

45 En niet alleen twee Hegels. Dit is de algemene dynamiek van Derrida's 'kritiek'; het is de 'metafysische tekst' in het algemeen die steeds (zoals Derrida in *Geschlecht II* van de teksten van Heidegger zegt) "met minstens twee handen" geschreven is (Derrida J. 'La Main de Heidegger (Geschlecht II)', in: *Psyché: Invention de l'Autre*, Parijs, Galilée, 1987, pp. 415-452). In deze context moet ook de wezenlijke 'pluriformiteit van stijlen' en de 'heterogeniteit van de tekst' van Nietzsche begrepen worden (Derrida J., *Spurs. Nietzsche's Styles / Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.)

46 Een formule die Derrida veelvuldig gebruikt. Alleen al in *Marges* bijvoorbeeld in: 'Tympan' (Derrida J., *Marges*); in 'Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel' (Derrida J., *Marges*, p. 126) en in 'Signature événement contexte' (Derrida J., *Marges*, p. 378).

47 Derrida J., *Marges*.

48 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 26.

49 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 90.

50 Voor het probleem van de 'legitimiteit' van Derrida's teksten, zie noot 44.

51 De citaten in deze alinea zijn afkomstig uit Derrida J., *Positions*, Parijs, Minuit, 1972, pp. 103-104. Het boek van Malabou is: Malabou C., *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Parijs: Vrin, 1996.

52 In het geval van deze tekst gaat het om het duiden van het expliciete antifeminisme binnen de bredere beweging van Nietzsche's schrijven; daar dat schrijven toch gericht is op de destabilisering van precies dat Westerse denken (Derrida: 'phallogocentrisme') waar het feminisme zich ook van probeert te bevrijden – waarmee Nietzsche's antifeminisme tot een moment wordt binnen de bredere 'feminiene operatie' van zijn schrijven.

53 Derrida J., *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, p. 94.

54 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 65.

55 Derrida J., *Positions*, Parijs, Minuit, 1972, pp. 58-59.

56 Zie het artikel van Rudi te Velde in deze uitgave.

57 Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bänden, band 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 109. Geciteerd in Derrida J., *La dissémination*, p. 32.

58 Derrida J., *La dissémination*, p. 32.

59 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 91.

HET HOOGTEPUNT VAN HET DENKEN

OVER MENSELIJKE ONEINDIGHEID IN ARISTOTELES

Ben Schomakers

Het verlangen

Er is die prachtige openingszin, die soms te lijden heeft gehad van een te

makkelijke vertaling. Wie zegt dat »alle mensen van nature naar weten verlangen«, spreekt zich niet uit over het fundamentele karakter, al dan niet, van het verlangen. Iemand die naar weten verlangt, ook als hij dat van nature doet, kan zijn zinnen op een ander moment evengoed zetten op eten, slapen, ruzie maken, dromen en ook niet-weten. Mensen hebben duizend natuurlijke verlangens, en dat naar weten is er een van. Toch sluit de woordvolgorde van het Grieks uit dat Aristoteles zo democratisch naar dat verlangen gekeken heeft, en suggereert dat »het weten« hier geïntroduceerd wordt als een exclusief of in ieder geval sterk geprivilegieerd antwoord op de vraag waarnaar het verlangen van mensen van nature uiteindelijk uitgaat. Die prachtige openingszin, van de *Metafysica* dus – van de *Metafysica* van Aristoteles en van de westerse metafysica –, moet anders vertaald worden. Niet helemaal getrouw aan de Griekse woordvolgorde maar wel aan de retorische beweging: *het is naar weten dat mensen verlangen en wel van nature*.¹

De oneindige oorsprong

De consequentie van deze aangepaste vertaling is dat Aristoteles aan het begin van zijn *Metafysica* heel beknopt een mensbeeld blijkt te schetsen, een kern van een antropologie, waarbij hij zich tegelijk door zijn plan met dat boek laat leiden. Mens-zijn betekent wetend-willen-zijn (en niet wetend-willen-zijn is dus een loochening van dat waartoe een mens van nature bestemd is), en de meest verkieslijke en meest natuurlijke gestalte van dat weten zal dan wel die van het weten zijn waaraan de *Metafysica* gewijd gaat worden. We zouden allemaal metafysische filosofen moeten zijn, en als we dat weigeren, vluchten we weg van onze aanleg. De mooie natuurlijke roffel van de eerste zin begeleidt het vooruitzicht van de mogelijke vlucht met die dreiging.

Uiteindelijk is Aristoteles flexibeler en opener en blijkt hij bijvoorbeeld te beseffen dat het talent en de omstandigheden die een filosofisch bestaan of het oponthoud in een filosofische marge van het bestaan veronderstellen niet aan ieder gegeven zijn en dat hun afwezigheid het leven nog niet zinloos maakt of het definitief van de mogelijkheid van elke voltooiing en een zeker geluk afwendt. Maar deze realistische relativering lijkt zijn overtuiging dat het diepste en meest eigenlijke verlangen van de mens naar weten uitgaat niet te beïnvloeden. Die vasthoudendheid maakt nieuwsgierig naar de argumenten van Aristoteles, die verder zouden moeten reiken dan een persoonlijke bekentenis dat het vermogen tot abstract weten zo verdraaid aangenaam is. Hij is er bovendien zo goed in. Maar die argumenten geeft hij niet.

Misschien is het zo dat zich voor fundamentele natuurlijke verlangens hoe dan ook geen doorslaggevende argumenten laten geven. Ergens moeten we ophouden met vragen en aanvaarden dat iets simpelweg is zoals het is, en dat lijkt

bij uitstek te gelden voor de aard van iets, dus ook voor de menselijke aard, zelfs als die niet zich niet makkelijk laat herkennen. Constateren wat er aan de hand is, is niet zelden een grotere filosofische prestatie dan een pleidooi met onhandige want altijd retorische argumenten. Maar zelfs als er geen argument gezocht hoeft te worden, omdat het nu eenmaal zo is, kan die constatering overtuigender overgedragen worden als blijkt dat het natuurlijke verlangen een diepere logica heeft die eventueel als een meer fundamentele gestalte van dat verlangen kan worden opgevat. Aristoteles was zelf met een mateloos verlangen om te weten behept en er is iets voor te zeggen dat hij zijn hele leven (en al zijn tijd) ten dienste daarvan gesteld heeft. Het lijkt een logische eigenschap van die mateloosheid dat die zich naar het verlangen zelf zal proberen om te wenden.

