

Opkomst, ondergang en terugkeer van de parallelleitussen denken en zijn

Emanuel Rutten

VU Amsterdam

De middeleeuwse scholastieke wijsbegeerte van filosofen als Anselmus, Thomas en Scotus werd gedomineerd door het principe dat ons denken en het zijn hecht op elkaar betrokken zijn. Dit postulaat van een onverbrekelijke parallelleitussen de orde van het denken en de orde van het zijn gaat terug op de presocraat Parmenides en is met name door het werk van Plato, Aristoteles en de neoplatonisten stevig verankerd in de hoofdstroom van de Griekse wijsbegeerte en middeleeuwse scholastieke metafysica. Ondanks het in de tweede helft van de middeleeuwen opkomende nominalisme van vooral Ockham en Van Compiègne hield het postulaat in de late middeleeuwen stand en liet het zich ook gelden in de periode daarna. Zo gaat ook de grondlegger van de moderne wijsbegeerte en de invloedrijkste filosoof van de Nieuwe Tijd, de rationalist Descartes, uit van een intiem verbond tussen denken en zijn.

De these van de parallelleitussen denken en zijn is nauw verwant aan de these van de betrouwbaarheid van onze *a priori* intuïties. De eerste stelt dat de *structuur* van ons autonome denken en de tweede dat de *inhoud* van dit denken ons inzicht geeft in de natuur en het wezen van het zijn. In dit artikel volg ik het spoor van het parallellepostulaat vanaf Parmenides tot Descartes en laat ik zien hoe het een cruciale rol speelt in het hoogtepunt van de vroege middeleeuwse metafysica: het ontologisch Godsargument van de neoplatonist Anselmus. Het sinds Kant loslaten van de these van de gelijkvormigheid van de orde van het zijn en de orde van het denken heeft geleid tot de teloorgang van de klassieke metafysica. Niet langer gaf ons denken ons toegang tot de aard en de structuur van het zijn. Zowel het laatmoderne- als postmoderne denken verwierp beide rationalistische thesen en verbrak zo het door Parmenides ingestelde ruim tweeduizend jaar oude verbond tussen ons denken en het zijn.

We kunnen ons afvragen waarom men sceptisch werd tegenover onvervreemdbare *a priori* intuïties en het postuleren van een parallelleitussen denken en zijn. Er lijkt hier sprake te zijn van meer dan het eenvoudigweg wijzen op de feilbaarheid van metafysische inzichten, iets wat iedere metafysicus erkent en wat in zichzelf nog geen probleem vormt voor de metafysica. Het bezwaar lijkt vooral een gevolg van een culturele ontwikkeling binnen het laatmoderne en postmoderne denken zelf. Men verloor de intuïtie dat in ons autonome verstandsgebruik, in ons denken over de werkelijkheid, zich iets waarachtigs kan aandienen, dat de zuivere rede en wereld intrinsiek op elkaar betrokken kunnen zijn. En juist dat is een

gemis. Maar het is een gemis dat kan worden overwonnen. In het slot van dit artikel laat ik zien dat het verbond tussen denken en zijn, en daarmee de metafysica, herleeft in mijn wereld-voor-ons kennisleer.

Parmenides inaugureert in zijn leerdicht het leerstuk van de gelijkvormigheid van denken en zijn. Denken en zijn is één en hetzelfde, aldus Parmenides. Het zijn *is* en het niet-zijn is *niet*. Zo is de weg van de *logos*. Het is dwaas om te zeggen dat het niet-zijnde is en evenzo is het een dwaling om te beweren dat het zijnde niet is. Hierop stoelt hij zijn gehele zijsleer. Wij kunnen volgens Parmenides alleen helder denken aan, en dus ook spreken over, dat wat *is*. Het niet-zijn of het niet-zijnde *is niet* en kan niet gedacht worden. Al het denkbare behoort tot het zijn. Volgens Parmenides kan dus niet helder gedacht worden aan *wat niet is*. En wat niet helder gedacht kan worden bestaat niet. Want al het zijnde is helder denkbaar.

Het is Plato die het *dictum* van de parallelleitie tussen denken en zijn van Parmenides overneemt. Plato leert dat *alleen* het waarlijk zijn van het door hem geponeerde rijk van de transcendentie onveranderlijke Ideeën toegankelijk is voor het intellect en tevens *geheel* toegankelijk is. Meer precies stelt hij dat met iedere heldere gedachte een Idee (*eidos*) in het Ideeënrijk en dus een abstract zijnde correspondeert. Zijn hele wijsgerige leven heeft Plato het *dictum* van zijn leermeester verdedigd. Zo geeft hij in zijn dialoog *De Sofist* aan hoe ware ontkenningen helder te denken zonder het parallellepostulaat te schenden. Op deze wijze voorkomt hij dat ware ontkenningen het verbond tussen denken en zijn bedreigen.

Ook Aristoteles leert in het eerste hoofdstuk van *De Interpretatione* een strikte parallelleitie tussen denken en zijn. Er is een natuurlijke correspondentie tussen het kenbare en al wat *is*. Onze heldere denkinhouden reflecteren de werkelijkheid. De categorieën van ons denken zijn gelijksoortig aan de categorieën van het zijn. Wanneer wij bijvoorbeeld aan het begrip ‘mens’ denken, dan komt dit overeen met de vorm of essentie ‘mens’ die *in* elk concreet individueel exemplaar van de soort mens aanwezig is. En omdat de materie volstrekt onbepaald en passief is, constitueert de vorm van elk exemplaar het zijn ervan. De metafysica van Aristoteles wordt daarom terecht een vormenmetafysica genoemd. Zo stelt Aristoteles in het vijfde boek van zijn *Metaphysica* dat de vorm als grens van de kennis van het ding tegelijkertijd ook de grens is van het ding. De zijs- en de kenorde zijn bij Aristoteles dus nauw verwant. Beide orden zijn gelijkvormig omdat volgens hem het denken uiteindelijk niets meer of minder is dan een afspiegeling, oftewel een afbeelding, van de werkelijkheid.

