



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Rationaliteit of 'Geen mens is intelligent genoeg om zijn eigen domheid te begrijpen'

Haas, F.A.J. de

Citation

Haas, F. A. J. de. (2003). *Rationaliteit of 'Geen mens is intelligent genoeg om zijn eigen domheid te begrijpen'*. Leiden: Universiteit Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4506>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4506>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

**Rationaliteit
of
'Geen mens is intelligent genoeg
om zijn eigen domheid te begrijpen'**

Rede uitgesproken door

prof. dr. Frans A.J. de Haas

bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
op het gebied van de Antieke en Middeleeuwse wijsbegeerte
aan de Universiteit Leiden
op 7 november 2003

Mijnheer de rector magnificus,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Stel, iemand heeft een goed gekozen doel: hij wil een grote gevaarlijke tak afzagen van de boom die voor zijn huis staat. Hij zoekt daarvoor het juiste middel in zijn gereedschapskist en hij kiest voor een scherpe zaag. Hij klimt in de boom, gaat op de af te zagen tak zitten en begint te zagen. Zijn werk heeft succes: hij zaagt de tak door—en valt mèt de tak naar beneden! Deze man toont een vorm van rationaliteit: hij redeneert omtrent de middelen die zijn doel vereist en handelt dienovereenkomstig. Toch gaat er iets mis.

Stel, een tweede man klimt in de boom voor zijn huis om een grote tak af te zagen. Wijzer geworden door het lot van zijn voorganger gaat hij aan de kant van de stam zitten en zaagt dan de tak met succes door. Maar ... eenmaal verlost van de zware tak, veert de boom omhoog, en slingert de man weg!

Het zijn voorvallen als deze die Matthijs van Boxsel, in zijn *Encyclopedie van de domheid*, hebben doen schrijven wat de ondertitel is geworden van deze openbare rede: “Geen mens is intelligent genoeg om zijn eigen domheid te begrijpen.” Volgens Van Boxsel is de enige vruchtbare oplossing een omkering van het perspectief: “Intelligentie is niets dan een reeks min of meer geslaagde pogingen om greep te krijgen op de domheid”.¹ Dit, dames en heren, lijkt mij ook een aardige werkdefinitie voor de geschiedenis van de wijsbegeerte: een reeks min of meer geslaagde pogingen om greep te krijgen op de domheid.

Ik wil deze werkdefinitie testen aan een begrip dat velen direct in verband zullen brengen met intelligentie en domheid, nl. de rationaliteit. Wat is rationaliteit? Woordenboeken zijn hier nauwelijks behulpzaam: Van Dale legt rationaliteit uit als “rationeel zijn; rationeel geordend zijn; rationeel handelen”. ‘Rationeel’ is 1. dmv de rede, redelijk; 2. weldoordacht, verantwoord, verstandig, en meer specifiek ‘productiegericht’ of ‘volgens vaste regels uit elkaar volgend’. Dat biedt iets meer aanknopingspunten om de overstap te maken naar de geschiedenis van de wijsbegeerte. Opvallend is de positieve klank die alle verklarende termen hebben. Wie wil er nu niet redelijk, verantwoord of verstandig bezig zijn? Toch is de gevierde rationaliteit een allesbehalve onomstreden notie. In gezaghebbende studies die er over dit onderwerp zijn op het terrein van de antieke wijsbegeerte² vinden we een variëteit aan noties van rationaliteit die veelal zonder verantwoording of poging tot synthese door elkaar worden gebruikt. Er is dan ook niet één Griekse term die de lading van het moderne begrip ‘rationaliteit’ dekt; sterker nog, er is niet eens consensus over de vraag welke Griekse termen wel of niet een rol zouden moeten spelen bij het in kaart brengen van dit probleemveld. Kortom, hier ligt een schone taak.

Ik wil met u vanmiddag een aantal perspectieven op rationaliteit bekijken die in Oudheid en Middeleeuwen werden verdedigd.³ Ik doe dat om aan het licht te brengen hoe problematisch—en dus: hoe interessant—de notie ‘rationaliteit’ eigenlijk is, en ook

om u een gevoel te geven van de beperkingen van noties van rationaliteit. Ik zal de problemen niet zelf oplossen, als het al mogelijk zou zijn om daarmee zelfs maar een begin te maken in dit korte bestek. Het is bovendien mijn overtuiging dat een *historicus* van de filosofie juist zijn bijdrage levert aan de *moderne* reflectie op filosofische vragen als hij volgens de regels van zijn vak zijn reeds lang gestorven filosofen zo precies mogelijk, zo authentiek mogelijk laat spreken. Ik weet het, volgens sommige moderne filosofische opvattingen is dat niet mogelijk, sta ik zelf in de weg, leidt de tekst zijn eigen leven wel. Toch is dat geen reden om te vervallen tot het tegendeel: genoeg te nemen met een beroep op ‘eigen lezing’, dat helaas te vaak betekent dat men zonder historisch besef en bevrijd van de noodzaak secundaire literatuur te hoeven raadplegen opnieuw een wiel gaat uitvinden dat al snel vierkant blijkt te worden. Kennis van de geschiedenis werkt sterk relativerend, en dat bevalt mij wel. Sterker nog, het stellen van die relativerende kijk tegenover de mijns inziens vaak onbegrijpelijke stelligheid van de moderne filosofische gelovige rechtvaardigt alleen al een historische leerstoel aan een filosofische faculteit.

Aan de andere kant wil ik ook niet belanden in de valkuil waar menig filosoof de historicus bij voorbaat al in ziet zitten. Als historicus van de filosofie *wil* en *kan* ik het niet laten bij het louter reconstrueren en beschrijven van wat ooit was. De vragen die de filosofie van oudsher tot haar domein rekent vragen steeds opnieuw om bezinning, en de moderne filosofie herkent zich steeds opnieuw in haar geschiedenis, niet alleen in haar vragen, maar ook in haar antwoorden. Ik hoef maar te verwijzen naar de deugdeethiek of het debat over de rationaliteit van emoties, waar het denken over het menselijk handelen in onze tijd opnieuw gestalte krijgt mede door een beroep op Aristoteles en de Stoa; of naar de in Nederland zo wijdverbreide belangstelling voor cultuurfilosofie in de traditie van Heidegger en Nietzsche, waar bijvoorbeeld Parmenides en Plato steeds opnieuw actueel zijn. Of tenslotte de zgn. philosophy of mind, die de psychologische werken van het Aristotelisme heeft herontdekt.