Dat heeft ze ook gedaan. Bij de eerlijke Aristoteles, die soms verbaasd geweest lijkt te zijn over wat hij zag, leidde dat weliswaar niet tot een samenhangend rechtvaardigend betoog over dat diepe, natuurlijke verlangen, maar wel tot de bereidheid in sommige van zijn belangrijkste werken een aantal aanwijzingen te verspreiden die met elkaar gemeen hebben dat ze die even alledaagse als metafysische activiteit van het denken proberen te duiden door haar te herleiden. Heel in het kort gezegd, Aristoteles verklaart het denken, de meest in het oog springende manier van menselijk weten, vanuit een magnetische oerkracht die in de ziel werkzaam is, die daar de menselijke aandacht naar zich toe lokt en bindt en die er bovendien om vraagt zelf ontdekt en geëxploreerd te worden. Die oerkracht, het beste dat de mens in zich heeft, omschrijft Aristoteles enerzijds als de god, – of nee, eigenlijk, is ze toch eerder het goddelijke in ons –, maar anderzijds ook als een onveranderlijk denken.²

Dit perspectief is verrassend, om verschillende redenen. Natuurlijk omdat hier de geschiedenis van het denken als een niet goed begrijpelijke karikatuur aan het wankelen lijkt te raken. Aristoteles wordt zo namelijk erg platoons, nog platoonser misschien dan Plato zelf, omdat er volgens hem in de mens kennelijk iets goddelijks aanwezig is dat bovendien niet alleen in een luxueuze spirituele marge van het bestaan de aandacht wenkt, maar dat het bestaan van de mens en zijn gedrag ten diepste bepaalt, elke dag, elk uur. Die (geleefde) overtuiging verwachten misschien maar weinigen van Aristoteles.

Het perspectief verrast ook met de paradox die er het gevolg van is, wervend voor de een, hinderlijk voor de ander, en die de eerste zin van de *Metafysica* onmaskert als een pretentieuze, maar toch nog altijd ingehouden en zelfs tamelijk neutrale camouflage van een veel gewaagdere mededeling. Want het verlangen te denken is dus eigenlijk het verlangen die oerkracht in de ziel nabij te komen, dat wil zeggen goddelijk te worden. Pregnanter: het meest natuurlijke menselijke verlangen is dat om goddelijk te zijn. Letterlijk: het meest menselijke leven is het goddelijkste leven.³ Aristoteles was zich terdege van het paradoxale karakter van zijn antropologie bewust.

Dit essay is gewijd aan de oorsprong van dat diepste menselijke

verlangen volgens Aristoteles, waarbij zijn goddelijk-menselijke denken gereconstrueerd zal worden, door de her en der gegeven, telkens korte en partiële behandelingen ervan te verzamelen en (onder andere) het denken vanonder de radicaal empiristische varens te bevrijden die er in de loop van de laatste eeuwen over uitgebreid zijn. De alledaagse gedaante van het denken, maar ook de meer zeldzame reflexieve houding waarin het denken zichzelf en glimpen van zijn eigen goddelijkheid vindt worden zichtbaar. Denken, ook alledaags denken, blijkt een voortdurende verkenning van het goddelijke denken, dat om aandacht en dienstbaarheid blijft vragen, mensen goddelijk laat zijn, maar ze tegelijk op afstand houdt, omdat het even lukt, omdat het goddelijke even ervaren wordt maar in zijn volheid wezenlijk onbereikbaar blijft.

De schijn van de eindigheid

Een opmerkelijk gegeven is dat Aristoteles' theorie van het denken wel op enkele opvallende plaatsen in het oeuvre aangeraakt is, maar telkens vluchtig, bijna steeds in voor het doen van Aristoteles opzweepende woorden, eerder suggestief en aanduidend dan volledig en afgewogen. Misschien heeft hij zijn theorie van het denken, een hoogtepunt van zijn filosofie, ook als een soort sluitsteen daarvan beschouwd, die hij uiteindelijk nog eens adequaat op zichzelf zou willen behandelen, en is die gelegenheid er niet meer gekomen. Het is ook mogelijk dat het paradoxale karakter van het denken, samen met de verheven aard van het goddelijke dat er het middelpunt van is, ervoor gezorgd hebben dat Aristoteles er liever over bleef zwijgen, de weinige noodzakelijke woorden waren misschien al te veel, want van de echtste dingen, die ook nog eens het grifste tegenspraak oproepen, daarvan wist ook Plato al dat filosofen ze het liefst voor zichzelf houden.

In ieder geval moeten wij het met de snel voorbijtrekkende glimpjes van het menselijke denken doen. Ze komen wel in de belangrijkste boeken voor waarin zij ook iets over de grote thema's daarvan zeggen: in *Over de ziel*, in de *Metafysica*, in het meeslepende slothoofdstuk van de *Nicomachische ethiek* en in de laatste alinea's van de *Tweede analytica*.⁴ In alle gevallen zijn deze bladzijden bovendien erg lastig te begrijpen en wekken ze veel vragen die er niet beantwoord worden en niet makkelijk beantwoord kunnen worden. Geen enkele reconstructie van de algemene theorie van het denken volgens Aristoteles, is vanzelfsprekend, er moet altijd geïnterpreteerd worden en dat lukt op bijna geen enkel punt zonder hachelijke en weerstand oproepende keuzen te maken.

De schichtigheid van Aristoteles en de moeilijkheid van de voorlopige formuleringen hebben de theorie van het denken ook vatbaar gemaakt voor wat in mijn ogen evidente misverstanden zijn, waarvan vermoedelijk het grootste bestaat in het koppige idee dat Aristoteles als theoreticus van het denken een rasempiricus

is, ervan overtuigd dat wat we denken in feite het resultaat is van een inductieve generalisatie vanuit de toevallige waarneming. Het is ook erg onwaarschijnlijk dat een empiricus bij het goddelijke uitkomt. Toegegeven, het denken van Aristoteles bevat inderdaad een empirisch element, maar het kan daartoe toch niet gereduceerd worden. In feite is de empirie in zekere zin een station op de omweg van het denken, dat zelf bestaat in een beweging vanuit het subject naar de werkelijkheid en vandaar weer terug naar binnen, naar iets dat de kern van het menselijke bestaan is en waarvan Aristoteles soms zegt dat het dat is wat ieder van ons eigenlijk is. Als we denken – wáár denken –, denken we altijd iets dat er al is en dat we al in ons dragen. En dat Aristoteles ook weer een »denken« noemt, al is het geen denken met een fenomenologische opdringerigheid maar met een rustig, steeds aanwezig, vaak niet opgemerkt, en toch wenkend bestaan op een stille achtergrond, waar het de rol van de voorwaarde voor al het andere denken op zich heeft genomen.