Het zevende boek van de *Metaphysica* bevat eveneens passages die er duidelijk op wijzen dat Aristoteles uitgaat van een hechte structuurovereenkomst tussen denken en zijn. Zo stelt hij dat definities de essenties van de dingen omschrijven. De definitie verhoudt zich tot het ding

zoals de delen van de definitie zich verhouden tot de delen van het ding. En iedere definitie moet een eenheid zijn omdat de vorm waarmee de definitie correspondeert een eenheid is. Een definitie is niets meer dan een representatie van een denkinhoud. De uitspraken van Aristoteles over definities wijzen dus eveneens op een parallelle tussen denken en zijn. De opvatting dat de structuur van ons denken overeenkomt met de zijnsstructuur van de werkelijkheid ligt eveneens ten grondslag aan de categorieënleer van Aristoteles. De categoriale zegswijzen reflecteren immers de verschillende zijnswijzen. Zo stelt Aristoteles dat we op evenveel manieren van *zijn* spreken als de categoriale vormen zijn aanduiden.

We kunnen al met al concluderen dat bij Aristoteles het denken en het zijn dezelfde structuur bezitten. Ze zijn gelijkvormig. Vanwege de strikte parallelle tussen denken en zijn betreft het object van de logica volgens Aristoteles zowel ons denken als de algemene zijnsstructuur van de wereld. Zo kan een wetenschappelijk bewijs alleen correct zijn wanneer de hierin gehanteerde redeneerregels zijn gefundeerd op logische principes die ontleend zijn aan de fundamentele zijnsstructuur van de wereld. Aristoteles gaat dan ook uit van een hechte eenheid van logica en ontologie. Beide zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Logica is bij Aristoteles naast argumentatieleer ook altijd zijnsleer. De logische wetten zijn uitdrukkingen van de algemene zijnsstructuur van de werkelijkheid. Het zijn beschrijvingen van de meest algemene zijnskenmerken van de wereld. Zo worden ze aan het zijn ontleend.

Aristoteles zit dus eveneens op het spoor van Parmenides. De wereld is restloos intelligibel. Wat niet helder gedacht kan worden bestaat niet. En alles wat helder gedacht kan worden bestaat. Maar hoe? Volgens Aristoteles bestaat al het bestaande *potentieel* of *actueel*. Iets bestaat potentieel als het als ongerealiseerde vorm of essentie bestaat. Bij Aristoteles hebben de vormen of essenties namelijk twee bestaanwijzen. Een vorm kan *potentieel* bestaan en vervolgens overgaan in een toestand van gerealiseerd of *actueel* bestaan. Dit gebeurt bij wezensveranderingen oftewel in processen van ontstaan en vergaan. Bij een ontstaansproces gaat de vorm van een potentiële toestand over in een actuele toestand door zich met materie te verbinden en zich zo in de materie te realiseren. Wat potentieel bestaat, bestaat niet actueel en omgekeerd. Uitgaande van de vormenmetafysica van Aristoteles komt zeggen dat mensen potentieel bestaan dus neer op zeggen dat de vorm ‘mens’ potentieel en niet actueel bestaat. De vraag is dan ook niet of iets wat helder gedacht kan worden, bestaat. Want natuurlijk bestaat het op grond van het dictum van Parmenides. Het zijn is immers gelijkvormig aan het denken. De vraag is of het *actueel* dan wel *potentieel* bestaat. Zo bestonden mensen ooit potentieel omdat de vorm ‘mens’ nog niet geactualiseerd was en bestaan mensen inmiddels actueel als in materie gerealiseerde vormen. Net zoals bij Plato bestond dus ook volgens Aristoteles de vorm ‘mens’ al voordat er allerlei mensen op aarde rondliepen. Het verschil met Plato is echter dat de vorm ‘mens’ toen nog slechts potentieel en

dus niet al actueel bestond. Bij Plato bestond de vorm 'mens' daarentegen wel reeds actueel, namelijk als actueel bestaand abstract object in het transcendentie Ideeënrijk. Volgens Plato bestaan alle vormen actueel als transcendentie abstracte objecten. Hij erkent geen potentiële vormen. Het onderscheid tussen potentieel en actueel bestaan is dan ook typisch aristotelisch. Vanuit de door Aristoteles geïntroduceerde begrippen van 'actualiteit' en 'potentialiteit' moeten we zeggen dat de platoonse vormen in het Ideeënrijk actueel en niet potentieel bestaan. Plato zelf zou zijn vormen echter gewoon "het waarlijk zijn" noemen. Genoemd onderscheid tussen actueel en potentieel bestaan is hem vreemd. Aristoteles heeft daarentegen potentiële vormen nodig. Indien Aristoteles geen potentieel bestaande vormen zou accepteren, kan hij niet langer volhouden dat er een immanente normerende orde is die de natuur begrenst. Hij zou dan feitelijk een cartesiaan zijn. Want wat in de natuur zorgt er dan nog voor dat er bijvoorbeeld wel mensen, maar geen, zeg eenhoorns, kunnen ontstaan? Zonder potentiële vormen zou de natuur nergens aan gehouden zijn. Aristoteles accepteert immers geen normerende en zo de natuur begrenzende transcendentie vormen of Ideeën zoals Plato. Aristoteles heeft die potentieel bestaande vormen dus nodig voor het gronden van zijn immanente begrenzende natuurorde. Potentieel bestaan is verder een *sui generis* categorie en bovendien niet nader analyseerbaar. Het is goed te benadrukken dat het domein van het potentieel bestaan haaks staat op het domein van het actuele bestaan. Het actuele *zijnsdomein* omvat actueel bestaande gedachten aan actuele of potentiële objecten, actueel bestaande immanente materiële objecten en actueel bestaande transcendentie abstracte (en goddelijke) objecten. Zoals gezegd moet Aristoteles dus wel erkennen dat het concept 'mens', in de tijd dat er op aarde nog geen mensen rondliepen, als potentiële vorm bestond, omdat de natuur anders op geen enkele wijze meer gehouden is aan een haar begrenzende orde. Pas Descartes zou gaan beweren dat er geen normerende orde van essenties of vormen aan de werkelijkheid ten grondslag ligt. Aristoteles is ook hierin dus, evenals Plato, een erfgenaam van Parmenides. En hetzelfde geldt voor het neoplatonisme na hem zoals we nu zullen zien.