Rationaliteit als onderwerp is geen willekeurige keuze. Zonder veel overdrijving kan worden gesteld dat de Westerse filosofie en de daaruit ontwikkelde wetenschappen zich sinds hun gezamenlijke oorsprong hebben beijverd om mens en wereld te doorgronden met behulp van de rede. Tegelijk heeft de westerse filosofie, overeenkomstig haar aard, ook de notie van de rationaliteit zelf voortdurend ter discussie gesteld, bijgesteld, verworpen en weer in ere hersteld. Het filosofische landschap is vrijwel voortdurend gekenmerkt geweest door de verschuivende coulissen die de grens vormen tussen weten en niet-weten, zoals de bergwandelaar bij het optrekken van de mist in de bergen de horizon opeens door andere bergen daarachter gevormd ziet worden—totdat de mist weer opkomt of het volgende dal wordt betreden. Inderdaad, de geschiedenis van de filosofie is niet een verhaal van vooruitgang, maar meer een verhaal van wisselende vergezichten en wisselende perspectieven, met rationele keuzes, domheid en het weer als belpelende factoren.

Instrumentele rationaliteit

Terug naar onze ijverige houtzagers. Zij worden gekenmerkt door een type rationaliteit dat in de moderne tijd de warmste gevoelens oproept. Het is de rationaliteit die op basis van alle beschikbare kennis het meest effectieve pad uitstippelt naar het gestelde doel. Economen en bestuurders spreken graag over rationalisatie van processen, rationele keuzes, of, bijv. in de gezondheidszorg, van het rationeel voorschrijven van medicatie door artsen. Wie tegensputtert krijgt al snel het etiket ‘irrationeel’ opgeplakt.

Maar wat houdt deze vorm van rationaliteit eigenlijk in? Het gaat hier om zgn. instrumentele rationaliteit: de maximalisatie van het beoogde resultaat door het inzetten van de beste middelen op basis van *alle* beschikbare kennis. Idealiter kent de homo economicus *alle* mogelijke doelstellingen en *alle* relevante middelen, en heeft hij of zij het vermogen *elk* gewenst middel in te zetten op *elk* gewenst moment. De praktijk is anders, zoals onze houtzagers al illustreerden. Hun rationaliteit wordt bevestigd door hun succes in het doorzagen van de tak; maar desalniettemin zagen ze het een en ander over het hoofd wat hen noodlottig werd.

Ook de wereldpolitiek kan ons van dienst zijn: in de Verenigde Staten wordt gedebatteerd of het nu wel of niet rationeel was van Saddam Hoessein om zich tijdens de Golfoorlog niet over te geven zodra hij de militaire overmacht van de Amerikanen zag. Het was misschien niet rationeel in termen van militair succes, maar wel degelijk rationeel als we zien dat hij na de Golfoorlog nog jaren in het zadel heeft gezeten. Militaire strategen en dictators hebben nu eenmaal verschillende doelstellingen—en *die* bepalen wat ‘rationeel’ en ‘irrationeel’ moet heten als rationaliteit afhangt van het optimaliseren van een beoogd resultaat in een gegeven context.

Ook de praktijk van het universitair bestuur toont keer op keer aan dat we nu eenmaal niet alles weten, niet zelf alle doelstellingen bepalen, lang niet altijd beschikken over de benodigde middelen, en evenmin altijd de keuzevrijheid hebben om het tijdstip te bepalen waarop we de middelen die we wel hebben inzetten. Geen nood! Dit alles kan eenvoudig leiden tot een conceptuele beperking van dit type rationaliteit in termen van waarschijnlijke haalbaarheid van minder dan het optimale resultaat (daar hebben filosofen ook een term voor: ‘bounded rationality’).

Het is iets effectiever om andere dan louter economische doelen te stellen, bijv. in termen van de basistaken van de universiteit als onderzoek en onderwijs, om maar eens wat te noemen. Deze alleszins redelijke keuze doet wonderen en maakt zogenaamd irrationele plannen in één klap rationeel—en vele zogenaamd rationele plannen irrationeel.

Hoe dan ook kunnen we uit deze korte verkenning leren dat de positieve klank van instrumentele rationaliteit in onze moderne samenleving naar het negatieve dient te worden aangepast. Het zegt namelijk weinig tot niets.

In moderne discussies over deze instrumentele rationaliteit verwijzen voor- en tegenstanders stevast naar Aristoteles, die leefde van 384 tot 322 voor Christus. In zijn *Ethica Nicomachea* heeft hij deze denkwijze voor het eerst expliciet en in detail uitgewerkt.⁴ Men voegt daar vaak aan toe dat Aristoteles nooit delibereerde over doelstellin-

gen, maar alleen over middelen.⁵ Dit is op voorhand onwaarschijnlijk en het is dan ook onjuist: natuurlijk weet Aristoteles dat velen streven naar rijkdom, roem of macht, en maar weinigen naar een optimaal leven zoals hij dat ziet, en hij gaat de discussie daarover voortdurend aan.⁶ Het enige wat hij zegt is dat iedereen streeft naar het goede—omdat ‘het goede’ voor hem *per definitie* datgene is waarnaar iedereen streeft.⁷ Het is dus juist voor Aristoteles onontbeerlijk om in te zien wat ‘het goede’ is waarnaar we moeten streven.

Vormen van menselijke rationaliteit

Aristoteles definieert het goede voor de mens als het optimaal leven *als mens*. Dat betekent voor Aristoteles het handelen op grond van een activiteit van de ziel die zich volgens de ratio (*logos*) voltrekt.⁸ Hier treffen we een andere notie van rationaliteit, die neerkomt op het menselijk *vermogen* om te denken en te redeneren, of preciezer nog, op het daadwerkelijk *gebruiken* van dat vermogen. De rationaliteit van de menselijke ziel is verantwoordelijk voor praktisch inzicht (trefzeker de juiste handelingen kiezen die tot het gestelde doel leiden) maar ook voor theoretisch inzicht, dat bijvoorbeeld zichtbaar wordt in de logica, de wiskunde, de natuurwetenschappen, en meer algemeen bij iedereen die geen onsamenhangende uitspraken wil doen over welk thema dan ook. In deze zin zijn onze houtzagers óók ‘rationeel’: als mensen bezitten en gebruiken zij immers de rationaliteit van hun ziel, ongeacht het succes en de diepgang van hun redeneren.