Eerst, voor alle duidelijkheid, de terminologische precisering dat het denken waarin voor Aristoteles de kern van de mens schuilt niet iets als »redenerend denken« is, of een denken dat door sommigen wel het »pratende denken« genoemd is, het continue spinnen van woorden rond ervaringen en problemen in een poging die te vatten en op te lossen. Voor dat redenerende denken gebruikte Aristoteles andere termen dan voor het eigenlijke denken. Redeneren en door redeneren bereikt inzicht heet *dianoia* of ook *logos*. En het eigenlijke denken, dat wel meedoet bij het redenerende denken, maar daarin geen initiatief neemt en vooral materiaal levert, heet *noein*, en het vermogen daartoe en de plaats waar het zich afspeelt, de *nous*. Meestal gaat Aristoteles van de vanzelfsprekende betekenis van dat woord uit, maar een enkele keer licht hij het ook toe, met een zekere technische precisie. *Noein* is een denken dat het »ondeelbare« tot object heeft, en is dus ofwel die vorm van bewustzijn die het samengestelde in een integrerende eenheid brengt ofwel het bewustzijn van zo'n eenheid (ook als er niets samengestelds op prominente wijze aanwezig is).⁵ Om die reden is de moderne term die soms goed werkt toch ook misleidend: *noein* kan »synthetisch«, dat wil zeggen »samenstellend« denken zijn, maar die samenstellende activiteit is geen definiërende karakteristiek. Het gaat wel altijd om een ondeelbaar bewustzijn, niet een formeel bewustzijn (dat de voorwaarde voor elk bewustzijn is), maar een bewustzijn van een inhoud, dus van een ondeelbare inhoud.

Van deze betekenis gaat Aristoteles uit op het moment dat hij in het kader van een onderzoek naar de epistemische vermogens van de ziel het denken introduceert. Hij stelt het voor aan de hand van zijn functie. De *nous* – voor wie dat wil: het intellect, maar dan in die eenheids-vasthoudende zin – is dat deel van de ziel waarmee zij »herkent«.⁶ Dat is een logische en begrijpelijke introductie, want Aristoteles heeft eerst de lagere, zich direct met de werkelijkheid beroerende vermogens van de ziel, dus de waarnemingen, besproken, in opklimmende graad van complexiteit. Vervolgens ging het over »*phantasia*« of »voorstelling«, die iets

als een representatie is van datgene wat waargenomen werd (of wordt of kan worden), maar op het moment dat het niet langer (of nog niet) feitelijk waargenomen wordt. Aristoteles heeft uitgelegd hoe de werkelijkheid in de ziel weerspiegeld en verinnerlijkt kan worden. En dat gebeurt vooral empirisch en passief.

Vooraf, maar al niet uitsluitend. Want bij de innerlijke organisatie van het waarneembare moet de ziel gestuurd worden door iets dat de heterogene waarnemingen tot een zinvolle eenheid verbindt, en dat wil ook zeggen van een object in de werkelijkheid een innerlijk voorstelbaar object maakt. Er is een identificerend weten nodig, dat de ziel (om te beginnen) in staat stelt groen, geruis, geur, hardheid, al deze afzonderlijke waarnemingen, te combineren in de eenheid van een boom. Het intellect reikt die herkenning aan als de gedachte van een bepaalde eenheid. Als dat eenmaal gebeurd is, kunnen daar ook woorden bij gezocht worden. Het intellect constitueert de eenheid, de *logos* spreekt haar uit.

Maar dit herkende denken blijkt meestal impliciet te zijn en dus – zou je kunnen zeggen – een inhoudelijk aspect – een kleine inhoud te midden van vele – van dat wat wij »bewustzijn« noemen (maar waarvoor Aristoteles geen betere aanduiding had dan de »kende ziel«). Waarnemingen van iets concreets in de werkelijkheid buiten de ziel (en ook voorstellingen die dat concrete met associaties verbinden) bestaan bijeen in een wriemelend bewustzijn, waarin ook het denken aanwezig is, vaak overwoerd door al dat andere, dat we niet uit onszelf putten en dat misschien juist daardoor veel harder om aandacht vraagt. Het herkende denken van de eenheid is in dat gewriemel een zuiver intellectueel moment, dat altijd organiserend werkzaam is, maar dat we lang niet altijd als zodanig ervaren, niet als organiserend en ook niet als een intellectueel moment. We herkennen de in de ziel weerspiegelde dingen ogenschijnlijk vanzelf en gooien alleen maar soms ook het woord eruit dat de dingen benoemt: mens, lijn, water, wipneus (om uit het voorbeeldenarsenaal van Aristoteles te putten).

Over de zuiverheid van de empirische afkomst van dat herkende denken gaat het dadelijk. Want ze kan pas duidelijk worden als we begrijpen wat voor een andere houding van het intellect tegenover zichzelf Aristoteles vervolgens onderzoekt, in moeizame woorden. Er is het herkende denken, dat in het bewustzijn met waarnemingen en voorstellingen gemengd is en daardoor niet zelden toegedeekt wordt. Maar als het intellect op die stille manier denkt, dan – zo blijkt – stelt het zich toch ook in staat om zichzelf naar de voorgrond van de aandacht te halen en zichzelf te denken. Het denkt dan niet meer uitsluitend bijvoorbeeld een lijn of water, zijdelings bij de waarneming van een rechte of van koude en vocht, maar ook datgene wat Aristoteles »het zijn van een lijn« en »het zijn van water« noemt. De impliciete denkinhoud waarvan de aanwezigheid eerst vooral op grond van zijn effect – dat wil zeggen de organisatie van de bewustzijnsinhoud en de herkenning – ervaren werd, is nu het thema van het denken zelf, dat kennelijk in het bewustzijn de aandacht op zich vestigt en het

overige vergeet (voor zover dat mogelijk is), en dan zichzelf ziet. Het Griekse woord voor deze houding en handeling is *theoria*, dat wil zeggen »toeschouwend aanwezig zijn«. Wij zouden zeggen: dit denken is reflexief. Wat Aristoteles »theoretisch« of »beschouwend« denken noemt, onder andere de wiskunde en de eerste filosofie, is denken dat zichzelf aftast en bekijkt en vaststelt.⁷

De mogelijkheid tot dit zelf-denken van het intellect hoeft in principe niet in strijd te zijn met een empiristische opvatting van het denken. Het is tenslotte mogelijk dat denken tot herkenning in staat is op grond van ervaring, dat wil zeggen van herhaling, gewenning en een daardoor mogelijk geworden abstract stapje weg van de concrete werkelijkheid,⁸ en dat vervolgens die beschouwelijke, reflexieve houding die het op zichzelf richt nieuwsgierig monstert wat het van de buitenwereld heeft aangenomen. Daar zit ook wel iets in. Zo gaat het in feite ook.