Dat het parallelpostulaat ook in het neoplatonisme een grote rol speelt kan verduidelijkt worden door een bespreking van het vroegmiddeleeuwse ontologisch Godsargument van de neoplatonist Anselmus. Een ontologisch Godsargument is een argument voor het bestaan van God dat vertrekt vanuit ons zuivere denken zonder een beroep te doen op zintuiglijke ervaring. Het startpunt is een bepaalde definitie van God, zoals 'datgene waarboven niets groter gedacht kan worden' of 'maximaal perfect wezen'. Vervolgens wordt alleen door het volgen van een aantal logische denkstappen aangetoond dat God bestaat. Er wordt dus een sprong gemaakt van ons zuivere denken naar kennis over de werkelijkheid daarbuiten. Deze sprong is legitiem, uitgaande van de intuïtie dat we louter vanuit ons autonome denken tot inzicht kunnen komen in de aard van het zijn. En deze eeuwenoude intuïtie gaat terug op

Parmenides. Uitgaande van Parmenides' parallellelie tussen denken en zijn ontwikkelt Anselmus in de vroege middeleeuwen het eerste bekende ontologisch Godsargument uit de geschiedenis.

Anselmus begint zijn argument met een definitie van het begrip God. Het begrip God wordt gedefinieerd als datgene waarboven niets groter gedacht kan worden. Dit begrip, meent Anselmus, kan door ieder mens op heldere wijze worden begrepen. En wat door ons helder kan worden gedacht, bestaat volgens Anselmus ook, namelijk als vorm in het verstand (in de geest) of als concreet gerealiseerde vorm in werkelijkheid (buiten de geest). Zijn bewering dat alles wat helder wordt begrepen daadwerkelijk bestaat, namelijk als vorm in of buiten de geest, is een direct gevolg van zijn neoplatonisme. Het neoplatonisme stelt allereerst dat iets helder denkbaar is dan, en slechts dan, als er een transcendent vorm mee correspondeert. Dit is het platonisme van het neoplatonisme en hier doet gelijk al het postulaat van de parallellelie tussen denken en zijn zich gelden. Deze vorm is dan aanwezig in onze geest zodra wij eraan denken en bovendien concreet buiten de geest gerealiseerd voor alles wat buiten de geest bestaat. Dit laatste is het aristotelisme van het neoplatonisme. En dat wij iets helder denken zodra de ermee corresponderende vorm zich in onze geest realiseert, zouden we tenslotte het neoplatonisme van het neoplatonisme kunnen noemen. Om vervolgens aan te tonen dat God *in werkelijkheid* bestaat, nodigt Anselmus ons uit om voor *reductio ad absurdum* aan te nemen dat God in het verstand bestaat. In dat geval kan er aan iets gedacht worden dat metafysisch groter is dan God, namelijk aan iets dat dezelfde kwaliteiten heeft als God maar bovendien in werkelijkheid bestaat. Dit is echter onmogelijk. Precies omdat de vorm in het verstand dezelfde is als de vorm van God wanneer God in werkelijkheid bestaat, volgt dat ook God in het verstand per definitie datgene is waarboven niets groter gedacht kan worden. Onze aanname dat God in het verstand bestaat moet dus verworpen worden. Maar dan volgt de conclusie die Anselmus wilde afleiden, namelijk dat God in werkelijkheid bestaat. Voor de neoplatonist Anselmus is de vraag dus niet of God bestaat. Want natuurlijk bestaat God. Op grond van het parallellepostulaat van Parmenides is de denkorde immers gelijkvormig aan de zijnsorde. De werkelijke vraag voor Anselmus is dan ook de vraag of God in het verstand of in werkelijkheid bestaat. En zijn ontologisch Godsargument leidt tot de neoplaatons dwingende conclusie dat God niet in het verstand maar in werkelijkheid bestaat.

Wat gebeurt er taalkundig precies in zijn argument? Anselmus vertrekt vanuit een specifiek neoplaatonske opvatting over hoe de woorden van de taal, zoals het woord 'God', verwijzen. Anselmus gaat ervan uit dat het woord 'God' verwijst naar een vorm in de geest indien er in werkelijkheid niets bestaat waarboven niets groter gedacht kan worden. In het andere geval, dus als er wél iets in werkelijkheid bestaat waarboven niets groter denkbaar is, verwijst het woord 'God' naar datgene in werkelijkheid waarboven niets groter gedacht kan worden.