Aristoteles heeft ook de notie van wetenschappelijke rationaliteit op de kaart gezet, met name in zijn wetenschapsfilosofie. In zijn *Analytica posteriora* definieert en verdedigt hij een stricte opvatting van kennis als kennis van de primaire en ondubbelzinnige oorzaken van al wat is, onder welke beschrijving het ook genomen wordt.⁹ Wiskunde, natuurfilosofie, biologie, psychologie, metafysica of ethiek: alle benaderen dit ideaal voorzover de aard van hun object dat toelaat.¹⁰ En in dit laatste, ‘voorzover de aard van hun object dat toelaat’, zit de crux. Een terrein als ethiek is dusdanig complex, met een dusdanige veelheid aan individuele factoren die een rol spelen bij menselijk handelen, dat algemene regels nauwelijks te geven zijn.¹¹ De weerspanning van de praktijk wint het zodoende bij Aristoteles altijd van strenge systeembouw—overigens zonder de zgn. wetenschappelijkheid, dat is: betrouwbaarheid, van de genoemde wetenschappen in de waagschaal te stellen. De kracht en flexibiliteit van zijn opvattingen over ware en betrouwbare kennis staan hiervoor garant.

De gedachte dat alleen de meest stricte logische relaties zoals die in de wiskunde gelden wetenschappelijk zijn is hem vreemd. Aristoteles is niet blind voor de heuristische waarde van een formeel model: dat is de reden waarom hij zijn *Analytica* heeft geschreven. Maar hij zou het eenvoudigweg dom vinden om te beweren dat wetenschappelijke rationaliteit alleen aan de formele kant ligt. Het is evenzeer van belang om te zien in hoeverre het onderwerp van onderzoek geëigend is voor een dergelijke formalisering. Uiteindelijk bepaalt het onderwerp van onderzoek de methode en de grenzen van de algemene kennis ervan, niet het ideaal van de formele organisatie van de

kennis. Wie een andere weg kiest dan deze is volgens Aristoteles gedoemd het contact met de realiteit te verliezen.

De rol van wat wij rationaliteit noemen in dat alles is even complex als veelzijdig. Om de objectiviteit van kennis te waarborgen benadrukt Aristoteles dat onze ziel al haar kennis gaandeweg opdoet uit de waarneming—die zelf niet een onderdeel van ons rationele vermogen is. De ruwe gegevens komen binnen via de zintuigen, en voor die gegevens staat onze ziel helemaal open, zonder eigen inbreng.¹² Tegelijkertijd is onze ziel in staat verschillen, overeenkomsten en patronen te herkennen. Deze schifting van gegevens begint al in de zintuigen: neem bijvoorbeeld de tastzin. Deze bevindt zich in de huid die een eigen temperatuur heeft, en is dan ook slechts in staat om temperaturen waar te nemen die verschillen van haar eigen temperatuur. Daarmee is het onderscheid tussen koud en warm op dat basale niveau al gegeven.¹³ Andere onderscheidingen volgen op andere psychische niveau's, en daarbij speelt op een gegeven moment ook het rationele vermogen een rol.

Naast de waarneming is namelijk ook het denkende deel van de ziel louter ontvankelijk, om de objectiviteit van de inzichten te garanderen. Waar is voor Aristoteles immers alleen wat strookt met de werkelijkheid, die dan ook ongestoord moet kunnen doordringen tot de geest. Anderzijds heeft ook het denkende deel van de ziel haar eigen onderscheidend vermogen, gebaseerd op eerder opgedane kennis waaraan nieuwe informatie steeds wordt afgemeten. Rationaliteit is in deze zin tweeledig: ontvankelijk en onderscheidend, en daardoor vormt zich inzicht dat telkens opnieuw kan worden toegepast, in theoretisch denken en in de praktijk van het handelen.¹⁴

Maar er is meer: het *vermogen* om te denken en te redeneren garandeert geen enkel concreet resultaat, maar het voortdurende bombardement van waarnemingen staat garant voor groeiend inzicht. Zo werd voor Aristoteles de doel-middel rationaliteit ingebed in een theorie van maar liefst 4 factoren die het mogelijk maken om begin, verloop en einde van elk veranderingsproces te beschrijven en te verklaren.¹⁵ Het *doel* is daarbij een verklarende factor van groot belang, maar zeker niet de enige. Voor hem valt rationaliteit dan ook geenszins samen met doel-middel denken, en in die zin is het onjuist Aristoteles als aartsvader te beschouwen van de eenzijdigheid van moderne noties van rationaliteit.

Voor het optimaal functioneren van een mens in zijn leven, meende Aristoteles, is het optimaal benutten van het denkvermogen een noodzaak. Daarmee bevestigde hij de sterke positie van theoretisch inzicht, ook als doel van de ethiek. Maar opnieuw was Aristoteles genuanceerder: *theoretisch* inzicht en zijn toepassingen functioneren nooit zonder *praktisch* inzicht, dat het vermogen biedt alle mogelijke concrete situaties het hoofd te bieden. Als er al een spanning tussen theoretisch en praktisch inzicht bestaat in de *Ethica Nicomachea* is deze op te lossen vanuit het perspectief van het optimaal functioneren van de *gehele* mens in zijn concrete omgeving, die onder andere wordt gevormd door de samenleving om hem of haar heen. Om op al deze fronten optimaal te functioneren is geen sinecure: de ethische lat ligt hoog bij Aristoteles, en volledig succes is voor weinigen weggelegd, hoewel principieel voor iedereen haalbaar.

Kosmische rationaliteit

Dat de lat zo hoog ligt heeft te maken met een ander aspect van ons probleemveld dat ik al even aanstipte, nl. de identificatie van het juiste doel om naar te streven. Voor Aristoteles, zoals voor vrijwel alle antieke en middeleeuwse denkers, bestaat er uiteindelijk één objectief doel dat als het ultieme Goede omwille van zichzelf door alles en iedereen *wordt*, of althans *dient* te worden, nagestreefd. Dat ene doel heet in de christelijke Middeleeuwen uiteraard God, of de navolging van Christus; voor antieke denkers is het een goddelijk principe van wisselende signatuur. Voor Aristoteles is het doel, dat alle beweging in de kosmos uiteindelijk als doelloos verklaart, een pure denkact. Ik zal u de bewijsvoering besparen, evenals de lange en intrigerende geschiedenis van dit denkbeeld tot op de dag van vandaag.¹⁶ Wel wil ik met u stilstaan bij één aspect van deze visie, nl. dat een rationele oorzaak werkzaam zou zijn in de gehele kosmos. Het wordt tegenwoordig nauwelijks meer rationeel geacht dergelijke ideeën te koesteren, maar uit historische nieuwsgierigheid naar de notie rationaliteit wil ik er toch iets langer bij stilstaan.

