ziel puur passief is: hoe komt het dan ooit tot denken? Of hebben we die vraag al beantwoord toen we zeiden dat de ziel actueel nog niets van het denkbare is maar al wel in potentie? Maar hoe precies? Op dit moment gaat Aristoteles over tot wat je een verdubbeling van het intellect zou kunnen noemen: naast het passieve intellect moet er een actief intellect zijn. Wat motiveert hem daarbij? Het lijkt me dat hij niet tevreden is met het reeds gegeven antwoord dat de ziel in potentie al het denkbare is. Want denkbaar aan het concrete is alleen zijn essentie. Er doet zich dus bij

het denken een probleem voor dat zich voor de zintuigen niet stelt. De essentie moet nog uit het concrete geabstraheerd worden. Want ‘niet de steen is in de ziel, maar de vorm van de steen’ (432a). Pas voor de abstracte essentie is waar dat ze in potentie denkbaar is. En ze wordt actueel gedacht zodra het actieve intellect de geabstraheerde essentie in het passieve intellect deponeert.

Ik had dit stuk van Aristoteles’ betoog liever overgeslagen, omdat het allang stuk geredeneerd is. Maar ik kan er niet aan voorbij, want de vraag wordt nu aan welke van de twee vormen van het intellect het toekomt ‘in zekere zin alles te zijn’. Wat actief is – daar twijfelt Aristoteles niet aan – staat altijd hoger dan wat passief is. ‘In elk geval is de ziel de objecten die het denkt wanneer het actief denkt’ (431b17). Aristoteles weet dat bij de mens de potentiële kennis voorafgaat aan de actuele kennis. Hoe staat het dan met de potentiële kennis? Aristoteles introduceert een veronderstelling. Hij beperkt zich daarbij tot enkele sobere zinnen. ‘In het universum als geheel is het niet waar dat de potentiële kennis in tijd eerder is dan de actuele kennis (...) Alleen de ziel die vrij is van haar huidige condities, vertoont zich precies zoals ze is, en alleen die ziel is onsterfelijk en eeuwig’ (430a22-24). Deze compacte zin is moeilijk te duiden en heeft eindeloze discussies opgeleverd. Maar heel zeker weten we dat de op aarde levende mens niet in de beschreven conditie is. Zijn potentiële kennis moet nog tot actuele kennis worden. Dat zijn ziel alle dingen *is*, blijft waar, maar als je vraagt: hoe is zij dat?, luidt het antwoord: ze kan alle dingen worden, ze kan de essenties van alle dingen in zich ontvangen, en in die potentiële zin is de ziel alle dingen. Dat staat in de zin waarin dit betoog over de denkende ziel teruggekoppeld wordt naar het betoog over de hand. ‘Hieruit volgt dat de ziel analoog is aan de hand. Want zoals de hand het werktuig van alle werktuigen is, zo is de ziel de vorm van alle vormen, – en het zintuig de vorm van alle zintuiglijke dingen’ (c. 8, 432a1-3).

Die koppeling van hand en intellect geeft te denken. De

ziel is op een bepaalde manier alles, en zo ook de hand. Maar de hand die toch tot zoveel in staat is, kan maar één ding tegelijk. Dat verheldert de manier waarop de ziel alles is. Wat zich ook maar aanbiedt, de ziel kan er de essentie uit distilleren. Daarom is ze onstoffelijk en daarom moeten we van het puur actieve intellect zeggen dat het onsterfelijk is. Maar óns intellect is niet puur actief, het moet nog van potentialiteit naar actualiteit overgaan, en daartoe is het in staat bij alles wat zich aanbiedt. Ze kan dus alles worden maar, zoals bij de hand, het een na het ander. De vraag wordt dan of dit de enige manier is om de alomvattende openheid van de ziel te denken. We leggen die vraag voor aan Thomas van Aquino.

Vaak karakteriseert Thomas de mens precies zoals Aristoteles deed: het adagium *anima quodammodo omnia* is een vertaling uit het Grieks van Aristoteles. Soms hanteert Thomas een andere formulering. Zij komt voor in de afleiding van de zogenoemde transcendentale eigenschappen. Als daar de eigenschappen waarheid en goedheid aan de orde zijn, lezen we dat het zijnde een verhouding heeft tot een wezen ‘dat erop aangelegd is met ieder zijnde samen te komen’, *natus est convenire cum omni ente*.⁵ Maakt dat verschil? Het lijkt van niet. Want Thomas laat er direct op volgen: ‘dit nu is de ziel, die in zekere zin alle dingen is, zoals gezegd wordt in *Over de ziel*.’ Maar het maakt wel degelijk verschil. De reden is dat de context hier alle verschil maakt. Die context, zei ik al, is de afleiding van de transcendentale eigenschappen van het zijnde.