Vergelijk dit bijvoorbeeld met het woord ‘Plato’. Precies omdat de man die ooit met ‘Plato’ werd aangesproken er niet (meer) is, verwijst het woord ‘Plato’ slechts naar de vorm in ons verstand van een filosoof die *Politeia* schreef en leerling was van Socrates. Een woord als ‘Eiffeltoren’ verwijst daarentegen naar een grote ijzeren toren midden in de stad Parijs. Mocht die toren ooit verdwijnen, dan zal genoemd woord niet ophouden met te verwijzen. Het gaat dan immers verwijzen naar de vorm van die toren in de geest. Woorden verwijzen zo dus altijd, ook wanneer het desbetreffende object niet (meer) bestaat in werkelijkheid. Voor moderne filosofen is dit neoplatonisme van Anselmus onacceptabel. Met de uitspraak “God bestaat niet” wordt modern bedoeld dat het Godsbegrip een lege omvang heeft. Er wordt niet gezegd dat God in het verstand bestaat. Volgens de modernen zijn er geen vormen. Als God niet bestaat, dan verwijst modern gezien het woord ‘God’ enkel naar *het begrip van* iets waarboven niets groter gedacht kan worden. Het woord ‘God’ verwijst dan niet naar iets waarboven niets groter gedacht kan worden. We kunnen dan dus niet zeggen dat God datgene is waarboven niets groter gedacht kan worden omdat ‘God’ slechts verwijst naar het begrip van iets waarvoor dat geldt. En van *dat begrip* mogen we niet zeggen dat er niets groter denkbaar is. Want we kunnen uiteraard iets denken dat groter is dan *dat begrip*, namelijk iets in werkelijkheid met dezelfde kwaliteiten als die door het begrip geïmpliceerd worden. Dus ja, we kunnen in dit geval iets denken waarvoor geldt dat het groter is dan God, maar precies omdat ‘God’ slechts naar *een begrip* in de geest verwijst en van dit begrip niet gezegd wordt dat er niets groter denkbaar is, levert dit geen tegenspraak op met de definitie van God als datgene waarboven niets groter denkbaar is. Een definitie is immers niet van toepassing op *het begrip van* iets wat eraan voldoet. Zo kan het begrip van een brood niet gegeten worden en kunnen we het begrip van water niet drinken. Inderdaad. De definitie van Eiffeltoren houdt al rekening met het feit dat *het begrip van* die toren niet van ijzer is. Evenzo houdt de definitie van Plato er rekening mee dat *het begrip van* de filosoof die les kreeg van Socrates en *Politeia* schreef geen les kreeg van Socrates en evenmin de *Politeia* schreef. Het argument van Anselmus strandt modern gezien dus. Het loopt vast om een heel specifieke reden, namelijk dat begrippen in de geest niet dezelfde eigenschappen hebben als de objecten buiten de geest die onder deze begrippen vallen. Maar zo begrijpt Anselmus zijn eigen argument niet. Zijn argument slaagt omdat het begrepen moet worden vanuit zijn neoplatonisme. Het neoplatonisme neemt immers aan dat het begrip van een ding in de geest een wezensvorm is en als wezensvorm in feite dat ding is met als enige uitzondering dat het niet concreet buiten de geest in werkelijkheid gerealiseerd is. Zo is volgens het neoplatonisme het enige verschil tussen de boom in mijn geest en de boom in mijn tuin dat de laatste met de materie verbonden is en de eerste niet. Voor de rest hebben beiden – de immateriële boom in mijn geest en de materiële boom daarbuiten – identieke eigenschappen. Vanuit dit neoplatonisme is Anselmus’ argument wel degelijk succesvol.

Het neoplatonisme is echter gestoeld op gronden die voor de modernen onacceptabel zijn, zoals dat er transcendentie vormen zijn, materiële dingen een samenstelling zijn van vorm en materie, en wij kennis van de dingen opdoen door de vorm van het ding ook in onze geest te realiseren. Het klinkt misschien vreemd om een neoplatonist te horen beweren dat de vorm in de Eiffeltoren in niets verschilt van de vorm ervan in onze geest, anders dan dat de vorm van de Eiffeltoren in materie gerealiseerd is. Want wie zou willen beweren dat de vorm in onze geest net zoals de Eiffeltoren van ijzer is? Een neoplatonist zal echter opmerken dat de met de vorm van de Eiffeltoren corresponderende vorm in onze geest wel degelijk ook van ijzer is, maar omdat de vorm in onze geest in tegenstelling tot die van de Eiffeltoren niet in de materie gerealiseerd is, manifesteert deze eigenschap zich heel anders dan het van ijzer zijn van die toren in Parijs. Niettemin blijft het neoplatonisme ons modernen vreemd.

De conclusie van Anselmus luidt dat God, begrepen als datgene waarboven niets groter gedacht kan worden, *in werkelijkheid* bestaat. Het woord ‘datgene’ suggereert dat God uniek is. Maar is dat ook zo? Dat we helder aan God kunnen denken betekent op zichzelf genomen nog niet dat God uniek is. Zo kunnen we ook helder aan een rationeel dier denken, maar hieruit volgt niet dat er maar één rationeel dier is. Toch is iets waarboven niets groter denkbaar is wel degelijk uniek. Stel namelijk voor *reductio ad absurdum* dat er twee verschillende zijnden zijn die beschreven kunnen worden als iets waarboven niets groter denkbaar is. Beide zijnden zijn op grond van die bepaling dan *denkbaar*. Als nu de ene groter is dan de andere, dan is de minst grote niet iets waarboven niets groter *denkbaar* is, en krijgen we een tegenspraak. Beide zijnden moeten dus even groot zijn. Maar precies omdat beide zijnden *denkbaar* zijn, is ook het geheel van beide zijnden denkbaar, zodat er dus wel iets denkbaars is dat groter is dan elk van beide, en we opnieuw een tegenspraak krijgen. De God waarop Anselmus logisch denkend uitkomt is dus inderdaad uniek. En omdat God als het unieke zijnde waarboven niets groter gedacht kan worden zelf denkbaar is, volgt dat God, Anselmiaans beschouwd, eveneens aangeduid kan worden als *het grootst denkbare*.