De kosmische doelloosheid van Aristoteles is een denkact, één eeuwig perfect denken met het hoogst denkbare als object. Het hoogst denkbare object is, hoe kan het ook anders, de eigen activiteit. Denken van het denken: het is de apotheose van de rationaliteit. Dát voorbeeld proberen de zielen van de hemellichamen na te bootsen, door hun eeuwige beweging aan het uitspannel, de meest perfecte vorm van verplaatsing door de ruimte. Het is het hoogst haalbare voor zielen die aan materie zijn gekluisterd, zelfs als die materie de edele ether is. Zo streven ook alle mensen, bewust of onbewust, *van nature* naar weten, naar de denkact die hun voorbeeld is. En wij mensen kunnen zo'n prestatie ook leveren—zij het tijdelijk, omdat een mensziel in een complex lichaam heel wat meer taken heeft, en zich op meerdere fronten dient te vervolmaken dan alleen maar in het denken—maar toch, het is haalbaar.¹⁷

Er zit een evident voordeel aan zo'n soort onpersoonlijke, op zichzelf gerichte doelloosheid. Hij bemoeit zich niet actief met ons, of met kosmische processen—dat zou hem maar afleiden van de ultieme zelf-reflectie en afbreuk doen aan zijn perfectie.

Aristoteles' doelloosheid is daardoor een merkwaardige denkfiguur: het perfecte denken als aantrekkelijk model voor alles en iedereen in de kosmos, om na te bootsen binnen de grenzen van de eigen beperkingen, maar zónder dat daadwerkelijk af te dwingen. Dat hoeft niet, het werkt zo ook wel. Dit inzicht helpt de kosmos te doorzien, en het helpt de rationele mens zich in rationeel opzicht te vervolmaken—*als hij of zij dat kiest*. En dat brengt ons op een belangrijk thema.

U verwacht wellicht dat daar waar de rationaliteit kosmische proporties krijgt—en dat was al lang vóór Aristoteles, bij de Presocraten en bij Plato, het geval—dat een ideaal werkelijkheid wordt. Waar de rationaliteit alles doordeesemt, waar de rationaliteit alle processen stuurt en verklaart, en ook de mens een rationeel wezen is—daar is de mens optimaal gepositioneerd om alle ordening te doorgronden, blijft geen vraag meer onbeantwoord, is alles op het beste afgestemd, heeft alles zijn waarde en zijn zin. Niet bij Aristoteles: een tendens die 'in de meeste gevallen' zichtbaar wordt is al voldoende

uitdrukking van de alomvattende doelloorzaak. Sterker nog, lang niet alles heeft zin: voor Aristoteles heeft de galblaas geen eigen doel, maar is het een residu, een onbedoeld resultaat van andere, wel zinvolle, elementen van de dierlijke constitutie.¹⁸

Maar wat als de kosmische rationaliteit zich *wel* met ons en de kosmos zou bemoeien? Dat is *allesbehalve* ideaal! De paradox is: hoe groter de invloed van de alomgewaardeerde rationaliteit, hoe benauwender het leven wordt. Als de rationaliteit letterlijk alles beheerst wordt de mens gedwongen zich te bezinnen op zijn eigen rol in het geheel. Is de mens wel vrij om te doen wat hij of zij wil? Heeft het nog wel zin een keuze te maken als het de vraag is of een domme keuze iets kan veranderen aan de loop der dingen die per definitie rationeel is?

Dit gedachte-experiment is uitgevoerd in de Stoïsche traditie, die begon in de derde eeuw voor Christus. Een goddelijke *logos*, ratio, bestiert het universum; het rationele deel van de menselijke ziel is daarvan als het ware een zaadje, dat de mens doet delen in een kosmische verwantschap. Zijn rationele vermogen maakt de mens niet alleen een deel van dat grotere geheel, maar zelfs een bondgenoot die verkeert met de goden.

De verwevenheid tussen individu en kosmos is nog groter. Voor de Stoa is alles materieel, ook de menselijke ziel. Alles wat gebeurt, gebeurt door inwerking van materiële oorzaken op elkaar. Precies zo kan ook het goddelijke pneuma alle andere materie volledig doordringen om het te leiden en te sturen, ook de mens en zijn ziel.

En dat is nodig, volgens de Stoa. De menselijke rationaliteit is een kwaliteit van de ziel. Maar als de mens geboren wordt heeft hij of zij nog geen rationaliteit, geen rationeel zielsdeel. Als het kind opgroeit komt de rationaliteit in het zevende levensjaar tot stand (of in het veertiende, daarover verschillen de bronnen van mening), zoals wij spreken van ‘de jaren des onderscheids’. Dat de rationaliteit in de mens tot stand komt is zelf ook een uiting van de invloed van de kosmische rationaliteit op alle processen in de kosmos. Door opvoeding, maar ook door zich toe te leggen op studie kan de mens de kwaliteit van zijn ziel verbeteren en zo bijdragen aan zijn steeds beter, dat is: rationeler functioneren, zijn functioneren in overeenstemming met de kosmische rationaliteit. Het is prettig te weten dat de kosmische rationaliteit die ontwikkeling alleen maar zal bevorderen.

Minder prettig is het echter te weten dat deze ontwikkeling van de kosmos naar volkomen rationaliteit een proces is dat zelfs bij cyclische herhaling steevast hetzelfde resultaat zal opleveren. Rationeler dan rationeel kan het immers nooit worden. Ook in de volgende wereld zult u weer besluiten om in het Groot Auditorium naar mij te komen luisteren, hoezeer u nu ook denkt deze keuze in vrijheid gemaakt te hebben.