Daartoe had Aristoteles al een voorzet gegeven. Op een negatieve manier toen hij Plato’s Ideeën en de participatie aan de Ideeën verwierp. En op een positieve manier toen hij drie soorten wetenschap onderscheidde: op de twee bekende wetenschappen, fysica en wiskunde, liet hij een derde, nog onbekende wetenschap volgen: de metafysica. Die laatste had het zijnde als zijnde tot voorwerp. Welnu, een eigenschap die aan een zijnde toekomt precies voorzo-

ver het een zijnde is, geldt voor alle zijnden. Je zegt niet alleen van een substantie dat ze *is*, maar je zegt het ook van kwantiteiten en kwaliteiten, van relaties en activiteiten: wat zouden die zijn, als ze niet waren? Thomas zegt: ‘zijnde’ is een *nomen transcendens*, want als een eigenschap aan alles toekomt, aan substanties zowel als aan bijkomstigheden, dan kun je haar onmogelijk beperken tot één van die categorieën: ze transcendeert hen allemaal. Thomas zegt beeldend: ‘zijnde gaat rond door alle categorieën’. Vandaag noemen we hen overigens meestal niet transcendentale maar transcendentale eigenschappen.

De reflectie van Thomas over de transcendentale eigenschappen is wezenlijk voor zijn filosofie. Het is een reflectie die pas in de dertiende eeuw inzette, na eeuwen en eeuwen in het teken van platonisme en neo-platonisme te hebben gestaan. In diezelfde dertiende eeuw kregen Aristoteles en zijn Arabische commentator Averroës invloed op het middeleeuwse denken. Die twee feiten staan niet los van elkaar. Jan Aertsen verdedigt dan ook dat de middeleeuwse filosofie niet gekarakteriseerd moet worden als christelijke filosofie, zoals Etienne Gilson heeft voorgesteld, evenmin als een filosofie van de *linguistic turn*, zoals men vandaag nog al eens doet, maar als transcendentale filosofie.⁶

Zojuist vermeldde ik ook Aristoteles’ kritiek op Plato’s ideeënleer. Sinds Augustinus verstonden de Middeleeuwers daar de scheppende ideeën van God onder. Moeten we dus concluderen dat Aristoteles God ontkende? Dat zeker niet. Maar hij situeerde de reflectie over God op een andere plaats dan Plato deed. Plato’s idee – en de platoons gedachte christelijke God – werden onmiddellijk ingevoerd op het moment waarop men inzag dat de aardse dingen zichzelf niet kunnen dragen. Het was een parcours dat slechts uit twee etappen bestond. Aristoteles brengt daar tegen in dat je zo aan de intrinsieke waarde van de eindige dingen tekort doet. En daarom moet een filosofie die tot God leidt, uit drie etappen bestaan. Die derde etappe is de

reflectie over de transcendentale eigenschappen, – waaronder ‘verum’ en ‘bonum’ vallen die ons op het thema van de grenzeloze ruimte van de ziel zullen brengen. Eerst zal ik dus de algemene thematiek van de transcendentalia moeten introduceren.

Wat is onder de diverse transcendentale eigenschappen de eerste? Dat is al gezegd: het is ‘zijnde’. Thomas draagt er een argument voor aan. Hij ontbindt de kennis zolang tot hij toekomt aan het niet langer ontbindbare fundament ervan. Dat gebeurt langs de twee lijnen van de kennis: de bewijsvoering en de begripsvorming. Je kunt niet alles bewijzen. Sommigen hebben daaruit geconcludeerd dat alle kennis in de lucht zweeft. Maar Thomas is geen scepticus. Hij ziet dat alle bewijsvoering tenslotte berust ‘op beginselen die aan het intellect *per se* – uit eigen kracht – bekend zijn’ (art.1). Hij denkt dan met name aan het beginsel van niet-tegenspraak: iets kan niet onder hetzelfde opzicht tegelijk zijn en niet-zijn. Datzelfde geldt voor de begrippen. Of het nu gaat om begrippen van substanties of van bijkomende eigenschappen, je kunt ze niet eindeloos ontbinden, want tenslotte stoot je op iets dat door alle begrippen verondersteld wordt en dat zelf niets meer veronderstelt. Niet alle wezens zijn kennende wezens, niet alle wezens zijn levende wezens, maar aan alles wat je hoe dan ook benoemt, komt het op de eerste plaats toe *te zijn*. Thomas noemt dat een proces van *resolutio*, afgeleid van het werkwoord *resolvere* dat losmaken, ontbinden en verdrijven betekent. Als je uit een concept alles verdrijft wat eraan toegevoegd is, kom je aan de dragende bodem van alle concepten. En wat voor het beginsel van alle bewijsvoering gold, geldt ook hier: ‘zijnde’ is aan het intellect ‘per se bekend’. Meer nog: dat ‘zijnde’ het eerste bekend is, fundeert het eerste beginsel van de bewijsvoering waarin ‘zijn’ stand houdt tegenover ‘niet-zijn’.⁷