We hebben gezien dat het ontologisch Godsargument van Anselmus geaccepteerd kan worden wanneer wij uitgaan van een neoplatonisch denken dat mede gegrond is in het op Parmenides teruggaande intieme verbond tussen denken en zijn. Hoewel de neoplatonisten naast Plato ook cruciale thesen van Aristoteles overnamen, is het de vraag in hoeverre het argument van Anselmus ook voor Aristoteles acceptabel geweest zou zijn. Zowel Aristoteles als Plato gaan uit van een parallelleitie tussen denken en zijn. Alles wat helder, duidelijk en welonderscheiden gedacht kan worden, en dus in de taal aangeduid kan worden met een heldere en consistente definitie, moet een zijnscorrelaat in de werkelijkheid buiten het denken hebben. Het moet, anders gezegd, buiten ons denken bestaan. Volgens Plato is een

dergelijk correlaat alleen te vinden in een transcendent rijk van eeuwige, onveranderlijke, abstracte vormen. Deze vormen betreffen het waarlijk zijnde. De concrete dingen in de ons omringende veranderlijke wereld zijn volgens hem slechts schijn en kunnen daarom nooit optreden als zijnskorrelaat om de parallelie tussen denken en zijn veilig te stellen. Zo heeft de gedachte aan een eenhoorn bij Plato een tijdloze onveranderlijke transcendent vorm als zijnskorrelaat. Er bevindt zich in het eeuwige Ideeënrijk een op zichzelf bestaande abstracte vorm ‘eenhoorn’ en het is precies dit daadwerkelijk bestaande zijnde waarmee onze gedachte aan een eenhoorn correspondeert. Zo waarborgt Plato de parallelie tussen denken en zijn. Wij kunnen zo dus helder en consistent aan een eenhoorn denken zelfs indien het concreet bestaan van eenhoorns in feite metafysisch volstrekt onmogelijk is. Aristoteles verwerpt echter Plato’s transcendent rijk van abstracte vormen. Uitgaande van het ook door Aristoteles omarmde parallelpostulaat kan daarom door ons niet eens helder aan een eenhoorn gedacht worden indien het bestaan ervan metafysisch onmogelijk is. Want er is dan geen actuele of zelfs maar potentiële vorm waarmee onze gedachte kan corresponderen.

Neoplatonisten zitten op het spoor van Plato. Deze positie schept ruimte. Het transcendent vormenrijk garandeert namelijk dat er altijd wel een of andere abstracte vorm bestaat die met onze gedachten correspondeert, zodat de parallelie tussen denken en zijn zelden in gevaar komt. Iets wat na enige reflectie helder en consistent denkbaar lijkt, is dat dan meestal ook wel. Zo hoeven we ons bijvoorbeeld geen zorgen te maken of we helder en consistent aan een eenhoorn kunnen denken. Het transcendent abstracte rijk van de vormen zorgt ervoor dat we helder over eenhoorns kunnen spreken, zelfs indien er geen concrete eenhoorn of potentiële concreet actualiseerbare vorm ‘eenhoorn’ bestaat.

Genoemde ruimte voor het denken is gegeven het *dictum* van een hechte parallelie tussen denken en zijn niet onbelangrijk. Bij Aristoteles betekent het namelijk nogal wat om te stellen dat iets helder en consistent denkbaar is. Zonder genoemd abstract vormenrijk reikt vanwege het verbond tussen denken en zijn ons denken nooit voorbij dat wat concreet bestaat of concreet realiseerbaar is. Dit dwingt ons tot voorzichtigheid omdat het in veel gevallen nog maar de vraag is of van een dergelijk bestaan sprake is. Deze onzekerheid doet zich bij de neoplatonisten dus niet voor. Wij kunnen volgens hen over allerlei helder definieerbare zaken spreken zonder ons voortdurend zorgen te maken over de vraag of deze zaken daadwerkelijk concreet of potentieel bestaan. Het platonse vormenrijk garandeert dat er altijd wel een abstracte vorm als zijnskorrelaat voor de gedachte in kwestie optreedt.

We zagen dat de neoplatonisten nog een stap verder gaan. Wanneer wij helder en coherent aan iets denken, zoals aan een eenhoorn of aan de Eiffeltoren, dan wordt in onze immanente geest de transcendent vorm ‘Eenhoorn’ of ‘Eiffeltoren’ daadwerkelijk gerealiseerd. Bij Aristoteles is hiervan geen sprake. Wanneer wij helder en consistent aan iets denken, dan

denken wij aan de vorm. Maar ons denken *aan* een bepaalde vorm impliceert bij Aristoteles nog niet dat deze vorm ook daadwerkelijk *in* ons denken gerealiseerd wordt. Neoplatonisten menen dat dit wel het geval is en zelfs het geval *moet zijn*, omdat volgens hen alleen zo kan worden verklaard hoe wij überhaupt helder en consistent aan iets kunnen denken. Wij kunnen dit omdat ons denken *gelijkvormig* wordt aan die vorm en zo de desbetreffende vorm actualiseert in onze geest. De vorm zelf bestaat dan daadwerkelijk *in* ons denken.

Voor wat betreft ons taalgebruik heeft dit bij de neoplatonisten zoals gezegd belangrijke consequenties. Hoewel er geen concrete rondwandelende eenhoorns bestaan in de wereld buiten onze geest, verwijst het woord ‘eenhoorn’ toch naar een eenhoorn, namelijk naar de eenhoorn in onze geest. Het woord ‘Eiffeltoren’ daarentegen verwijst netjes naar die grote ijzeren toren midden in de hoofdstad van Frankrijk en dus niet naar iets in onze geest. Dat wij de vorm ‘Eiffeltoren’ ook in onze geest realiseren door aan de Eiffeltoren te denken doet hier niets aan af. Het woord ‘Eiffeltoren’ in onze taal blijft namelijk hoe dan ook verwijzen naar die grote ijzeren constructie midden in Parijs waarin de vorm ‘Eiffeltoren’ gerealiseerd is. Dat vormen naast transcendent bestaan ook in de geest en materie gerealiseerd worden is zoals besproken een typisch neoplaatonee stelling. Bij Plato zijn de vormen immers louter transcendent en bij Aristoteles worden zoals gezegd vormen nooit in onze geest gerealiseerd. Dit laat onverlet dat onze geest volgens Aristoteles zelf een vorm is welke is gerealiseerd in ons stoffelijke lichaam. En God is bij Aristoteles, als het zichzelf denkende denken, ook een vorm die in tegenstelling tot alle andere vormen niet met materie verbonden is.