Zo brengt een verkenning van het begrip rationaliteit ons ook bij het begrip van de menselijke vrijheid.¹⁹ Het probleem is als individu verantwoordelijk te zijn en te blijven voor de eigen keuzes in een wereld waarin alles door materiële oorzaken wordt bepaald, maar vooral: waarin de goddelijke rationaliteit langs diezelfde weg ook het individuele functioneren stuurt. Kunnen we dan nog wel iemand prijzen of straffen voor wat hij of zij heeft gedaan of nagelaten? De vorm van vrijheid die de Stoa hier

nodig heeft is de vrijheid van externe en innerlijke dwang. De mens, zijn materiële ziel, is zelf een schakel in de keten van materiële oorzaken waar alle impulsen langs moeten. De emoties en verlangens die door impulsen van buiten, via de waarneming, worden opgewekt of die van binnenuit opkomen, ze moeten allemaal door één poort: de mens kan kiezen al dan niet *toestemming* te geven aan zo'n impuls of niet. De toestemming die hij geeft is het bastion van zijn vrijheid. *Of* hij toestemming geeft of niet hangt af van de concrete omstandigheden, waaronder met name van de kwaliteit van zijn materiële ziel. De rationaliteit van zijn ziel geeft hem het vermogen te onderscheiden tussen goed en kwaad, tussen waar en onwaar, en bepaalt tegelijk zijn causale rol in het grote geheel.

Het is niet zo dat de Stoïcijn gelooft dat hij echt iets kan doen dat in strijd is met de alom rationele gang van zaken in de kosmos. Hij kan de goddelijke rationaliteit niet tegenwerken. Hij heeft geen vrijheid in de zin dat hij op elk moment een reële keuze heeft om verschillende dingen te doen. Maar hij wordt dan ook niet afgerekend op het concrete resultaat van zijn handelingen, maar op de kwaliteit van zijn ziel waaruit zijn innerlijke houding en zijn keuzes volgen. Daarbij dient alles in kosmisch perspectief altijd het grote plan, ook wat op individueel niveau lijkt te mislukken, of ronduit fataal is. De houtzagers kunnen niet echt voorkómen dat ze uit de boom vallen en hun pols breken of een hersenschudding oplopen. Maar dat heeft zin gehad: ik kan hun lot gebruiken om u iets te vertellen over rationaliteit, en dat is dan weer een bijdrage aan de verspreiding van rationaliteit in de kosmos. Bovendien kan u niet anders dan daaraan luisteren.

De Stoïsche wijze weet dat allemaal. Hij bereikt altijd wat hij wil omdat hij bij alles wat hij wil de wens *insluit* dat wat hij wil ook is wat de goddelijke ratio wil.²⁰ Wat er ook gebeurt, *deze* wens komt altijd uit. Dat is niet de flauwe oplossing die het lijkt; het is veel flauwer om te berusten in een vorm van fatalisme in de trant van: het maakt niet uit wat ik doe. Het maakt namelijk wel uit wat je *kiest*. Het legt een verantwoordelijkheid bij de mens om er alles aan te doen een zo goed mogelijke houding te kunnen bepalen tegenover alles wat zijn of haar pad kruist.

We hebben nu kort gekeken naar drie aspecten van het probleemveld rationaliteit: doel-middel rationaliteit, rationaliteit als vermogen van de mens, en rationaliteit als een eigenschap van de kosmos als geheel. We hebben gezien, in vogelvlucht, dat elk van deze aspecten in de Oudheid figureerde in belangrijke discussies—die ook na deze perioden verder, soms opnieuw, en soms anders, werden gevoerd. Het resultaat tot dusverre is tweeledig: rationaliteit en het etiket 'rationeel' zijn een stuk minder vanzelfsprekend dan we wellicht dachten. Ook is duidelijk geworden dat de notie rationaliteit een aardige indicator is voor smeuijge filosofische discussies die, zo moet u nu maar even van mij aannemen, constitutief zijn geweest voor de westerse filosofie en haar ontwikkeling. Kortom, inzoomen op rationaliteit loont.

En het loont vooral omdat er zoveel vraagtekens te plaatsen zijn, en aanzetten te vinden zijn voor historisch en systematisch filosofisch onderzoek. Doel-middel ratio-

naliteit is afhankelijk van doelstellingen en de aanwezige stand van kennis, waarop zij strict genomen geen betrekking heeft. Rationaliteit als vermogen van de mens is mooi, maar als vermogen inhoudsloos, en op zoek naar invulling en richting die deze rationaliteit zelf niet biedt. Wat betekent het dan eigenlijk nog? Kunnen we ons zelfs maar bewust zijn hoe beperkt haar horizon is? En aanhaken van de menselijke rationaliteit bij enige vorm van kosmische rationaliteit die die zin en richting wel geeft is natuurlijk ook mooi. Vooropgesteld dat we—langs rationele weg of niet—overtuigd kunnen raken van het bestaan van zo'n kosmische rationaliteit, en zelfs dan blijven de problemen van de relatie tussen dat grote geheel en het kleine deeltje dat wij zijn, met alle risico's voor de menselijke keuzevrijheid van dien.

Rationaliteit, en verder?

Het lijkt alsof deze verkenning, zoals ik hem heb uitgevoerd, naast verschillende rollen en functies van rationaliteit ook vooral zijn beperkingen aan het licht brengt. Dat is niet verwonderlijk. De vragen naar beperkingen van de rationaliteit vormen misschien wel het belangrijkste thema dat de gehele filosofie van Oudheid en Middeleeuwen doortrekt. Van oudsher zijn we gewend te denken in het gemakkelijke sjabloon dat de oude Grieken voor het eerst hun hersens gingen gebruiken en de mythologie afzwoeren ten gunste van de ratio. Maar we weten ook al lang dat dat sjabloon onjuist is.

Ten eerste komen religie en filosofische mythologie binnen de kortste keren weer terug op het toneel, al was het maar omdat de antieke filosofie als levensfilosofie dezelfde vragen beroert als de oude religies en niet zelden de confrontatie daarmee zoekt—of de religies met haar.²¹

Maar belangrijker nog is dat de westerse filosofie vanaf het begin, en vanuit de aard der zaak, oog heeft gehad voor wat we met dat menselijk vermogen *niet* kunnen, of het nu afgestemd kan worden op hogere principes of niet. De gedachte dat er domeinen zijn waar de rationaliteit domweg niet geschikt voor is, is zo oud als de filosofie, heeft zelfs in de meest rationele en optimistische filosofische systemen een plaats gehad, en bereikt een hoogtepunt juist in de late Oudheid, en opnieuw, en anders, in de christelijke Middeleeuwen. In het laatste deel van deze rede wil ik juist aan dit aspect van de rationaliteit nog aandacht besteden.