Hier kunt u natuurlijk de vraag stellen of ‘zijnde’ niet een leeg concept is. Dat is het niet. Te zijn is de akt waardoor het niet-levende is wat het is, waardoor het levende

leeft en waardoor het kennende kent. Maar Thomas stelt zich een andere vraag. De tegenpool van 'verdrijven' is 'toevoegen'. Maar wat kan er aan 'zijnde' worden toegevoegd? Stel dat je er alleen datgene aan kunt toevoegen wat je er zojuist van had afgenomen, dan krijg je de categoriale concepten terug die je al had, – nutteloos werk. En een andere soort toevoeging lijkt onmogelijk. Want elke toevoeging is een inperking van de reikwijdte van 'zijnde'. Elke toevoeging is een terugkeer naar de categorieën. Zogenaamde transcendentale eigenschappen zijn onmogelijk. Maar is dat inderdaad zo? Anders geformuleerd: binnen welke optiek zou het zo zijn? Antwoord: alleen binnen de optiek van het (neo) platonisme. Dat kende slechts twee etappen. Maar er zijn drie nodig. Waarom?

Plato besloot tot de realiteit van de Idee Schoonheid omdat de schone dingen hun schoonheid niet zelf kunnen funderen. Aan die conclusie kwam geen middenterm te pas. Hij verdisconteerde niet dat de schoonheid van bijvoorbeeld een schilderij een bepaald *opzicht* is waaronder je een schilderij kunt bekijken. Dat het een doek veronderstelt en bepaalde verfsoorten, beschouwde hij niet, terwijl die opzichten voor restaurateurs nu juist van belang zijn. Aristoteles en Thomas hebben daarom ingebracht dat er bij de naamgeving drie zaken in het geding zijn: de naam van iets, het opzicht waaronder je dat iets beschouwt, en tenslotte dat iets zelf: het model *nomen – ratio – ens*.

Op die manier worden transcendentale eigenschappen begrijpelijk. Elke transcendentale eigenschap is de toevoeging van een *beschouwingwijze*, een 'additio secundum rationem'. Ze voegen aan 'zijnde' een beschouwingwijze toe die in 'zijnde' niet expliciet tot uitdrukking kwam. Transcendentale eigenschappen zijn mogelijk omdat 'zijnde' onder opzichten beschouwd kan worden die inderdaad opzichten van 'zijnde' zijn maar die in 'zijnde' nog niet uitgedrukt waren. Ik vermeld de eerste drie kort, omdat het me te doen is om de laatste twee, om 'waar' maar ook om 'goed', en niet zozeer om de eerste drie: 'ding', 'een', en

'iets'. Het zijnde wordt ding (*res*) genoemd, omdat elk zijnde samengesteld is uit twee quasi-componenten: zijn wezen en de zijnsakt, en naar de zijnsakt wordt het 'zijnde' genoemd maar naar zijn wezen 'ding'. Vervolgens wordt het zijnde één (*unum*) genoemd, omdat het in zichzelf onverdeeld is. Je zou hier kunnen denken aan wat wij individualiteit noemen, transcendentale individualiteit wel te verstaan, niet de optelbaarheid van een aantal soortgenoten. Die laatste valt onder de categorie kwantiteit.