Ieder woord dat gepaard gaat met een heldere definitie verwijst bij de neoplatonisten op grond van voorgaande dus inderdaad *ofwel* naar iets in het verstand *ofwel* naar iets in de concrete werkelijkheid buiten ons denken. En omdat het in beide gevallen om dezelfde vorm gaat die dus ofwel in de geest, ofwel in de materie gerealiseerd is, kunnen we ons in het geval van een woord dat met een heldere consistente definitie gepaard gaat betekenisvol afvragen of *die ene zaak* waar het woord naar verwijst in het verstand of in de concrete werkelijkheid bestaat. Want *een en dezelfde zaak*, aangeduid met een bepaald woord en gegrond in een transcendent vorm, bestaat ofwel in het verstand, ofwel in werkelijkheid. Bij Aristoteles is van dit alles geen sprake. Ófwel iets bestaat in de concrete wereld buiten onze geest of is op z’n minst potentieel aldaar realiseerbaar, en is dus gegrond in een actuele of potentiële vorm en bovendien consistent en helder denkbaar, ófwel we hebben het eenvoudigweg niet over iets wat helder en consistent denkbaar is (en dus ook niet actueel of potentieel bestaat).

Wat betekent dit alles nu voor de wijze waarop Aristoteles het Godsargument van Anselmus zou beoordelen wanneer hij deze onder ogen gehad zou hebben? De eerste premissie van het argument van Anselmus voor het bestaan van God stelt dat alles wat wij helder en consistent kunnen denken ofwel in het verstand, ofwel in werkelijkheid bestaat. Dit is een neoplaatonee

premissie die Aristoteles niet zo voor zijn rekening zal nemen. Vormen bestaan volgens hem nooit in het verstand. Ze bestaan potentieel of ze zijn concreet geactualiseerd. God bestaat dus ofwel actueel in de concrete wereld buiten onze geest, ofwel de goddelijke vorm kent een potentieel bestaan, ofwel we kunnen überhaupt niet eens helder aan God denken. Er is voor Aristoteles geen vierde weg. Zo waarborgt ook Aristoteles de parallelie tussen denken en zijn. Beweren dat we helder aan God kunnen denken is dus reeds het actueel of potentieel bestaan van God veronderstellen. Het betreft dan ook een bewering die we niet lichtvaardig kunnen doen en zeker niet zo maar kunnen opvoeren als premissie voor een Godsargument. Het Godsargument van Anselmus is voor Aristoteles dus onacceptabel. Voordat we mogen beweren dat we helder aan God kunnen denken zullen we eerst moeten beargumenteren dat wat we begrijpen als God actueel of potentieel bestaat. Een geschikt argument hiertoe mag, om niet circulair te zijn, dus niet op voorhand vertrekken vanuit de veronderstelling dat helder aan God gedacht kan worden. Wat nodig is, is een synthetisch of constructief Godsargument zoals zijn argument in *Metaphysica* voor het concreet bestaan van een eerste onbewogen beweger. In dit metafysisch argument wordt uitgaande van een reflectie op enkele heldere elementaire zaken (zoals substanties, beweging, oorzaken en gevolgen) al redenerend uitgekomen op het concreet bestaan van een eerste onbewogen beweger. Deze eerste onbewogen beweger is dus vanuit reeds geaccepteerde heldere begrippen afgeleid en daarom helder denkbaar. En deze eerste oorzaak van de wereld noemt Aristoteles God.

Het oeroude verbond tussen denken en zijn van Parmenides werd door het werk van Plato, Aristoteles en de neoplatonisten gedragen, in stand gehouden en doorgeven aan bepalende denkers in de vroege en via hen ook late middeleeuwen, en overleefde vervolgens tot aan het einde van de eerste eeuw van de moderne tijd in het denken van de rationalist Descartes en rationalisten na hem, waaronder Leibniz en Spinoza. Met Descartes begint het eigenlijke moderne denken. Hij legt het zwaartepunt bij de mens. Wat wij zelf autonoom met ons eigen verstand helder en evident inzien, is waar. Wij zijn voor onze ware ideeën dan ook niet langer afhankelijk van reeds gegeven ideeën in de werkelijkheid buiten ons die wij door zintuiglijke aanschouwing moeten abstraheren uit de ons omringende natuur of door herinnering dan wel intellectuele aanschouwing met het geestesoog moeten verkrijgen uit een transcendent Ideeënrijk. Dit is een fundamenteel keerpunt. Toch vertrekt Descartes nog altijd vanuit de these dat er sprake is van een hechte parallelie tussen denken en zijn. Hij veronderstelt immers dat alles wat door ons helder en onbetwijfelbaar gedacht wordt, waar is als uitspraak over de werkelijkheid. En omgekeerd is die werkelijkheid als mathematische uitgebreidheid volstrekt intelligibel voor onze geest. Ook het bestaan van God kan door ons verstand feilloos worden afgeleid. Wel krijgt het parallelpostulaat bij Descartes een heel ander karakter. Ze heeft nu betrekking op de waarheid van de door ons verstand actief en autonoom verkregen

evidente inzichten en niet langer op de waarheid van de door het menselijk verstand door zintuiglijke of intellectuele aanschouwing passief ontvangen immanente of transcendentie vormen buiten onze geest. Ons verstand krijgt zo een veel actievere en bepalendere rol.