Maar dit kan niet het hele en niet het echte verhaal van Aristoteles zijn, die van het denkende intellect telkens benadrukt dat het niet veranderlijk is, niets ondergaat, niets met iets anders gemeenschappelijk heeft, niet direct in contact staat met de werkelijkheid (of met haar waargenomen representatie in de ziel), maar in zichzelf besloten is.⁹ De strekking van deze typering is niet dat het intellect als het ware een eigen dimensie heeft, zoals dat ook voor het waargenomene geldt: een gedachte is niet tot waarneming te herleiden, en omgekeerd. Dat het intellect een eigen dimensie heeft klopt natuurlijk wel, maar zijn zelfbeslotenheid is radicaler dan dat. Ze geldt ook de inhoud van het denken, die niet vanbuiten gehaald wordt maar eerder binnenin ontstaat of aangetroffen wordt. Dat wordt duidelijk als Aristoteles zichzelf hardop confronteert met die zelfbeslotenheid, zich afvraagt hoe dan toch de werkelijkheid buiten de ziel gedacht kan worden en stelt dat het intellect als het denkt zichzelf denkt »zoals« de dingen buiten het intellect zijn.¹⁰ Het is zijn eigen inhoud en verwerkelijkt die als het denkt, vaak (maar niet altijd) naar aanleiding van een via de waarneming verlopende confrontatie met de werkelijkheid.

Dat wil dus zeggen dat het intellect het gedachte op een bepaalde manier al a priori is, in zichzelf, voorafgaand aan die confrontatie met de werkelijkheid, voorafgaand in chronologische zin en ook in voorwaardelijke zin: het maakt ervaring mogelijk. Maar het intellect is het gedachte nog alleen op een bepaalde manier a priori, namelijk als mogelijkheid. De noodzaak van de empirische confrontatie met de werkelijkheid bestaat erin dat het intellect niet van begin af aan (dus bijvoorbeeld niet vanaf de geboorte) die gedachten al in een denkbare gedaante bezit. Ze zijn nog niet afgegrensd en wel-gedefinieerd. Iets preciezer: het intellect heeft bij Aristoteles een aspect dat altijd hetzelfde blijft, altijd werkzaam is en waarvoor niet geldt dat het soms wel en soms niet denkt,¹¹ maar daarnaast ook een aspect dat ontvankelijk en veranderlijk is en dat nodig is om bewust te denken.¹² Het lijkt erop dat in dat hoge aspect al het denkbare al aanwezig is, ongedeeld, als eenheid en zonder dat er al grenzen aangebracht zijn. Die afgrenzing van het denkbare vindt plaats in een samenspel van het hogere intellect

met het lagere, op grond van ervaring. Het empirische proces waarin dat gebeurt en ook de onverwachte radicale overgang naar het a priori beschrijft Aristoteles in globaal heldere termen aan het slot van de *Tweede analytica*.¹³

Eerst: ervaring zelf ontstaat geleidelijk, als bepaalde waargenomen constellaties zich (in ieder geval deels) herhalen zodat het subject herinnering daaraan kan ontwikkelen die zich op een bepaald aspect van het waarneembare concentreert. Hoe dan dat aspect wordt opgemerkt, en niet bijvoorbeeld een ander, en wat hier de hogere, selecterende, aandacht leidende kracht is, vertelt Aristoteles niet. De kiem van het algemene dat uit de waarnemingen van hetzelfde ontstaat blijft onbesproken, maar de suggestie is dat al op dit punt, nog zo goed als onbewust, het altijd denkende en nooit slapende intellect op de achtergrond de bijna fluisterende regie voert en de ervaring zo laat ontstaan, dat er vandaar een bewuste overgang naar het intellect zelf mogelijk wordt. De ervaring die ontstaat, krijgt bij het toenemen van de afstand tot de individuele concrete ervaringen wel een zekere algemeenheid, maar die bestaat vooral dankzij weglating. Ze is een ijle, dunne gedachte, die verschilt van de intellectueel massieve gedachte van het werkelijk algemene.

Maar dan: uiteindelijk zet het denken vanuit de ervaring een grensoverschrijdende stap naar het blijvende intellect, waardoor het voorlopige, negatieve algemene tot het oorspronkelijke, positieve algemene wordt. De ervaring, algemeen maar zonder substantie, zweverig en zonder stevige grond onder de voeten, staat hangerig te dringen aan de muur van het intellect, tot het daar wordt binnengelaten. Opeens. Het algemene wordt daar wat het moest zijn. Of ook: het komt binnen in het intellect, en grenst dat daar af dankzij de structuren die het aan de ervaring ontleent, maar krijgt daardoor houvast aan een inhoud die er – vanuit het perspectief van het menselijk denken – diffuus en vormeloos wachtte om gedacht te worden.

Die binnenkomst, de gedaante die het algemene daarna kreeg, zal het bewuste intellect zich voortaan herinneren en navertellen als de eenmaal tot stand gebrachte afgrenzing die door de confrontaties met de werkelijkheid is veroorzaakt maar die toch plaatsvindt binnen het ene ondeelbare van het altijd denkende intellect. Mensen zijn eindige wezens die de empirie nodig hebben om het a priori dat als een altijd aanwezig en nooit flakkerende kern in hen aanwezig is af te grenzen, er structuur en reliëf aan te geven, zodat het herkenbaar en voor mensen denkbaar gemaakt wordt, zodat het van dat moment af aan bruikbaar is bij het denken (en herkennen) van de werkelijkheid. In het grenzeloze van het onveranderlijk denkende definieert het bewuste denken grenzen en maakt het denkbare gedachten. Bepaalde grenzen, in overeenstemming met de ervaren werkelijkheid. Terwijl andere er nog alleen mogelijkheid blijven.

Vanbuiten. Of: de aanraking

Deze mogelijkheid om het innerlijke, zich altijd voltrekkende denken zo te begrenzen dat het met de werkelijkheid congruent is, is aantrekkelijk, omdat we dat wat buiten is dan in een echte gedaante binnen vinden, maar ze is ook niet onproblematisch en in feite zelfs raadselachtig. Het belangrijkste ontologisch-epistemische punt is dat van de raadselachtige congruentie tussen het denkbare buiten en het gedachte binnen. Ook als de afgrenzing binnen het nooit rustende denken door de empirische herhaling ingekerfd wordt, blijft de inhoud van dat afgegrensde denken a priori. En hoe kan dat wat a priori is en dus al in de mens bestaat – dramatisch gezegd: voordat die maar een blik op de werkelijkheid geworpen heeft – met de werkelijkheid in overeenstemming zijn?

Het antwoord wordt niet rechtstreeks gegeven, maar al met al lijkt het erop dat we bij Aristoteles voor het eerst een versie aantreffen van de metafysische horlogemaker die werkelijkheid en denken op elkaar afstemt. Zijn activiteit bestaat er in dit geval dan niet in dat hij alle details van werkelijkheid en denken harmonieus en volstrekt parallel ordent, maar beperkt zich eerder tot de bereidheid als een voor beide identiek beginpunt te functioneren, waaraan zij, werkelijkheid en denken, vervolgens hun beweging, hun oriëntatie, hun verlangen en uiteindelijk ook hun inhoud ontleen, de denkbare inhoud enerzijds, de gedachte inhoud anderzijds.

