

De kennisleer in het commentaar van de *Gentse Boëthius* (1485)



De kennisleer in het commentaar van de *Gentse Boëthius* (1485)

Tom de Klerk
Baarn, juni 2015

Master scriptie Nederlandse taal- en letterkunde
Specialisatie: Middelnederlandse letterkunde
Begeleider: dr. P. Wackers

Deel I

De intellectuele kennis neemt op een of andere wijze haar oorsprong bij de zintuiglijke kennis. De zintuigen hebben greep op het individuele, het verstand op het universele. Daarom is voor ons kennis van het individuele eerder dan die van het universele. (Thomas van Aquino, Summa Theologica I, q. 85, art. 3)

Voorwoord

In het voorjaar van 2013 besloot ik de colleges over de Reynaert-traditie te volgen in het kader van de Middelnederlandse letterkunde. De inspirerende werkcolleges van Paul Wackers en de gesprekken met hem, waarin ik aangaf een filosofisch onderwerp te ambiëren voor mijn masterscriptie, bracht ons op het idee om het commentaar van de *Gentse Boëthius* te bestuderen. Daarin staat vooral de filosofie centraal. Deze scriptie heb ik geschreven in het kader van het onderzoek naar de kennisleer in boek V van de *Gentse Boëthius*. Ik heb met veel liefde en hard werken het commentaar getranscribeerd en onderzocht op het voor mij interessante thema van de kennisleer. Hoe doen wij kennis op? Ik hoop dat tussen de regels door het enthousiasme doorklinkt waarmee ik het commentaar bestudeerd heb.

Ik wil allereerst Paul Wackers hartelijk bedanken voor zijn inspiratie en begeleiding tijdens het schrijven van deze scriptie. Ook mijn collega Bert Both wil ik hartelijk bedanken voor het meedenken en kritisch doorlezen van de scriptie en de editie. Sophie Neve tenslotte voor haar kritische opmerkingen en vriendschap.

Baarn, 20 juni 2015
Tom de Klerk

Inhoudsopgave

DEEL I

Voorwoord	4
Hoofdstuk 1 Inleiding	6
Hoofdstuk 2 De Consolatio Philosophiae	9
2.1 Inleiding	9
2.2 Boëthius	9
2.3 De Consolatio	9
2.4 Inhoud Consolatio	9
2.5 Doorwerking Consolatio	10
Hoofdstuk 3 De <i>Gentse Boëthius</i>	12
3.1 Inleiding	12
3.2 De auteurskwestie	12
3.3 De intentie van de auteur	12
3.4 Bronnen	13
3.5 Verschillende vormen van commentaar	14
3.6 De relatie met de vertaling	14
Hoofdstuk 4 Kennisleer	16
4.1 Inleiding	16
4.2 Aristoteles	16
4.3 Van aangeboren naar aangeleerde kennis	17
4.4 Stoa	19
4.5 Boëthius	20
4.6 Taal en wetenschap in scholastiek	21
4.7 Scholastiek	21
4.8 Thomas van Aquino	22
4.9 Kenleer Thomas van Aquino	23
Hoofdstuk 5 De aard van het gekende en het karakter van weten	26
5.1 Inleiding	26
5.2 Epistemologisch subjectivisme	26
Hoofdstuk 6 Kennis via abstractie	29
6.1 Inleiding	29
6.2 De ziel	29
6.3 De zintuigen	30
6.4 Het voorstellingsvermogen	33
6.5 Het verstand	37
6.6 Het hoogste inzicht	41
Besluit	48
DEEL II	
Verantwoording editie	51
Inhoudstafel vijfde boek, vierde proza	52
Kritische editie boek V, vierde proza (gedeeltelijk)	53
Literatuurlijst	63
Emendaties	65

HOOFDSTUK 1

Inleiding

De heerlijkheid van 's werelchs Oer-beweger
vervult der wereld ongemeten ruimten
en straalt alom, hier meer en minder elders.

De hemel, die het rijkste is aan Zijn stralen,
bezoekt ik, en ik zag er, wat te melden
noch weet noch kan, alwie van boven daalde:

want, eens nabij het Einde van zijn wensen,
zinkt onze geest in zo onpeilbre diepten,
dat geen herinnering er weer kan keren.