Met 'iets' (*aliquid*) begint in feite de tweede groep transcendentalia. In tegenstelling tot *res* en *unum* gaat het in de drie volgende transcendentalia niet om de relatie van het zijnde tot zichzelf, maar om het zijnde gerelateerd aan iets anders, *in ordine ad aliud*. Op het eerste gezicht is dat niet duidelijk bij *aliquid*, – totdat Thomas dat woord uiteen schrijft als *aliud quid*. Het zijnde, als zijnde en dus elk zijnde, is iets anders dan ... dat andere. In feite gaat het hier om een transcendentale explicatie van de veelheid. Vaak verstaan wij veelheid verkeerd, bijvoorbeeld als een grote hoeveelheid. Dus als de optelsom van vele delen. Dat soort numerieke veelheid hoort thuis binnen de categorie kwantiteit en kan dus onmogelijk een transcendentale zijn. Barendse heeft deze transcendentale veelheid ooit veel-eenheid genoemd. En hij zei ervan: 'veelheid is eenheid op haar best'.⁸

De transcendentalia 'waar' en 'goed' vinden we vóór Thomas nergens vermeld. Ze zijn binnen het nieuwe project van de transcendentalia een extra innovatie. Wat Thomas daarbij gemotiveerd heeft, moet zijn antropologische interesse zijn geweest. Want we weten intussen dat ze 'zijnde' uitdrukken in zijn verhouding tot de mens, die Thomas hier zo mooi omschrijft als *quod natum est convenire cum omni ente*, degene die erop aangelegd is om met ieder zijnde samen te komen, en wat hij dan verduidelijkt met *hoc autem est anima quae quodammodo est omnia*, en dat is de ziel die in zekere zin alles is, zoals Aristoteles zei in het derde boek van *De anima*.

Een relatie heeft twee polen. De vraag wordt dan in welke van de twee de waarheid primair thuis hoort: in het zijnde of in het intellect. De primaire pool was voor Augustinus het zijnde. Dat heeft een platoonse achtergrond. Augustinus beroept zich op het creatuurlijke karakter van elk zijnde, en hoe zouden de door God geschapen zijnden onwaar kunnen zijn? De dingen zijn waar omdat ze teruggaan op de waarheid van Gods ideeën. Maar Thomas is op dit moment nog niet aan de Godsvraag toe. In het spoor van Aristoteles zegt hij dat waarheid primair bestaat in waarheid spreken. Dat is trouwens haar verschil met goedheid. Waarheid bestaat in een assimilatie, binnen het intellect, van het wezen van de dingen, goedheid daarentegen gaat uit naar de dingen daarbuiten omdat die dingen goed en nastrevenswaardig zijn. Thomas herinnert aan de gangbare definitie van waarheid: ze bestaat in een *adaequatio rei et intellectus*, een overeenstemming van het ding en het verstand. Maar hij laat er een tweede reflectie op volgen. Want uit de definitie van waarheid volgt dat waarheid pas waarheid is als ze het zijnde, waarover het gaat, adequaat uitspreekt. Het zijnde als 'waar' is de maat van de oordeelswaarheid.

Maar als dat zo is, rijst de vraag hoe waarheid nog een transcendentale kan zijn. Ik bedoel het volgende. We komen in ons leven maar tot weinig ware oordelen, omdat we nu eenmaal niet alles kunnen behappen, gezien het feit dat ons leven kort en ons verstand beperkt is. Hoe zou ons verstand dan in staat zijn tot een *adaequatio* met ál het zijnde? Een koppeling tussen de waarheid van het intellect enerzijds en het zijnde anderzijds lijkt dus onmogelijk. En ze zou toch mogelijk moeten zijn als de ziel waarlijk 'alles is'. Maar nee, dat was de bewering niet, want die bewering hield in dat de ziel zo was 'op bepaalde wijze'. Bedoelt Thomas dus hetzelfde als Aristoteles? Dat nu ook weer niet. Hier laat Aristoteles ons in de steek. Zijn kenleer beperkte zich tot de activiteit van het verstand dat uit de waargenomen dingen hun intelligibele *species* abstraheert

en die dan in het passieve verstand deponereert: zo wordt potentiële kennis tot actuele kennis. En op die manier, uitsluitend op die manier, zou de ziel alles zijn. Thomas beperkt zich daar niet toe. Aristoteles had aan fysica en wiskunde een derde wetenschap toegevoegd: de metafysica met als haar object het zijnde als zijnde. Maar als het verstand tot metafysica in staat is, zegt Thomas, is het ook in staat om het zijnde als zijnde te bereiken. Uit de mogelijkheid van metafysica leest hij de reikwijdte van het intellect af. En we weten intussen 'dat zijnde *per se* bekend is'. Dat heeft zijn consequenties. 'Zijnde is het eerste concept van het intellect ... Zo is het zijnde het eigen object van het intellect... zoals het geluid het eerste is voor het gehoor'.⁹ Voeg daar nog een punt aan toe. Wat voor het zijnde als zijnde geldt, geldt voor alles. En dus concludeert Thomas dat de ziel in zekere zin alles is, zoals Aristoteles zei. Maar wat Thomas ermee bedoelt, moest aan Aristoteles nog ontgaan.