Cruciaal is hier een bekende maar geheimzinnige tekst uit de *Metafysica* die lang buiten de analyse van het menselijk denken gehouden is omdat hij bijna altijd als een beschrijving van het vermeende denken van de god zelf is geïnterpreteerd. Toch zijn er goede aanwijzingen om hem zo op te vatten dat Aristoteles er het menselijk denken beschrijft – in feite het enige denken dat er is – door het met de god in verband te brengen, net als de bewegende, verlangende, naar haar doel zoekende werkelijkheid. Een en dezelfde god wordt door de werkelijkheid nagestreefd en door het menselijke denken gedacht.¹⁴

Een gevolg van die oriëntatie is dat de dingen in de werkelijkheid een beeld van de god gaan incorporeren, ieder op een eigen wijze. Aristoteles duidt dat beeld meestal met een van zijn beruchte ontologische termen aan als *het wat-was-er-te-zijn?* van een zijnde, dat wil (vermoedelijk) zeggen dat wat het zijnde idealiter zou moeten zijn maar dat het in de wirwar van het permanente veelzijdige gevecht om de materie altijd alleen ten dele realiseert. Maar dan toch wel zo, dat het op hoofdpunten lijkt op wat het zou moeten zijn. Aan de god danken de zijnden identiteit, structuur en ook denkbareheid.

Aan de andere kant – en hierbij zal ik even blijven hangen omdat het ons in de buurt van het goddelijke in ons brengt – ontvangt de menselijke ziel iets van diezelfde god, dat als een invloed of misschien het best als een »beeld« van diezelfde god omschreven kan worden. Het gaat om dat hoogste aspect van het intellect dat in ieder geval het denkbare van alle zijnden omvat.¹⁵ Aristoteles is

duidelijk: voor dat denkbare, blijvende beeld geldt dat het van buiten afkomstig is (θύραθεν), en dat het ook zelf iets goddelijks is, of anders toch wel het goddelijkste in ons – dus afkomstig van god maar menselijk geworden –, en bovendien dat het als enige onsterfelijk en eeuwigdurend is.¹⁶ Het denkbare in de dingen en het gedachte in de ziel kunnen dus parallel zijn, omdat ze elk hetzelfde oerbeeld weerspiegelen.

Terzijde: het is niet helemaal duidelijk of de onsterfelijkheid en de eeuwigheid van dat ene blijvende aspect van het menselijk denken de door mensen ontvangen kern van het intellect als zodanig betreffen, zodat er iets van ons na dit ene leven blijft bestaan, en er misschien ook al eerder was, onsterfelijk en eeuwig, of dat Aristoteles hier eerder bedoelt dat de kracht, de invloed en de werkzaamheid van de uitwendige god, die door de menselijke ziel worden opgevangen ook als die ziel er niet meer is blijven voortbestaan, dan dus zonder ons, als een onpersoonlijke, onveranderlijke, voor iedereen in het algemeen en voor niemand in het bijzonder bedoelde werkzaamheid. Ik lees Aristoteles meestal als een verdediger van die tweede positie, volgens wie het blijvende denken gedurende het hele leven van de mens bij hem aanwezig is, en niet langer.¹⁷ *Einde terzijde.*

Terug naar het denkbare beeld van de god in de ziel, dat het reflexieve denken mogelijk maakt als de goddelijke kern van het denken zelf. Want met een trefzekere maar erg ongewone term beschrijft Aristoteles de aanwezigheid en de oorsprong van dit beeld in het menselijke intellect als een »denking« (waarbij aan het precieze Griekse woord νόησις rechtgedaan wordt met een bescheiden barbarisme). De mens raakt de god aan als een denking die het best mogelijke denkbare tot haar object heeft. Deze denking, vervolgt Aristoteles in de *Metafysica*, is dan dat wat de mens en zijn intellect aan goddelijks bezitten.¹⁸ Er is een denking, en dus ook iets dat altijd denkt.

Zijn woordkeuze stelt Aristoteles in staat tot die op het eerste gezicht verwarrende formulering die »de denking als denking van denking« typeert, in het hier erg kernachtige Grieks als νόησις νοήσεως νόησις.¹⁹ Aristoteles moet er plezier aan beleefd aan hebben het zo op te schrijven. Vermoedelijk een beetje kwaadaardig plezier. Het gaat hier niet, zoals wel gedacht, om een evocatie van het zalige autisme van de god die zichzelf aan het denken zou zijn, maar om een heel precieze omschrijving van het menselijke zelf-denken, dat vanuit de empirische confrontatie met de werkelijkheid doordringt in het paleis van het onveranderlijke denken.

Aristoteles plaagt nu en verzuimt vermoedelijk daarom zijn lezers te waarschuwen voor de kleine verschuiving van het subject van de denking die plaatsvindt binnen de formule van de denking die denking van denking is en binnen de beweging die deze formule beschrijft. De oorspronkelijke eerste denking, waarin de menselijke ziel contact maakt met de god, of omgekeerd, zodat in de ziel als een beeld van de god die ene, ongedeelde, al het denkbare omvattende denking ontstaat, wordt uitgevoerd niet als een tijdelijke act maar als een

constitutieve betrokkenheid door de ziel. Je kunt zeggen dat hier de ziel het door die »denking« geïmpliceerde denkende subject is, maar eventueel is het ook dat aspect van de ziel waarin die denking bestaat, namelijk het hoge, onveranderlijke aspect van het intellect. Hier is het de ziel die denkt of het intellect zelf.

Maar deze denking, dit beeld van de god, wordt vervolgens tot object gemaakt van een denken dat op zichzelf toeziet. Het heeft in de werkelijkheid iets herkend – water, een lijn, vlees – en op dat moment is de gedachte nog alleen impliciet aanwezig. Maar dan maakt het intellect zich los van de waarneming en de voorstelling, in de mate waarin dat mogelijk is, en zoekt het naar zijn eigen zuiver denkbare inhoud. Het ontvankelijke intellect ziet nu op de zuivere gedachte toe, beschouwt die, wendt zich daarheen en denkt haar.

Je kunt hier dus zeggen dat het intellect zichzelf denkt, dat wil zeggen dat een menselijke denking de menselijke denking denkt. Maar het is eigenlijk preciezer om te zeggen dat het menselijke intellect de denking in zichzelf denkt die goddelijk is. Het menselijke zelf-denken is het denken van het goddelijke intellect in de mens door het sterfelijke intellect in de mens. Goed dan, nog iets pregnanter (Aristoteles plaagt ook): zelf-denken is denken dat de god tot object heeft.

De lof van het zelf-denken

Terug naar de fundamentele claim die in die zo mooie allereerste zin van de *Metafysica* uitgedrukt werd. Mensen verlangen vanuit het diepste van hun natuur eigenlijk vooral naar weten. Vast en zeker steken er in de loop van het leven ook andere verlangens de kop op. We willen zo veel, maar toch staat al het niet-intellectuele begeren in het teken van het denken, al is het maar omdat het de voorwaarden voor het denken probeert te creëren, al is het maar omdat het voor het denken op de vlucht gaat. We kunnen pas werkelijk denken als we over vrije tijd beschikken, die vinden we pas als het vrede is, en om vrede te laten ontstaan voeren we oorlog.²⁰ We maken ruzie om te kunnen denken.