Nochtans, wat ik uit 't heilig Rijk der heemlen
in 't schrijn van mijn geheugen heb verzameld,
zal heden van mijn Lied de stoffe wezen.¹

Dante Alighieri beschrijft in *De goddelijke komedie* een denkbeeldige reis door de drie rijken van het hiernamaals. Het derde of laatste deel, dat handelt over het hemelse paradijs, begint Dante met de algemene stelling dat Gods heerlijkheid het heelal vervult en dat alle dingen, naarmate zij meer of minder op God gelijken, ook meer of minder van die goddelijke glorie de weerglans zijn. Bij de aanhef van zijn paradijs spreekt Dante over God als 'Het Licht' en 'De Albeweger'. Dante spreekt van een Albeweger en refereert aan Aristoteles' kosmologisch bewijs, een poging om alle beweging te verklaren. De enige bevredigende oplossing is voor Aristoteles een beweging die zelf niet bewogen is. Er moet iets zijn dat dingen beweegt zonder zelf bewogen te zijn. Ook in Boëthius' *Consolatio philosophiae* wordt gesproken over God als de Albeweger. In boek III, metrum 9 zegt Boëthius zelfs letterlijk van God: *Gij die Zelf onbewogen, alles in beweging zet.*² In het commentaar van de *Gentse Boëthius*, het boek dat centraal stond voor deze scriptie, legt de auteur van de incunabel het aristotelische begrip verder uit. Hij schrijft: *Ende die nature moet emmer wesen goet. Ende daer ute sluudt verstannesse Gode eene simple onroerlike nature wesende, daer alle dijnghe uut ghesproten zijn.*³ De 'eenvoudige' en 'onbewogen natuur' is een scheppende kracht. Deze onbewogen beweging die het universum in beweging houdt zonder zelf door iets anders te worden bewogen, komt aan het eind van het kenproces en kent op 'inzichtelijke wijze krachtens zichzelf'.

In deze scriptie heb ik onderzoek gedaan naar de kennisleer in het commentaar van boek V van de *Gentse Boëthius*, de Gentse-vertaling van Boëthius' *Consolatio Philosophiae*. De Gentse Boëthius-vertaler verwerkte in zijn commentaar een groot aantal teksten van geleerden. Hun bevindingen, zo verklaart hij in zijn proloog, heeft hij *meer na den sinne dan na der lettre of texte ghetranslateert.*⁴ Twee vragen stonden centraal bij het bestuderen van het commentaar: wat is de relatie tussen goddelijke kennis en menselijke kennis en hoe doet de mens kennis op (de zogenaamde epistemologie). Ik zal, naast genoemde thematiek, bepalen welke bronnen de Gentenaar noemt en hoe hij die verwerkt in zijn commentaar. Vervolgens zal ik een aantal voorbeelden geven die het commentaar rijk is. Ik heb vooral willen kijken naar de globale lijn in het commentaar: hoe komen we volgens de Gentse commentator tot kennis, van particuliere objecten door middel van het waarnemingsvermogen tot universele begrippen, noties die toegekend kunnen worden aan een veelheid van particulieren onder het gezichtspunt van het algemene. Ik pretendeer in dit onderzoek allesbehalve volledig te zijn. Ondanks het feit dat ik het hele vierde prozagedeelte van boek V getranscribeerd heb, heb ik slechts dat

¹ *Dante's Goddelijke Komedie*, Het Paradijs Zang 1, versr. 1 t/m 10, p.8 (vertaling P.Fr.C. Kops).

² *Dante's Goddelijke Komedie*, Het Paradijs, voetnoot 2 p. 8.

³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{vb}.

⁴ Besamusca en Sonnemans (ed.), p. 10.

deel gebruikt dat in relatie staat tot de kennisleer (als deel van het thema van de goddelijke voorzienigheid).⁵ Verder onderzoek zal nodig zijn om een genuanceerder beeld te krijgen van de denkwijze van de Gentse auteur en de bronnen die hij heeft geraadpleegd in deze overgeleverde incunabel.