Hoewel Descartes de aristotelische wezensvormen uit de natuur verwijderd en zo de intieme band tussen deze vormen en de hierop gebaseerde ideeën in ons verstand doorsnijdt, houdt hij dus wel een andersoortige hechte band tussen onze geest en de buitenwereld in stand. Het zijn nu onze *a priori* zelfevidente inzichten die steeds naar waarheid corresponderen met de buitenwereld. Wat voor de mens helder en evident is, wordt nu bepalend voor wat waar is in plaats van wat buiten onze geest intelligibel is ingeschreven in de orde van het zijn. Het menselijk subject wordt allesbepalend en welhaast zelfwetgevend. De cartesiaanse parallelleit tussen denken en zijn is dan ook van een geheel andere aard dan de platoons-aristotelische.

Precies deze parallelleit tussen denken en zijn gaat ook bij Descartes vooraf aan zijn gehele metafysische denken. Neem het Godsargument uit zijn *Meditaties over de eerste filosofie*. Descartes kan dit argument alleen accepteren omdat de premissen ervan volgens hem onbetwijfelbaar zijn en dus op grond van het parallelleitpostulaat waar moeten zijn. Zijn Godsargument is dus afhankelijk van de ook nog door hem veronderstelde gelijkvormigheid van de denk- en zijsorde. Nog voordat Descartes het bestaan van God afleidt, heeft hij dus al de op Parmenides teruggaande sprong gemaakt van onze geest naar de werkelijkheid.

Nadat hij zijn Godsargument geleverd heeft, doet hij een beroep op God om nogmaals een sprong te kunnen maken van het denken naar het zijn. Deze tweede sprong betreft echter niet de waarheid van onze zelfevidente inzichten, maar de waarheid van onze zintuiglijke ervaringen. Onze concrete zintuiglijke waarnemingen van bijvoorbeeld tafels en stoelen moeten op waarheid gebaseerd zijn omdat God als volmaakt wezen goed is en een goed wezen eerlijk is en ons dus niet bedriegt. Voor zijn tweede sprong heeft Descartes dus God nodig. Uitgaande van de ongefundeerde eerste sprong leidt Descartes het bestaan van God af en is hij met een beroep op God in staat om zijn tweede sprong te voltrekken. De eerste sprong blijft bij hem echter een onuitgesproken vooronderstelling. En omdat Descartes zijn eerste sprong niet fundeert, werkt hij in feite gewoon door in het spoor van de aloude antiekscholastische these van een hechte parallelleit tussen denken en zijn. Het enige wat hij doet is deze parallelleit transformeren of "ombuigen" naar het menselijk subject. Wat wij autonoom helder en zelfevident inzien, moet waar zijn.

Wat leren we bij Descartes nadat we de sprong van de geest naar de natuur gemaakt hebben? De natuur buiten de geest is *res extensa*, oftewel loutere materiële uitgebreidheid. De materie kent als *res extensa* slechts mathematische eigenschappen en laat zich daarom uitstekend restloos beschrijven door de wiskunde. In die zin is zijsleer voor Descartes

wiskunde. Descartes beweert dan ook niet dat er buiten de geest geen materie is. Er is uiteraard materie buiten de geest (*res*), maar de materie heeft louter wiskundige eigenschappen zoals vorm, aantal, beweging en volume. En daarom wordt de materie nader gekwalificeerd als *extensa*. In onze tijd neemt bijvoorbeeld Alain Badiou dezelfde positie in. De werkelijkheid laat zich volgens Badiou eveneens perfect beschrijven door wiskunde en daarom komt het beoefenen van wiskunde neer op het beoefenen van ontologie. Vergelijk in dit verband de hierboven besproken opvatting van Aristoteles volgens welke logica en ontologie samenvallen. Nu hadden in de tijd van Descartes Copernicus, Kepler en Galilei al succesvol wiskunde toegepast binnen het natuuronderzoek. Maar hoe is deze succesvolle toepassing eigenlijk mogelijk? Deze vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarde van het bestaan van succesvolle mathematische natuurwetenschap stelt Descartes al vóór Kant. Zijn antwoord is niet Kants “copernicaanse wending”, maar de claim dat de natuur geheel wiskundig van aard is. Precies omdat volgens Descartes het zekere menselijke denken mathematisch van aard is, moet op grond van het ook door hem geaccepteerde *dictum* van Parmenides ook de natuur restloos mathematisch van aard zijn. Vaak wordt in dit verband gesteld dat het afscheid nemen van de Aristotelische normatieve wezensvormen heeft geleid tot een onttovering van de natuur. Dit is maar ten dele waar. Want we krijgen er bij Descartes normatieve mathematische natuurwetten voor terug. Deze wetten zijn naar hun aard dan niet *categorial* zoals de wezensvormen, maar *propositioneel* van aard. Ze hebben het karakter van beweerzinnen.

Dit laatste is niet onbelangrijk. De werkelijke innovatie die leidde tot de opkomst van de moderne natuurwetenschap was niet de wending naar de empirie, Aristoteles was immers een empirist, en evenmin de wending naar de wiskunde, want wiskunde werd ook al op de natuur toegepast tijdens het Hellenisme, de late Oudheid en in de Renaissance. De sleutel lag elders. Het betrof een wending in het hart van de metafysica zelf. De sleutel was het inzicht dat de eerste beginselen van de werkelijkheid niet in de *categoriale* conceptuele orde van de vormen, maar in de *propositionele* orde gevonden wordt. Dit is de allesbepalende wending waarin Descartes een cruciale rol heeft gespeeld. De eerste beginselen van de wereld zijn geen fundamentele begrippen of *wezensconcepten*, maar evident ware *proposities*. Zo werd zowel analyse als synthese binnen de natuurwetenschap pas werkelijk succesvol.

In de metafysica van Descartes zijn naast de ook door hem geaccepteerde parallelle tussen denken en zijn eveneens andere reminiscenties van de antiek-scholastische metafysica te vinden. Zo beroeft hij zich voor zijn Godsargument op het typisch scholastische beginsel dat iets niet uit niets kan voortkomen. En waar Aristoteles God begrijpt als een zichzelf denkend denkend ding omringd door een materieel kosmisch lichaam, begrijpt Descartes analoog de mens als een zichzelf denkend denkend ding omringd door een materieel menselijk lichaam.