Van begin af aan, zo stelde ik, is reflectie op kennis reflectie op de beperkingen van de menselijke kennis geweest, en meer algemeen: op de grenzen van de rationaliteit als zodanig. Al Xenophanes, in de 6^e eeuw v.Chr., acht kennis van de goden voor de mens domweg onbereikbaar. Alles wat mensen over hen beweren is louter projectie van al te menselijke besognes. Nog interessanter is het hoe de rationale analyse van natuurlijke processen zowel in Plato als in Aristoteles leidt tot de vaststelling dat de natuur voor een aanzienlijk deel niet te vatten is. Het is dan niet eens alleen maar de veranderlijkheid van alles om ons heen die het denken parten speelt. Zowel Plato als Aristoteles hebben uitvoerig geschreven over dit thema en uitgebreide analyses gegeven van veranderingen als zodanig. Nee, de grenzen van de rationaliteit worden op subtielere wijze aangevoeld.

Rationaliteit leidt idealiter tot betrouwbare kennis, begrip waar je van op aan

kunt. Het Griekse woord daarvoor, *epistêmê*, wordt in de Oudheid traditioneel verbonden met ‘tot stilstand komen’. Kennis is wat neerslaat in de ziel, het constante in, achter, door al het andere heen. Het constante, dat is waar de rationaliteit zich het beste thuis voelt en waar zij de chaos de baas kan. Kennis is kennis van oorzaken, van verklaringen die liefst *altijd, of in de meeste gevallen*, opgaan. Bij de kennis van de meest fundamentele oorzaken vindt het project van de kennisverwerving dan ook haar natuurlijk rustpunt. In zekere zin zijn deze oorzaken de grenzen van de werkzame rationaliteit—tenminste als begrip in termen van oorzaken wordt gevat, en het vinden van zulke oorzaken het doel is van filosofie en wetenschap.

Maar zelfs binnen deze kaders komt de rationaliteit erachter dat een volledige verklaring van wat er is een plaats moet inruimen voor het niet-constante, dat wat onder geen enkele zinvolle beschrijving te vatten is. In Oudheid en Middeleeuwen vinden we die factor van het niet-constante voornamelijk in twee gedaanten: de materie en het individu. De materie is heel algemeen gezegd datgene waarin het constante zich zichtbaar maakt, zich aftekent. Het is daarmee een *noodzakelijk* gegeven: met alleen maar constanten bevriest het wereldbeeld dusdanig dat we er de werkelijkheid om ons heen niet meer in herkennen. Langs rationele weg kunnen we betogen *dat* er zoiets als materie moet zijn, om meteen te constateren dat het iets is wat alleen maar gevat kan worden in zijn rol tegenover de constanten waarop het denken vaart, niet in zichzelf. Van zichzelf biedt het geen houvast voor het denken: het is het onbepaalde, het onbegrensde.²²

Iets dergelijks doet zich voor bij het individu. In de Oudheid is kennis altijd kennis van algemene aard, niet kennis van u en mij, maar van ‘de mens’. Het individu is een conglomeraat van zoveel wisselende en toevallige factoren dat het als individu ongrijpbaar is—tenzij in de algemene termen die ik net heb gebruikt. Bij filosofen die een rationaliteit op kosmische schaal kennen kan het dan ook voorkomen dat de voorzienigheid zich niet uitstrekt tot het individu maar tot de soort: het behoud van *soorten* wordt geregeld over de rug van *individuen* heen. Het is een verdienste van middeleeuwse filosofen, gedreven door het religieuze motief van een persoonlijke God en een persoonlijke verantwoordelijkheid voor het eigen leven, dat zij de notie van het individu serieus hebben willen integreren in het denken.²³

Het zal u zijn opgevallen dat bij dit soort onderwerpen een merkwaardige spagaat ontstaat: enerzijds loopt de *kennis* (in de gangbare opvattingen) tegen een onmogelijkheid op, anderzijds kan de menselijke *rationaliteit* zicht krijgen op zaken die vervolgens niet in de gewenste zin ‘gekend’ kunnen worden.

Het is een belangrijke vondst geweest dat langs rationele weg kan worden ingezien dat de goedgebaande paden van logica en wetenschap hun intrinsieke grenzen hebben, en dat er juist voor een volledige verklaring van alles wat er is ruimte moet zijn voor iets anders. Maar tot dusverre kunnen we nog tegenwerpen dat wat langs rationele weg wordt gevonden, *daarmee* tot haar domein is geworden. Het is pas het Neoplatonisme in de latere Oudheid dat de optie heeft verwoord die nu nog rest: in de werkelijkheid, hoezeer ook doordeesemd met rationaliteit, *moet* iets bestaan dat fundamenteel van een

andere orde is. Ik zou hier zo een hele oratie aan kunnen wijden, maar, vreest niet, ik laat het hier bij een korte schets van de bijdrage van Plotinus (3^e eeuw n.Chr.) aan dit verhaal.

In de grandioze filosofie van Plotinus botsen de tradities om als vuurstenen die op elkaar stoten een nieuwe vonk te genereren. Hij kent Aristoteles' kosmische doelloorzaak, u weet nog, dat denken van het denken dat geheel onbewust richting geeft aan kosmische processen. Maar van de Pythagoreërs, en van zijn directe voorgangers in het Platonisme, neemt Plotinus over dat het hoogste principe, de ultieme verklaring van alles, als voornaamste eigenschap de eenheid moet hebben. En dan heeft hij een probleem. Volgens alle gangbare analyses van het denken impliceert denken altijd het onderscheid tussen een *subject*—een rationeel wezen, god of mens—en een *object*—de inhoud waar het denken zich op richt. Kortom, een fundamentele tweedeling in dit vermeende hoogste principe! Het kan niet anders, of de absolute eenheid is boven het denken verheven. *De absolute eenheid* is de ultieme verklaring van alles, maar die absolute eenheid kan niet worden gekenmerkt door denken, door rationaliteit, die altijd een tweedeling impliceert. Hier staat het rationele denken voor een belangrijke stap: te erkennen dat de apotheose van het denken de grootste domheid was die de rationaliteit kon begaan.