De alles bepalende liefde voor het denken verklaart Aristoteles aan de hand van dat wervende beeld van de god, het goddelijkste in ons, waarop we ons vanzelf en zonder verdere aansporing richten, volgens een verheven platoonse logica: we lijken niet anders te kunnen, we lijken het echtst te zijn als we ons in dat goddelijkste verankeren. Als we denken worden we wie we eigenlijk zijn en krijgt het menselijke zijn de beste vorm, namelijk die van een bepaalde goddelijkheid. Op deze paradox bouwt Aristoteles in het laatste hoofdstuk van de *Nicomachische ethiek* zijn protreptische pleidooi voor het beschouwelijke leven als de verkieslijkste vorm van mens-zijn, waarbij hij de waarschuwingen van de Griekse dichters tegen de menselijke overmoed uitdrukkelijk ontkent: mensen moeten niet het menselijke willen denken, stervelingen niet het sterfelijke, maar

ze moeten onsterfelijk proberen te worden door heel hun in het teken te stellen van dat allerbeste dat ze in zich hebben – natuurlijk, voor zover dat mogelijk is. Dat allerbeste in de mens is het goddelijke.

Dit antropologische inzicht, gebaseerd op een analyse van het denken, zet Aristoteles in retorisch opgezweepte pagina's kracht bij met een beroep op ervaring, in ieder geval zijn persoonlijke ervaring, die hij stellig extrapoleert naar alle mensen, misschien niet zonder recht. Om te beginnen is er de ervaring van het geluk. En dat bestaat niet in bezit, toeval, verwerving. Mensen worden alleen gelukkig als ze iets doen dat in overeenstemming met hun aanleg is, de beste aanleg die hun gegeven is, is die van het denken, en dus moeten ze denken om gelukkig te worden.²¹ Metafysici zouden bij uitstek gelukkig zijn.

En ten tweede is er het specifieke genot dat door het denken bereid wordt en dat niet alleen een gevolg is van het feit dat het denken lukt maar ook van de wonderbaarlijke eigenschappen van het goddelijke dat gedacht wordt: want dat is ook als object van het denken zuiver en onaantastbaar of niet-wankel.²² Zuiverheid, ontbloot van halve gedachten, opdringerige schijnargumenten en de verstrikkende ondergroei van woorden, is een bron van intellectueel genot, en dat geldt ook voor het feit dat we beseffen, of voelen, dat iets zo is en niet anders, en dat daar geen speld meer tussen te krijgen is. We beleven plezier aan de triomf van het denken dat zich losgewrikt heeft uit het dialogisch gedruis, of dat zonder aarzeling zijn eigen rechtstreekse weg gegaan is en het tumult van de grot in de verte heeft laten verklinken als de echo van zacht knisperende steenslag.

Genot, geluk en het besef dat we een goddelijke kern bezitten die door het denken en alleen door het denken bereikbaar is, spannen bij Aristoteles samen in een metafysisch-antropologisch betoog ten gunste van datgene wat in het Grieks in ieder geval sinds Plato een *ὁμοίωσις θεῷ* heet, een gelijk-wording aan god. Vanaf hetzelfde moment wordt aan dat optimistische, transcenderende perspectief als met een milde zweepknaal die dристheid en hoogmoed moet temmen toegevoegd: voor zover dat mogelijk is. Dat is ook het perspectief van Aristoteles, die vooral in de *Metafysica* verzucht dat wij alleen gedurende heel korte tijd kunnen zijn wat de god altijd is, en dat we daar niettemin al een groot genot aan beleven.²³

Maar de belofte van dit perspectief kan ook een misverstand wekken. Gelijk-wording aan god blijkt in de context van de westerse spiritualiteit vooral een progressief proces te zijn geworden, waarin het leven vaak in toenemende mate naar de god gemodelleerd wordt: mensen zouden steeds meer op de god moeten gaan lijken, door concentratie, ascese, onthouding en natuurlijk ook door te denken. Toenadering aan de god is niet zelden intellectueel van aard. Maar ondanks zijn woorden over het onsterfelijke gedrag waarvoor stervelingen niet mogen terug deinzen, gelooft Aristoteles niet in die leven-vervullende voorbereiding op wat uiteindelijk toch onmogelijk zal blijken. De onsterfelijke gedachten die wij moeten denken, voor ons geluk, zijn veeleer afzonderlijk, zodat

zijn oproep tot het onsterfelijke geen definitieve vlucht naar de god behelst, maar een aansporing is om telkens opnieuw aan te komen bij het goddelijke naar aanleiding van een bepaald verschijnsel en een bepaalde voorstelling. Goddelijk worden is keer op keer het kortstondige resultaat van het zelf-denken dat steunt op waarnemingen, voorstellingen en het impliciete weten, en dat de zuiver intellectuele inhoud daarvan probeert te overzien en zich daarbij voor even met het onveranderlijke denken van dat hoogste intellect in ons identificeert.

Het kan zijn dat herhaling en oefening, samen met de herinnering aan het genot (en een voorsmaak van nieuw genot), dat denken en die vereenzelviging makkelijker maken, als een filosofisch gebaar dat met vanzelfsprekendheid uitgevoerd kan worden. Maar dat bevrijdt de denkende mens nog niet van zijn menselijkheid, die hem aan het goddelijke nabij brengt, maar ook op afstand daarvan houdt. Er is de kortstondigheid van het denken, het denken is en blijft begrensd en eindig, zelfs als het in de omgeving van het goddelijke plaatsvindt, en Aristoteles spreekt vaak zijn ongeloof uit in de mogelijkheid zonder voorstellingen te denken; zuiver denken, zonder dat gedachten ingebed zijn in waarnemingsbeelden, lijkt voor het denken van de ziel in dit leven een onmogelijkheid.²⁴

Het hoogste dat we kunnen verwezenlijken, zegt de fenomenoloog die Aristoteles altijd is geweest, is een denkend leven dat voortdurend een oog op het goddelijke gericht houdt en ook in staat is er makkelijk toegang toe te zoeken, daarin dan het ondeelbare afgrenst, maar dat overigens bestaat in de verbale en conceptuele articulatie van dat ondeelbare in de voortdurende confrontatie met de werkelijkheid: we kunnen denken over de werkelijkheid.