Welke manier voor de ziel om alles te zijn, stond aan Thomas dus voor ogen? Onder invloed van de negentiende eeuwse Duitse transcendentiaalfilosofie hebben meerdere Thomas-exegeten deze openheid-voor-alles beschouwd als een apriori dat aan alle empirie vooraf zou gaan en dat apriori-structuren zou aanbrengen die de empirie niet kan leveren. Maar van zo'n apriori is bij Thomas geen sprake. Om te beginnen maakt Thomas onderscheid tussen intellect en ratio. God is puur intellect, en ook eventuele engelen zouden puur intuïtief kennen. Maar het verstand van de mens is slechts intuïtief in zover sommigen beginselen en sommige concepties hem *per se* bekend zijn. Voor de rest is alles een zaak van *ratio*, – ontwikkeling van begrippen en bewijsvoering. Maar de eigenlijke vraag is wanneer zijn intellect bij hem een rol speelt en welke rol. Is het een apriori-schema waarbinnen alles wat hij waarneemt opgevangen wordt? Nee, alle begin ligt bij de waarneming en het abstraherende verstand. Ik veronderstel nu dat Thomas zich heeft afgevraagd hoe abstraheren mogelijk is.

Abstraheren is de bevrijding van de denkinhoud uit de grenzen van het hier en nu. Welnu, moet er dan niet een grenzeloze factor aan het werk zijn geweest? Niemand geeft wat hij niet heeft. Dus toch een apriori? Maar dat apriori werkt pas zodra het actieve intellect moet gaan werken, en dat intellect gaat pas werken nadat hem een waarnemingsinhoud is aangeboden, – het *ex sensibus* is het begin van alle kennis. Dit apriori, of liever deze openheid voor alles, ziet in dat een bepaalde denkinhoud die op dit moment in het passieve intellect gedeponereerd wordt, niet tot zichzelf beperkt is: het is met alle andere zijnden, ook de zijnden waarover ik mij nooit een oordeel zal kunnen vormen, in een transcendentale veel-eenheid verbonden. Het zijnde, als zijnde beschouwd, heeft eigenschappen die het met elk ander zijnde deelt: ‘ding’, ‘een’, ‘iets anders’, ‘waar’ en ‘goed’.

Een laatste opmerking over het belang van de transcendentalia-leer. Ik heb gezegd dat ze drie stappen zet waar het platonisme er maar twee kent, en dat ze zo in staat is de intrinsieke waarde van de eindige zijnde te redden. Dat komt mooi tot uitdrukking in de kritiek van Thomas op een thema van Boëthius (480-524) in diens *De hebdomadibus*.

Boëthius had een probleem. Hij formuleert het in vraagvorm: ‘zijn alle dingen goed in zover ze zijn?’ En hij vreest dat ze, in het geval die vraag bevestigd moet worden, met God samenvallen; ze zouden wezenlijk goed zijn, maar dat is aan God voorbehouden. Thomas merkt direct op: Boëthius ziet geen verschil tussen de *transcendentaliteit* van het goede en de *transcendentie* van de goede God. Maar wat doet Boëthius? Hij introduceert een gedachte-experiment: denk God weg. De eindige zijnden zouden dan niet uit God zijn voortgekomen. Dus zouden ze niet goed zijn. Tweede stap: voer God opnieuw in. Dan zijn de schepselen goed vanwege hun voortkomst uit God. ‘De dingen zouden niet zijn als ze niet gewild waren door God die wezenlijk goed is. Maar aangezien ze geschapen zijn en uit de Eerste goed-

heid zijn voortgekomen, is het zijn zelf van de geschapen zijnden goed. Dingen zijn goed *inzover ze zijn*, maar dat *uitsluitend* omdat ze uit de goede God voortkomen.¹⁰