Deze domheid te erkennen leidt tot bescheidenheid. Rationaliteit is niet het hoogst denkbare meer: hoger is wat zelf boven denken is verheven. Maar we kunnen *langs rationele weg* inzien dat zo'n principe moet bestaan—dat wel. De eenheid van subject en object in de denkact is een eigenschap die alleen maar verklaard kan worden door het beroep op een daaraan voorafgaande eenheid. Het argument is simpel, de gevolgen fenomenaal. De stap die Plotinus hier zet is wel geduid als een stap buiten de kaders van de Griekse metafysica,²⁴ en is om die reden ook geassocieerd met Oosters denken. Zelfs uit deze korte schets moge blijken dat dat volkomen onzin is: het is de logische stap van de rationaliteit die de conclusie trekt uit de ontmoeting met één van haar fundamentele grenzen. In de verdere ontwikkeling van het Neoplatonisme zal de rationaliteit, en met haar de logica en wetenschap, een steeds bescheidener plaats innemen, ten gunste van een steeds speculatievere metafysica met een sterk religieuze inslag. Dat kan men jammer vinden, of hoopgevend, maar het blijft een fascinerende zoektocht die de rationaliteit nooit terzijde legt, en tenminste behoudt als één van de wegen naar inzicht in de mens en de wereld. Dat alles heet filosofie.

Aan het begin van deze rede noemde ik de stelling: 'geen mens is intelligent genoeg om zijn eigen domheid te begrijpen.' Maar dat valt bij nader inzien wel mee. Daarom wil ik nu de stelling poneren: 'geen mens is dom genoeg om zijn eigen intelligentie over het hoofd te zien'—en er zal nog een hoop filosofie de revue passeren voor we daarmee in het reine zijn gekomen!

Dank

Tot slot is het passend om vanaf deze positie een aantal persoonlijke woorden te spreken. Allereerst gaat mijn dank uit aan allen die tot de totstandkoming van deze benoeming hebben bijgedragen.

Verder wil ik mijn ouders noemen die mijn keuze voor de studie Klassieke Talen en Culturen in Leiden, en even later mijn keuze voor de antieke wijsbegeerte, altijd van harte hebben gesteund en ondersteund—hoe irrationeel velen die keuze ook vonden.

Dan mijn leermeesters in Leiden: allereerst Piet Meijer die het vuur voor de antieke wijsbegeerte in mij heeft aangestoken en onvermoeibaar op bleef porren door bij alles wat ik zei te vragen: “Is dat wel zo?”

Verder gaat mijn dank uit naar mijn voor-voor-voorganger op deze leerstoel, Bertus de Rijk. Van hem leerde ik te geloven in een eigen visie op een filosofisch probleem en leerde ik die visie radicaal stap voor stap te ontwikkelen tot de laatste filologische details in de laatste voetnoten toe. Ik ben trots dat ik in Leiden in zijn voetsporen mag treden, en beschouw het als een eervolle opgave de Leidse traditie voort te zetten.

In diezelfde traditie staat ook mijn directe voorganger Douwe Runia, die mij in de afgelopen jaren de gelegenheid geboden heeft in Leiden als docent op te treden en mij geïntroduceerd heeft bij een deel van zijn internationale netwerk.

Ik heb op veel verschillende plaatsen gewerkt, en op elk van die plaatsen heb ik bijgeleerd. Veel heb ik te danken aan Richard Sorabji uit Londen en Oxford. Hij liet mij de actuele filosofische betekenis van de antieke wijsbegeerte aan den lijve voelen, en hij dompelde me onder in een totaal andere academische wereld. Die cultuurschok heeft zijn invloed niet gemist.

Ook mijn jaren als postdoc in Utrecht, bij Jaap Mansfeld, hebben hun invloed niet gemist. Niet alleen heb ik daar eindelijk pas goed begrepen waar doxografie goed voor is, maar ook is mijn gevoel voor historisch, filosofisch en filologisch detail aangescherpt, en—heel belangrijk—is de basis gelegd voor een plezierige en vruchtbare samenwerking tussen de Leidse en de Utrechtse Faculteiten, de laatste nu door Keimpe Algra vertegenwoordigd. We hebben al zoveel samen op de rails staan dat ik alle vertrouwen durf te hebben in de toekomst.

In Nijmegen kwam ik in een actieve onderzoeksgroep terecht die onder leiding van Hans Thijssen het betere netwerken praktizeert, op adembenemende schaal. Dat ik mijn rol in die netwerken mee kon nemen naar Leiden heeft zeker tot mijn benoeming bijgedragen.

Vanaf januari ben ik in Leiden door de medewerkers van de Faculteit der Wijsbegeerte met open armen ontvangen. Daardoor zit ik nu letterlijk en figuurlijk in een behaaglijke stoel terwijl mijn collega proximus staat te popelen om met een brede grijns het decanaatsstokje aan mij door te mogen geven. Göran, ik ben je dankbaar voor de collegialiteit waarmee je, als oude rot in Leiden, mij wegwijs hebt willen maken in de wondere wegen van Faculteit en Universiteit. Ik kan alleen maar hopen dat dat nog even niet ophoudt.

Verder prijs ik mij gelukkig een heus aantal naaste medewerkers te hebben, die mij loyaal in mijn nieuwe functie hebben geaccepteerd: Bert Bos, Bert van den Berg, Pieter Sjoerd Hasper, en mijn promovendae Marije Martijn en Mariska Leunissen. Ik stel mij veel voor van onze samenwerking.

Tenslotte, maar niet in het minst, ben ik dankbaar voor de verwelcoming door de Faculteit der Letteren. Dat geldt de decaan van de Faculteit Letteren, Ton van Haaften, en het bestuur van Pallas. Meer in het bijzonder dank ik de opleiding GLTC, met name Ineke Sluiter en Joan Booth, en mijn mede-cultuurvakkers Luuk de Ligt, Klaas Worp en, van de Faculteit Archeologie, John Bintliff. Met name Ineke Sluiter heeft zich er sterk voor gemaakt dat in relatief korte tijd dit zestal nieuwe hoogleraren is benoemd die tezamen alle aspecten van de Oudheid afdekken. Ik ben de laatste die hier vandaag zijn oratie uitspreekt: het team is nu ook in die zin compleet. Laten we ervoor ijveren om de Oudheid in al zijn veelzijdigheid ook binnen de beperkingen van BaMa en research master uit de verf te laten komen.

Dames en heren studenten, het onderwijs aan u neemt terecht een belangrijke plaats in op mijn agenda. Door de jaren heen heb ik veel geleerd van uw vragen. Ik heb een prachtig vak te doceren, en zal alles in het werk stellen om aan u mijn enthousiasme door te geven voor de antieke en middeleeuwse wijsbegeerte, en om het blijvend belang daarvan voor de moderne filosofie tastbaar te maken.