Het was Kant die in zijn *Kritiek van de zuivere rede* het verbond tussen denken en zijn vermorzelde. Hij bracht eigenhandig het postulaat van Parmenides ten val en daarmee maakte hij een einde aan de antiek-scholastische metafysische traditie van Parmenides, Plato, Aristoteles, Anselmus, Thomas, Scotus, Descartes, Leibniz en Spinoza. Voortaan gaf het menselijke denken ons niet langer toegang tot de aard van het zijn. De menselijke rede was nog slechts geschikt om zintuiglijke prikkels te structureren tot conceptueel geladen ervaringen en deze vervolgens te synthetiseren tot niet op de werkelijke werkelijkheid betrokken fenomenale kennis. Zo werd de band tussen denken en zijn doorgesneden.

Het is precies deze val die ongedaan gemaakt kan worden. Maar hoe? In mijn boek *Contra Kant: herwonnen ruimte voor transcendentie* ontwikkel ik in dialoog maar vooral ook in oppositie met Kant een nieuwe kennisleer. De centrale gedachte hierbij is wezenlijk een Heideggeriaanse gedachte, namelijk de gedachte dat wij als mensen in de wereld *geworpen* zijn en houvast zoeken. Dit doen wij door de wereld waarin wij geworpen zijn voortdurend te interpreteren. Wij zijn altijd al interpreterende wezens en nooit zal de mens buiten dit verstaan kunnen gaan staan. Al onze kennis betreft dan ook uitsluitend kennis over de wereld *zoals zij voor ons is*. Menselijke kennis is onvermijdelijk beperkt tot kennis over de wereld zoals wij als mensen deze ervaren en denken. Wanneer wij spreken over de wereld hebben wij het dus altijd al van meet af aan over wat ik *de-wereld-voor-ons* noem. Al onze projecten, dus ook onze metafysische projecten, spelen zich geheel af *binnen* de-wereld-voor-ons. En dit is onoverkomelijk. Het is onze menselijke conditie. Dit betekent echter niet – en onder meer hier ga ik tegen Kant in – dat metafysica onmogelijk is. Metafysica mag. Natúúrlijk mag metafysica. Metafysica mag zolang we ons maar steeds realiseren dat het louter gaat om metafysica binnen en gericht op de-wereld-voor-ons. Ik spreek dan ook over metafysica-*voor-ons* of *wereld-voor-ons*-metafysica. Met een *voor-ons*-metafysica is niets mis.

Vanuit dit existentieel-hermeneutische uitgangspunt probeer ik na te denken over de meest fundamentele kenmerken, patronen of structuren van de-wereld-voor-ons, oftewel de wereld waarin wij geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden. Vanuit de wereld-voor-ons kennisleer moeten we zeggen dat er wel degelijk sprake is van een hechte parallelle tussen denken en zijn. Want wat wij het zijn noemen is altijd al het zijn-*voor-ons* en dat is uiteraard gelijkvormig met ons menselijke, al te menselijke denken. Het zijn zoals wij dat ervaren en denken is logischerwijs isomorf met precies ons denken. De gelijkvormigheid van denken en zijn volgt dus rechtstreeks uit mijn wereld-voor-ons kennisleer. De wereld zoals wij deze ervaren en denken is het subject van *al* onze predicaties. Zodra wij ons realiseren dat de-wereld-voor-ons het allesomvattende onoverschrijdbare is waarin wij als mens altijd

al geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden, en beseffen dat we het dus steeds hebben over de wereld *zoals zij voor ons is*, kunnen we niet anders dan concluderen dat er in de-wereld-voor-ons sprake moet zijn van een innige intimiteit tussen denken en zijn. Binnen de-wereld-voor-ons is de conceptuele orde, oftewel de *ordo cognoscendi*, gelijkvormig aan de zijsorde, oftewel de *orde essendi*. Beide orden weerspiegelen elkaar. Het veronderstellen van een hechte parallellelie tussen denken en zijn is dan ook inderdaad gelegitimeerd op grond van mijn wereld-voor-ons kennisleer. De klassieke metafysica ging bij Kant en eigenlijk eerder al bij Hume ten onder omdat een hechte parallellelie tussen denken en zijn in strikt klassieke zin onhoudbaar is. Maar binnen de-wereld-voor-ons is het zijn altijd al het *zijn-voor-ons*, zodat genoemde parallellelie zonneklaar is en de metafysica als metafysica-voor-ons herleeft.

Gegeven het parallellepostulaat impliceert elk contrast in het denken een contrast in het zijn. Contrasten in de conceptuele orde hebben dus een evenknie in de zijsorde. Als een concept een instantie heeft in de zijsorde, dan is er dus ook een instantie in de zijsorde van de negatie van dat concept. Zo is er bijvoorbeeld iets onvergankelijk omdat er vergankelijke zijnden zijn, iets onveroorzaakts omdat er veroorzaakte zijnden zijn, iets enkelvoudigs omdat er samengestelde zijnden zijn, iets transcendent omdat er immanente zijnden zijn, iets niet-fysisch omdat er fysische dingen zijn, iets bovennatuurlijks omdat er natuurlijke dingen zijn, iets immaterieels omdat er materiële dingen zijn, en bestaan er inderdaad abstracte zijnden omdat er concrete zijnden zijn. En zo bestaat er dus ook een noodzakelijk bestaand zijnde omdat er contingente zijnden zijn. Een ontologisch argument in de geest van Anselmus wordt zo vrijwel direct bereikt. Maar dan wel *in de-wereld-voor-ons*. Met de-wereld-voor-ons kennisleer keert zo, weliswaar wederom in getransformeerde vorm, niet alleen Parmenides' postulaat weer terug, maar ook de hele klassieke wereld zoals we die altijd al gekend hebben.