In *De veritate* 21,4 verklaart Thomas zich nader. Hij vraagt of de positie van Boëthius waar is: 'zijn de dingen goed door de goedheid van God?' En hij stelt nu direct vast dat die vraag opkomt binnen het kader van het platonisme. 'Plato stelt dat alles wat door het verstand onderscheiden kan worden, ook in de realiteit gescheiden is.' We herkennen hier het twee-stappen-plan van de Platonici. We weten bovendien dat het woord gescheiden door Aristoteles frequent gebruikt werd om de positie van Plato's ideeën te karakteriseren: hun euvel was dat ze van de waarneembare dingen gescheiden zijn. Thomas beroept zich hier inderdaad op Aristoteles: de vormen en wezenheden zijn aan de waarneembare zijnden inherent en dus niet van hen gescheiden. Bovendien beroept Thomas zich op het beginsel *omne agens agit sibi simile*, elke oorzaak bewerkt in zijn effect een gelijkenis met zichzelf. Dat geldt ook voor God. Hij legt in de geschapen zijnden een gelijkenis met zichzelf, 'en dus noem je iets goed vanwege een intrinsieke vorm die erin is neergelegd als een gelijkenis met het hoogste goed.' Hierna opponeert Thomas zijn positie aan de Platonici. Die hadden ongelijk toen ze deze intrinsieke goedheid van het eindige ontkenden. Maar Thomas komt hen ook tegemoet: de eindige dingen zijn wel degelijk een effect van Gods *efficiënte* causaliteit. Maar helaas vergeten de Platonici dat Gods *efficiënte* causaliteit geleid wordt door Gods *exemplarische* causaliteit inzover God hun aller oerbeeld en voorbeeld is. Alle dingen dragen Gods beeld in zich.

Het gaat Thomas dus om drie stappen: de eindigheid van elk zijn, hun gelijkenis met God, en hun voortkomst uit God. En de derde stap beroept zich op de tweede. De transcendentalia, de tweede stap, kunnen van alle zijnden uitgezegd worden: ze zijn de allereersten in de orde van de uitzegging (*secundum praedicationem*). In de derde stap

wordt betoogd dat de transcendentia tenslotte berusten op Gods causaliteit: en zo zijn ze ook de allereersten in de orde van de causaliteit (*secundum causalitatem*).

Kan zo'n filosofie een hedendaagse lezer nog aanspreken? Thomas is niet door de Moderniteit noch door de Verlichting heen gegaan. In dit slotwoord zal ik proberen de relevantie van zijn filosofie plausibel te maken. Het is tenslotte vooral zijn taal die ons vreemd is geworden. Ik begin bij de verzuchting van Adorno: 'Ist das denn Alles?' Die vraag kan ook opkomen in het hart van iemand die in het leven is geslaagd, gelukkig in de liefde en omgeven door trouwe vrienden. Ze kan opkomen op een moment dat zich geen enkele levensbedreigende situatie voordoet. Misschien wordt de vraag zelfs eerder door geluk dan door extreem ongeluk opgeroepen. 'Is het denkbaar dat alles wat mij ten deel is gevallen, ook inderdaad alles is wat er te verwachten valt?' Wat brengt zo'n persoon tot die vraag? Kennelijk is hij verder dan alles wat hij heeft meegemaakt. Kwestie van een vruchtbare fantasie? Ja, wij zijn in onze huidige cultuur geneigd om dergelijke vragen af te doen als producten van een psychisch proces waarvoor geen oorzaak in de buitenwereld gezocht dient te worden. De vraag is hoever we daarmee komen. Ik heb deze en soortgelijke vragen onderzocht in mijn recente boek *Werkelijkheid, aandacht en mystiek*.¹¹ Zouden we niet verder komen als we veronderstelden dat we, al vanaf ons eerste contact met de buitenwereld, in onze geest een openheid ontsluiten die een werkelijk transcendentale openheid is? Dat zou in ons het besef oproepen dat geen enkele eindige situatie ooit de volheid kan aanbieden waarop onze geest is aangelegd.

Is dat alles wat over de kern van Thomas' filosofie te zeggen valt? Ik bedoel: blijft het bij deze negatieve implicatie van ons meest fundamentele inzicht? Zijn er niet ook positieve uitspraken over te doen? En ik heb het niet over onze verhouding tot God maar blijf op het tweede van de drie niveaus die we moesten onderscheiden. Dus: positie-

ve uitspraken? Het antwoord is simpelweg: nee, die zijn er niet. Het is ermee als met Heideggers analyse van het geweten. Hij heeft het geweten gekenmerkt als een roep, en dan vraagt hij: wát roept het geweten?, en hij antwoordt: ‘Streng genomen: Nichts’. Mededelingen worden gedaan in constaterende taal, en zo, in constaterende taal, zegt het geweten niets. Het roept. Maar dat, op zijn beurt, is niet niets.