Mijn laatste woorden zijn voor Monique. Woorden kunnen niet vangen wat jij, en onze kinderen, voor mij betekenen. Ik zeg dan ook alleen dat ik hier nu niet had gestaan zonder je jarenlange aanmoediging en steun, en al helemaal niet zonder je relativierungsvermogen.

Ik heb gezegd!

Noten

- 1 Matthijs van Boxsel, *De encyclopedie van de domheid*, Amsterdam: Querido, 2000, p. 22. Bovengenoemde voorbeelden zijn ook, met enige vrijheid, ontleend aan dit boek, p. 28-29.
- 2 Zie vooral Jean-François Mattéi (ed.). *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice (Mai 1987)*. Paris: Presses universitaires de France, 1990; Michael Frede and Gisela Striker (eds), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999; voor een overzicht in grote lijnen zie de bijdrage van R.R.K. Sorabji, "Rationality", in laatstgenoemde bundel, p. 311-334.
- 3 Voor een toegankelijke moderne analyse van rationaliteit, met heel andere uitgangspunten en conclusies, zie A.A. Derksen, "Wat is rationaliteit & wat is er zo goed aan?", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 84.4 (1992) 258-286. Een greep uit moderne discussies: Th.F. Geraets (ed.), *Rationality Today. La rationalité aujourd'hui*, Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979; S. Biderman and B. Scharfstein (eds.), *Rationality in Question. On Eastern and Western Views of Rationality*, Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill, 1989; E. Stein, *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Oxford: Clarendon Press, 1996; A. Wüsthube, *Rationalität und Hermeneutik. Diskursethik, Pragmatischer Idealismus, Philosophische Hermeneutik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.
- 4 *Ethica Nicomachea* I.1 en III.5 bevatten de belangrijkste elementen van de notie instrumentele rationaliteit. Het werk is in Nederlandse vertaling beschikbaar in *Aristoteles: Ethica*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe, Groningen: Historische Uitgeverij, 1999. Een kernachtige verwoording van deze vorm van rationaliteit en een moderne kritiek erop zijn te vinden in John Searle, *Rationality in Action*, Cambridge (Mass.)/London: MIT Press, 2001, hoofdstuk 1: The Classical Model of Rationality and its Weaknesses.
- 5 *Ethica Nicomachea* III.5, 1112b11-12, 33-34.
- 6 Zie bijvoorbeeld *Ethica Nicomachea* I.2-13, VII, en X.
- 7 *Ethica Nicomachea* I.1, 1094a2-3.
- 8 *Ethica Nicomachea* I.6, 1098a7-22.
- 9 Deze criteria worden met name geformuleerd en gespecificeerd in *Analytica posteriora* I.1-6, 71a1-75a37. Een Engelse vertaling van de hand van Jonathan Barnes is te vinden in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, edited by J. Barnes, Oxford/Princeton 1984, p. 114-166. De eerste integrale Nederlandse vertaling van de *Analytica posteriora* wordt door auteur dezes voor-

- bereid, in samenwerking met Pieter-Sjoerd Hasper, Marije Martijn en Mariska Leunissen. Een toegankelijke inleiding tot Aristoteles' wetenschapsfilosofie biedt J.L. Ackrill, *Aristoteles*, in de Nederlandse vertaling van Frits van der Blij en Philip van der Eijk, Groningen: Historische Uitgeverij, 1994, hoofdstuk 7.
- 10 *Ethica Nicomachea* I.1, 1094b11-1095a2; I.7, 1098a26-b8.
 - 11 Zie bijv. G. Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1994.
 - 12 De meest spraakmakende samenvatting van deze positie is te vinden in Aristoteles, *Analytica posteriora* II.19.
 - 13 In *De anima* III.2 onderscheidt Aristoteles duidelijk de receptieve en onderscheidende functies van de waarneming. Voor een behandeling van Aristoteles' visie op de tastzin, zie C. Freeland, "Aristotle on the Sense of Touch," in *Essays in Aristotle's De Anima*, edited by M.C. Nussbaum and A.O. Rorty, Oxford: Oxford University Press, 1992, 227-48.
 - 14 Voor een overzicht van de onderscheidende vermogens van de menselijke ziel zie nu F.A.J. de Haas, "The discriminating capacity of the soul in Aristotle's theory of learning." In *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought - Themes from the Work of Richard Sorabji*, edited by Ricardo Salles, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 321-44.
 - 15 Zie bijv. J.L. Ackrill, *a.w.*, hoofdstuk 4: Verklaring in de natuurwetenschap.
 - 16 De belangrijkste tekst in dit verband is *Metaphysica* XII (Lambda). Voor meer achtergronden zie bijv. J.L. Ackrill, *a.w.*, 175-183; A. Kosman, "Divine Being and Divine Thinking in *Metaphysics* Lambda," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 (1988) 165-88; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: Schippers, 1967.
 - 17 Aristoteles, *Metaphysica* XII.7, 1072b14-18.
 - 18 Zie Aristoteles *De partibus animalium* IV.2, met name 677a11-18 (vertaling in *Aristoteles over dieren*, door Rein Ferwerda, Groningen: Historische Uitgeverij, 2000); zie ook *De generatione animalium* V.1, 778a29-b6.
 - 19 Het is opmerkelijk dat de Stoa dat probleem in heel andere termen heeft gesteld dan wij zouden verwachten. Hoewel de Stoïcijnen geloven in een complete samenhang van materiële oorzaken stelt zich hun probleem niet als het probleem van causaal determinisme en de vrije wil. Zie S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1998, vooral p. 276-290.

- 20 Voor dit voorbehoud (*hypexhairesis*) in het kader van de Stoïsche ethiek, zie B. Inwoord en P. Donini, “Stoic ethics”, in K.A. Algra e.a. (eds), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, met name pp. 736-738.
- 21 Zie P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987². Voor een overzicht van de mythe in de filosofie zie L. Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos: Antike, Mittelalter und Renaissance* (übersetzt von A. Russer), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- 22 Een overzicht van antieke opvattingen over materie, met het accent op innovaties in de late Oudheid, biedt F.A.J. de Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1997.
- 23 Zie bijv. J.A. Aertsen en A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* [Miscellanea mediaevalia 24], Berlin: De Gruyter, 1996.
- 24 Zie P. Aubenque, “Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque”, in *Le néoplatonisme*, Paris 1971, 101-109; R. Schürmann, “Neoplatonic henology as an overcoming of metaphysics [Plotinus, Meister Eckhart, M. Heidegger]”, *Research in Phenomenology* 13 (1983) 25-41.