Natuurlijk is het niet uit te sluiten – het is zelfs waarschijnlijk – dat het telkens opnieuw denken van het bijzondere ondeelbare dat een afgegrensd deel van het goddelijke in ons is, leidt tot een ruimer idee van dat ene ondeelbare dat aan die afgrenzing voorafgaat. Dat is mogelijk. Maar het is de vraag of Aristoteles dit als een gedachte zou beschouwen of liever als een voorstelling. Een gedachte is altijd concreet en eindig, en als herinnering aan het ooit gedachte en anticipatie van het eventueel denkbare bij dat ruimere vooruitzicht van het denkbare een rol spelen, zou ik zeggen dat het om een voorstelling moet gaan. Het laatste punt dat hij in de *Metafysica* in verband met het denken bespreekt is de vraag of dit goddelijke gedachte samengesteld is of niet, en de aarzelende, terughoudende manier waarop Aristoteles als tentatief antwoord de ondeelbaarheid oppert voelt niet geveinsd. Hij maakt duidelijk dat hij er niet zomaar toe kan doordringen. Dat het gedachte ongedeeld is, is wel te beredeneren, het is misschien af en toe in het denken voelbaar, maar het gedachte in zijn volheid glipt telkens weg en is niet bereid om – gegeven de aard van het menselijke denken – een kalm en blijvend object te zijn.

Groter dan het denken

Het is een elegante verklaring, we willen weten, allemaal, omdat we goddelijk willen worden, allemaal, vanuit onze natuur. Maar eigenlijk is ze ook net iets te elegant, en doet ze niet recht aan alle feiten. Aristoteles zegt het soms net iets anders dan in deze reconstructie, of misschien toch ook weer niet, want de sporen van zijn eigen confrontatie met het goddelijke zijn dubbelzinnig.

Maar de retoriek van deze reconstructie is te stellig geweest. Er is een god, er is een beeld van de god, of eigenlijk een dubbelbeeld, want het bestaat in de zijnden als de structuur daarvan, maar ook in de ziel als het in principe denkbare geheel van al die structuren: het beeld is denking geworden. Die denking is dus goddelijk en zij ligt rustig te wachten tot we haar denken en we daardoor ook goddelijk worden. Hiervan is Aristoteles overtuigd en het is ook wat hij bedoelt. Het is ook een consistent metafysisch-epistemisch model, dat wil zeggen voor wie met een god als beginsel van werkelijkheid en denken uit de voeten kunnen (en er is daarvoor wel iets te zeggen).

Maar het is te kalm, te beheerst, gefixeerd als een begrijpelijk en hanteerbaar model, dat niet alle aarzelingen van Aristoteles honoreert. Want ja, het intellect is van buiten afkomstig, het is ook het goddelijkste dat we bezitten, het is afzonderlijk van het lichaam en zelfs van de rest van de ziel, het is ook het enige onsterfelijke en eeuwige. Dat zegt Aristoteles allemaal. Maar hij relativeert deze metafysische openhartigheid ook bijna aldoor met modale nuanceringen als dat het »vermoedelijk« zo is, het »erop lijkt«, dat »het zo zou kunnen zijn« en dat dit »misschien« het geval is, of door zichzelf te hernemen: het intellect, dat is »de god«, of nee, het »goddelijke in ons«, of beter nog, het »goddelijkste in ons«. Het is vooral bij de ontologische grens tussen de ziel (mens, intellect) enerzijds en de ene, uitwendige god anderzijds dat Aristoteles zijn woorden tempert, met de dubbelzinnige retoriek die hem luid en stellig doet zeggen wat er aan de hand is en vervolgens voorzichtig, met kalmerende omhaal van woorden, nog eens herhaalt wat zoëven gezegd werd. Er wordt uiteindelijk geen woord van teruggenomen.

En toch zijn ook die aarzelingen niet geveinsd. Me dunkt dat ze een uitdrukking zijn van het feit dat Aristoteles beseft dat de structuur van dat goddelijke als het object van het denken en ook het verhaal van de denking als denking van denking mooi en filosofisch sterk is, maar toch niet volledig met zijn ervaring in overeenstemming is. De ervaring heeft een ongrijpbaar, overweldigend aspect dat in dit beheerste model niet meer herkenbaar is. Misschien (!) de meest verhelderende aanduiding van de topografie van deze twijfel is de bevroren passage in de *Metafysica* waarin Aristoteles het menselijk denkvermogen, want dat lijkt (!) het thema te zijn, nog eens met de god in verband brengt, maar nu als de »werkzaamheid« (ἐνέργεια) van die god.²⁵ Het is een raadselachtige tekst die vermoedelijk (!) het best wordt opgevat als een bekentenis dat Aristoteles oog in

oog met wat hij als het goddelijke in hem is gaan beschrijven, het goddelijke dat hij heeft gevangen en uitgelegd in de structurele termen van denken, afgrenzing, intellectueel moment, het gevoel (of wat is het precies?) heeft gehad dat hij niet zonder meer binnen dat goddelijke of tegenover dat goddelijke in zijn ziel blijft, maar eerder meegezogen wordt, uit zijn ziel, in die werkzaamheid van de god, die kracht waarmee de god de werkelijkheid beroert. Of dat hij daarin gezogen zou kunnen worden. Die theorie van het denken, waar en betrouwbaar als ze is, is dan een filosofische structuur die de kracht van de god temt door haar een duidelijke ontologische plaats toe te wijzen. De theorie lijkt hier de openheid voor de metafysische werkelijkheid zelf onder druk te zetten.

Als dit werkelijk de ervaring is die ten grondslag ligt aan die mooie theorie van menselijk denken als goddelijk denken, heeft ze in ieder geval twee consequenties. Om te beginnen blijkt het denken minder beheerst, en ook minder eindig dan het er in het keurige epistemologische verslag vanaf kwam. Denken is nog steeds een proces dat over de omweg van de empirie van binnen naar binnen verloopt, en in eerste instantie de gedaante van die afgrenzing in de denkbare volheid aanneemt. Maar als de denker zich in de werkzaamheid van de god gezogen voelt, van de god die het voorbeeld van alle zijnden in zich herbergt, dan ligt het voor de hand dat het denken daarbij niet in een gecontroleerd staccato van de ene verkozen gedachte naar de andere voortbeweegt, alles op het ritme van een machtig subject dat alles overziet en in staat is alles te benoemen. Je zou verwachten dat de dichtheid van de goddelijke werkzaamheid, waarin alles tezamen bestaat, als een van gedachten – al afgebakende maar ook nog vormeloos mogelijk – overvolle macht ervaren wordt. Je denkt meer dan je kunt denken. Die ervaring wordt ook weerspiegeld bij Aristoteles, die ervan doordrongen is, dat je dat wat je feitelijk denkt niet tot één heldere gedachte kunt reduceren en niet in één woord kunt uitdrukken. Denken is een beweging rond de kern van het zijnde en vlecht verhoudingen, oneindig veel verhoudingen, met andere denkbare zijnden.