Ja, we protesteren wel tegen de vele mededelingen en richtlijnen die ons in het verleden zijn gedaan of opgelegd, maar dat heeft niet geresulteerd in wantrouwen tegen de mededeling als zodanig. Althans niet in een herwaardering van zoiets vaags als de roep. Dat moet iets te maken hebben met de dominantie van de wetenschap die wel in constaterende taal spreekt, – die wel in constaterende taal móet spreken. Hier zou een reflectie nodig zijn op de verhouding van de wetenschap tot dát domein dat we ten onrechte het voorwetenschappelijke domein noemen, – ten onrechte want zo doen we alsof dat domein alleen via een terugblik vanuit de wetenschap bepaald kan worden, – en zo komt het er uit te zien als een primitieve voorfase van onze kennis.

Ik kies hier een andere weg. Ons wantrouwen tegen de mededelingen en richtlijnen die ons gedaan of opgelegd zijn, heeft een terecht wantrouwen opgeroepen tegen de abstracte universaliteit van die mededelingen en die richtlijnen. Dat heeft als reactie aan de beleving een aureool verschafte dat het voordien nooit had bezeten. We willen ‘er zelf bij zijn’. Nu is dat een dubbelzinnige parool dat zowel winst aan werkelijkheid als werkelijkheidsverlies kan opleveren. Er is winst aan werkelijkheid als het ‘zelf’ verbonden blijft met het ‘erbij’. Als alleen het ‘zelf’ overblijft en het ‘erbij’ verwaarloosd wordt, is er sprake van werkelijkheidsverlies, een verlies dat, beweer ik, een goed deel van onze cultuur heeft aangetast. De dubbelzinnigheid van het belevingsideaal moet ons wakker maken. Het zou met name de vraag moeten oproepen of de beleving wel onze primai-

re relatie met de werkelijkheid is. Zijn wij niet op een veel fundamentele manier met de werkelijkheid verbonden?

Filosofie, zeker in de vorm van de metafysica, is gebaseerd op het primaat van de werkelijkheid. Dat is haar fundamentele verschil met de wetenschap die gebaseerd is op een methode. Heeft de filosofie dan geen methode? De term methode is dubbelzinnig. Je kunt er elke vorm van systematisch en coherent redeneren onder verstaan, en dan gaat ook de metafysica methodisch te werk. Maar zo verstaat de wetenschapper zijn methode niet. Voor hem is de methode een dictaat, door hem uitgevaardigd, waaraan de werkelijkheid moet voldoen om – naar zijn inzicht – wáre werkelijkheid te kunnen zijn. Dat is vruchtbaar gebleken. Maar juist dat grandioze succes heeft ons beroofd van de overtuiging dat het in eerste instantie de werkelijkheid is die ons aanspreekt. En hoe spreekt ze ons aan? Juist: in de vorm van de roep. Denk aan de roep die van de werkelijkheid uitgaat om haar naar waarheid uit te zeggen. Dat is geen vrijblijvende oproep. *Il faut la vérité*, – ook als het waar zou zijn dat ze, zoals Derrida zegt, altijd aan ons ontbreekt (*elle nous fait défaut*). En hetzelfde zeggen we van het goede, *bonum est faciendum*, het goede móet gedaan worden. Thomas noemt dat het eerste beginsel (aan ons *per se* bekend) van de praktische rede. En ik zou hier ook graag de schoonheid vermelden. In tegenstelling tot waarheid en goedheid die beide móeten, stelt zij ons niet voor een taak die we actief zouden moeten opbrengen. Je zegt niet van de schoonheid dat zij móet. Dat heeft met haar perfectie te maken. De eis om waarheid en goedheid te realiseren wordt gesteld aan mensen die nog niet zijn wat ze moeten zijn. Het is zoals Kant zei: de morele wet is er voor mensen die niet heilig zijn. Maar het kunstwerk is geen kunstwerk als het niet perfect is, of liever het is precies een kunstwerk omdat het perfect is en niets móet. Mijn beleving ervan doet daar alleen recht aan als ze zichzelf als beleving vergeet. Anders is ze, zoals Heidegger zei, het element waarin de kunst sterft.