Het bestuderen van het commentaar op de kennisleer was niet makkelijk. Weliswaar heb ik een paar jaar onderwijs in de wijsbegeerte genoten, maar dat is langer geleden en de zogenaamde epistemologie heb ik slechts globaal bestudeerd. De vraag die onverminderd van kracht bleef tijdens het transcriberen en bestuderen van de *Gentse Boëthius* is de invalshoek. Bekijk ik de tekst vanuit de filosofie van Boëthius, vanuit de middeleeuwse traditie of vanuit het commentaar van de Gentenaar. Ik heb ervoor gekozen om primair naar het uitgebreide commentaar te kijken, waarmee de Gentenaar de vertaling van de oorspronkelijke Latijnse tekst van Boëthius heeft uitgebreid. Het commentaar snijdt een paar belangrijke thema's aan, en de auteur volgt daarmee, op zijn soms eigenzinnige manier, de tekst van Boëthius.⁶

De *Gentse Boëthius* is gedrukt door Arend de Keysere en heeft een enorme omvang. Het boek telt 360 folia van circa 375 bij 265 mm. De drukker voltooit het werk in 1485. In de *Gentse Boëthius* is de *Consolatio Philosophiae* integraal in het Latijn opgenomen, samen met een Middelnederlandse vertaling ervan en een honderden bladzijden tellend Middelnederlands commentaar. Bovendien is er een uitvoerige inhoudsopgave en een proloog aan toegevoegd. In het commentaar van de *Gentse Boëthius* wordt veelvuldig gewag gemaakt van de manier waarop we intellectuele kennis opdoen. Om daar iets zinnigs over te kunnen zeggen, zal ik eerst een hoofdstuk wijden aan de kennis van de werkelijkheid in de Griekse en Romeinse filosofie en de kennisleer van Thomas van Aquino en zijn aristotelische denkwijze. In de middeleeuwen steunde de epistemologie sterk op de theologie. Vanaf de 13^e eeuw komt het werk van Aristoteles, dat lange tijd grotendeel vergeten was, weer op de voorgrond. De toenemende populariteit van Aristoteles dringt de platoonse epistemologie naar de achtergrond. Ik heb bij het bestuderen dankbaar gebruik gemaakt van de hoofdstukken over *De zijnsmetafysika van Thomas van Aquino* uit het boek *Middeleeuwse Wijsbegeerte* van L.M. de Rijk. Ook het boek *Basic Issues in Medieval Philosophy* heb ik veelvuldig geraadpleegd om de kennis die was weggezaakt weer enigszins op te pakken.⁷ Van de kennisleer heb ik slechts een globaal beeld willen schetsen en ik heb gezinszins naar volledigheid gestreefd.

De scriptie vangt aan met een hoofdstuk over *De Consolatio Philosophiae*. Ik zal kort iets zeggen over Boëthius en de inhoud van de *Consolatio*. Wat volgt is een hoofdstuk over de *Gentse Boëthius*. Ik ga in op de auteurskwestie, de intentie van de auteur, de bronnen die in het commentaar zijn gebruikt en de opbouw van het commentaar. Aangezien het mij in deze scriptie gaat om de epistemologische aspecten in het commentaar, heb ik die soms summier toegelicht. Voor dit hoofdstuk heb ik gedeeltelijk gebruikgemaakt van het artikel *The transition of Academic Knowledge* van Maarten J. F. M. Hoenen.⁸

Wat betreft de presentatie heb ik een aantal regels gehanteerd. Romeinse en Griekse begrippen heb ik cursief en tussen haakjes gezet. Ook (filosofische) termen die ik heb willen laten opvallen, heb ik cursief gezet. In de verwijzing naar het commentaar wordt eerst vermeld of het om de vertaling of het commentaar gaat. Vervolgens wordt het boek (boek V) en het prozagedeelte (pr4) genoemd en als laatste het foliumnummer (fol.). Bijvoorbeeld: *Comm. GB Vpr4*, fol. P6^{rb}. Citaten zijn cursief weergegeven. Wanneer het aangehaalde commentaar meer nadruk vraagt, is het citaat separaat van de overige tekst weergegeven in een kleiner

⁵ Het vierde prozagedeelte (boek V) loopt van fol. P2^{rb} t/m fol. Q3^{rb}. Hiervan heb ik het gedeelte vanaf fol. P6^{ra} tot fol. Q3^{rb} gebruikt.