De tweede consequentie verdrijft de nuchterheid uit het antwoord op die oorspronkelijke vraag, namelijk waarom we allemaal van nature zouden willen weten. Dat verlangen blijft een uitgangspunt voor Aristoteles, en zijn antwoord verandert niet, in ieder geval niet gemeten aan zijn woordgebruik. We verlangen te weten omdat denken goddelijk is en we een magneet in onze ziel dragen, van buiten afkomstig, die ons daar weerloos toe prikkelt, tot denken en tot goddelijkheid. Maar die verlangde goddelijkheid bestaat, als we Aristoteles precies lezen – en heel goed letten op woorden die hier en daar te voorschijn komen vanachter zijn analytische stroom van onderscheidingen en redeneringen – dus niet in een beheerst overzicht vanuit een stabiele positie, maar eerder in het meegenomen dreigen te worden, in het zien naar het zuigende, in de aarzeling over de overgave, in het weer opzien, en in het blijven. Misschien mag je zeggen dat het verlangen om te weten de deftige filosofische camouflage is voor het verlangen

naar een ervaring van de grens, een grens die uitzicht biedt op een god. Of waarop?

Het is niet hun vergissing dat sommige vroege mystici, zoals Dionysius de Areopagiet, zich eerder dan op Plato, op de leer van het denken van Aristoteles gebaseerd hebben. Maar daarover moet het bij een andere gelegenheid gaan.

Noten:

1 *Metafysica* I.1 980a21.

2 »Of het hier nu om het denken gaat of om iets anders, dat van nature gezag lijkt te hebben en in ons heerst en inzicht heeft in wat mooi en goddelijk is, en of het nu iets goddelijks is of eerder tot het goddelijkste in ons behoort, de werkzaamheid ervan in overeenstemming met zijn eigen aanleg moet het volmaakte geluk zijn.« (*Nicomachische ethiek* X.7 1177a14 vv) Dat het bij dit beginsel van denken en beweging in de ziel om de god zelf zou kunnen gaan, overweegt Aristoteles in een vroegere, vervangen versie van deze tekst: »Zoals in het geheel van de werkelijkheid is ook in de ziel de god de oorzaak van beweging: want alles wordt in beweging gebracht door het goddelijke in ons.« (*Eudemische ethiek* VIII.2 1248a26 vv).

3 Zie *Nicomachische ethiek* X.7 1177b30-1178a8.

4 De belangrijkste lange fragmenten over het denken zijn te vinden in *Over de ziel* III.4-7, *Metafysica* XII.7&9, *Nicomachische ethiek* X.7-8 en *Tweede analytica* (*Analytica posteriora*) II.19.

5 Zie *Over de ziel* III.6 430b6-20.

6 *Over de ziel* III.4 429a10-11.

7 Voor de verschillende vormen van »beschouwelijke« kennis, zie *Metafysica* VI.1 1025b18-1026a32; voor »beschouwing« als zelf-denken, zie *Metafysica* XII.7 1072b22-24.

8 Zo beschrijft Aristoteles het denken in het slothoofdstukje van de *Tweede analytica* (II.19) en in iets algemenere termen in de inleidende bladzijden van de *Metafysica* I.1.

9 Zie bijvoorbeeld *Over de ziel* III.4 429a18-20; 429a29-31 429b21-25 enzovoort.

10 *Over de ziel* III.4 430a28-29.

11 *Over de ziel* III.5 430a17-22.

12 Ibid. 430a24-25.

13 *Tweede analytica* II.19 100a13-100b5.

14 God veroorzaakt als object van verlangen (de zijnden) en als object van denken (het intellect): *Metafysica* XII.7 1072a26-1072b13; dat god zowel binnen als buiten de ziel (intellect) het beginsel is dat beweging veroorzaakt, zegt Aristoteles ook in de *Eudemische ethiek*, zie boven, noot 2.

15 Zo kan *Metafysica* XII.7 1072b18-23 geïnterpreteerd worden.

16 Daarvoor dat het intellect vanbuiten afkomstig en goddelijk is, zie *Over de verwekking van dieren* II.3 736b27-29; voor de onsterfelijkheid en eeuwigheid, zie *Over de ziel* III.5 430a22-23.

17 *Metafysica* XII.9 1075a7-10; de uitdrukking is dubbelzinnig, want hoewel »gedurende het hele leven (van de mens)« bij Aristoteles de gebruikelijke betekenis van is, kan de uitdrukking τὸν ἅπαντα αἰῶνα eventueel ook als »gedurende de hele eeuwigheid« vertaald worden.

18 *Metafysica* XII.7 1072b22-23.

19 *Metafysica* XII.9 1074b33-35.

- 20 *Nicomachische ethiek* X.7 1177b5-6.
 21 *Nicomachische ethiek* X.7 1177a12-18.
 22 *Ibid.* 1177a25-27.
 23 *Metafysica* XII.7 1072b24-26.
 24 Zie *Over de ziel* III.7 431b18-20; III.8 432a2-6.
 25 *Metafysica* XII.7 1072b26-30.

IMPLICIETE INTUÏTIE EN DE VOORLOPIGHEID VAN DE METAFYSICA

Rudi te Velde

Alleen een kleine kring van ingewijden zullen de term ‘impliciëte intuïtie’ nog herkennen en associëren met de naam van De Petter (1905-1971), in de jaren rond de Tweede Wereldoorlog hoogleraar filosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven, Dominicaan, Thomist en één van de oprichters (in 1939) van het Tijdschrift voor Filosofie. De Petter heeft binnen het Nederlandse neothomisme naam gemaakt met de verdediging van een, voorbij het abstracte begrip, intuïtief kenmoment, als bezielende grondslag van het menselijk kennen. De notie van impliciete intuïtie heeft sporen nagelaten in het werk van Nederlandse thomisten en thomistisch geïnspireerde denkers als Schillebeeckx, Peters, Barendse en Berger. Het heeft in het (Nederlandse) neothomisme gefunctioneerd als een correctief op de conceptualistische inslag die het thomistische denken vanouds kenmerkte door een centraal motief van de eigentijdse fenomenologische filosofie op te nemen: fundering van alle kennis in een aanschouwelijk contact met het onmiddellijk gegeven.

De Petter en zijn impliciete intuïtie vormen een eerste stap van een traject dat ik in dit artikel wil volgen rondom het thema van de ‘voorlopigheid’ van de metafysica. Van De Petter gaan we naar Barendse, Dominicaan en hoogleraar thomistische wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam, die in zijn werk een originele draai heeft gegeven aan de impliciete intuïtie; van Barendse gaan we vervolgens naar Thomas zelf, althans naar Barendse’s uitleg van een gebeurtenis kort voor Thomas’ dood waarbij hij, volgens zijn biograaf, de befaamde woorden uitgesproken schijnt te hebben dat ‘alles wat hij geschreven had hem toescheen als stro’. Barendse leest in deze woorden een aanwijzing van een zekere principiële voorlopigheid van het begripsmatige en constructieve denken van de metafysica. Van Thomas gaan we dan verder naar Plato, naar een passage uit diens Zevende Brief, waar het ook gaat om een intuïtief contact met de werkelijkheid dat het ‘werk’ van de filosofie principieel relativeert maar tegelijk ook door dat zelfde