Wat valt er te zeggen over de andere transcendentalia? Er is zojuist iets gezegd over waarheid en goedheid en over het al dan niet ‘vergeten’ transcendentale: schoonheid. Als we de volgorde van hun afleiding aan het omkeren zijn, en dat doen we, staan we nu voor het transcendentale *aliquid*, dat we moesten lezen als *aliud quid*, een ‘ander wat’. We zagen dat dit transcendentale een verdediging is van de veelheid. De Platonici kenden slechts de positieve eenheid en de altijd (meer of minder) negatieve veelheid. Bij Thomas is er, opnieuw, sprake van drie stappen: eenheid en veelheid als positief, en verdeeldheid als de negatie van die twee. Maar het gaat Thomas niet om een constatering. Dat het zijnde als *aliud quid* het anders-zijn positief waardeert, wil zeggen dat ver-deeld-heid (tegen de ander) niet mag. En het wil zeggen dat het zijn een aanleg tot ver-e-niging impliceert die door het zijnde gerealiseerd móet worden.

Wat valt er te zeggen over het transcendentale *unum*? Dat het zijnde als zijnde één is, wil zeggen dat het in zichzelf onverdeeld is. Of liever: het heeft tot taak meer en meer on-ver-deel-d te worden, – in zichzelf, want dit transcendentale betreft het zijnde *in ordine ad se*. We mochten dat individualiteit noemen: het feit dat leden van een soort nooit totaal opgaan in hun soortelijkheid, – wat natuurlijk pas evident wordt bij de mens. Op hem toegepast eist dit transcendentale dat de mens zich niet in oneigenlijkheid verliest, maar authentiek zichzelf wordt.

Tenslotte, het vreemdsoortige transcendentale *res*. Het verwijst naar het wezen van het zijnde. Nogmaals: we hebben de volgorde van de transcendentalia omgekeerd, en dat moeten we nu bedenken: eerst wordt in *res* gezegd dat het aan elk zijnde eigen is om op grond van zijn wezen tot een bepaalde soort te horen, – daarna wordt in *unum* gezegd dat het op individuele wijze tot zijn soort behoort. Tezamen zijn *res* en *unum* een pleidooi voor het concrete universele dat elk zijnde, en speciaal de mens, heeft te worden.

Terug naar de problematiek van het begin: is het wel

waar dat de beleving ons ten nauwste met de werkelijkheid verbindt? Op die vraag hebben we het antwoord gevonden: vooraf aan welke beleving ook zijn we altijd al met de werkelijkheid verbonden door de roep die van haar uitgaat en die niet een vage oproep is maar een eis. Dat bleek duidelijk ook te gelden voor het kunstwerk. Het eist van de beschouwer dat hij zich aan de werkelijkheid van het kunstwerk overgeeft, in stilte, met intense aandacht, en voorlopig (of heel lang) zonder de wens dit kunstwerk te vergelijken met andere kunstwerken. Want het kunstwerk is een jaloerse god.

NOTEN

- 1 Aristoteles, *De anima* 111, c. 8, 431b21; vgl. Thomas, *De veritate* q. 1, a. 1.
- 2 Aristoteles, *De partibus animalium*, boek 1v, hfd. 10, 686a28-31 (Aristoteles, *Over dieren*, vertaald door Rein Ferwerda, Historische Uitgeverij, Groningen 2000).
- 3 *Ibid.* bk. 1, hfd. 1.
- 4 Aristoteles, *De anima*, bk. 111, hfd. 4 t/m 8 (Aristoteles, *De ziel*. Vertaling, inleiding, aantekeningen Ben Schomakers, Damon, Leende 2000).
- 5 *De veritate* q. 1, a. 1.
- 6 Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas of Aquinas*, Leiden – New York – Keulen, E.J. Brill, 1996. Ik hecht eraan te vermelden dat mijn uiteenzetting van Thomas in hoge mate debet is aan dit boek.
- 7 Thomas, *In Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 1v, lectio 6, n. 605.
- 8 B.A.M. Barendse, *Zich door het leven heendenken*, Kok, Kampen 1982, p. 85.
- 9 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* 1, q. 5, a. 2.
- 10 Jan Aertsen, in noot 6 *a.w.*, p. 403.
- 11 Uitgegeven door Damon, Budel 2006.