⁶ Weliswaar zien we in het Middelnederlandse commentaar veel samenvattingen en parafrasen van de *Consolatio*-tekst, toch heb ik me in deze scriptie alleen gericht op het commentaar in de *Gentse Boëthius*, een enkel voorbeeld uitgezonderd.

⁷ Bosley, R.N., Tweedale, M.M., *Basic Issues in Medieval Philosophy*, Selected Readings Presenting the Interactive Discourses Among the Major Figures. Toronto, 2006.

⁸ Hoenen, J.F.M., 'The Transition of Academic Knowledge. Scholasticism in the Ghent Boëthius (1485) and Other Commentaries on the *Consolatio*'. In: Maarten J.F.M. Hoenen en Lodi W. Nauta (red.), *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae* (Leiden, 1997), p. 167-214.

lettertype. Voor de transcriptie van het gebruikte commentaar van boek V heb ik andere conventies gevolgd en ik verwijs daarvoor naar de verantwoording van de editie.

HOOFDSTUK 2

De Consolatio Philosophiae

2.1 Inleiding

Het boek dat centraal staat in de *Gentse Boëthius* is de *Consolatio Philosophiae* van Boëthius. Samen met de *Confessiones* van Augustinus is de *Consolatio Philosophiae* een van de beroemdste werken uit de laat-antieke tijd. Het in hoofdzaak neoplatonistisch werk schreef Boëthius rond 524 toen hij in afwachting van zijn berechting en executie een jaar gevangen zat. Vanaf het Karolingische tijdperk tot het einde van de middeleeuwen en daarna, was de *Consolatio* in Europa het meest gekopieerde wereldlijke literaire werk. Het behoorde in de middeleeuwen voor intellectuelen tot verplichte literatuur. In dit hoofdstuk zal ik kort stilstaan bij het leven van Boëthius en de inhoud van de *Consolatio*.

2.2 Boëthius

Anicius Manlius Severinus Boëthius wordt rond 480 geboren in Rome. Zijn vader bekleedde het consulaat, iets wat ook voor Boëthius en zijn broer was weggelegd. In 488 vergezelde Boëthius zijn vader naar Alexandrië, waar deze was aangesteld als *praefectus*. Ongetwijfeld heeft Boëthius hier de basis voor zijn kennis van het Grieks gelegd. Na de dood van zijn vader in 490 wordt Boëthius onder de hoede gesteld van het aanzienlijkste lid van de familie der Symmachi, Quintus Aurelius Memmius Symmachus. Boëthius trouwt na zijn studie in 495 met een van de dochters van Symmachus, Rusticana. Ze krijgen twee zoons. Boëthius verwerft naast de status van auteur ook een geziene maatschappelijke status. In 510 wordt hij benoemd tot consul door koning Theoderik, met instemming van de Romeinse keizer in Constantinopel. Ook zijn zoons worden op jonge leeftijd met het consulaat bekleed. Gezien zijn opmerkingen in de *Consolatio philosophiae* is de benoeming van beide zoons tot consul een hoogtepunt in het leven van Boëthius. In 522 wordt hij benoemd tot *Magister Officiorum*, het hoogste ambt in de bestuurlijke hiërarchie, waarmee Theoderik zijn bewind in Italië uitoefende. Daarmee heeft Boëthius het summum aan aanzien en politieke macht in de wacht gesleept dat voor een Romeinse aristocraat in zijn tijd was weggelegd. Kort daarna wordt Boëthius beschuldigd van hoogverraad en occulte praktijken. Theoderik laat hem opsluiten in Pavia, waarna hij door de senatorenbank tot de dood wordt veroordeeld. In het eerste boek van de *Consolatio* doet hij verslag van de gebeurtenissen. In 525 wordt Boëthius terechtgesteld.⁹

2.3 De *Consolatio*

Boëthius schrijft de *Consolatio* tijdens zijn gevangenschap. Het werk is enerzijds een persoonlijk document, anderzijds een synthese van Griekse en Romeinse filosofie. De *Consolatio* heeft het karakter van een dialoog, waarin Boëthius verslag doet van het troostrijke gesprek dat Vrouwe Filosofie, personificatie van de filosofie, met hem heeft gevoerd. In de dialoog met haar wordt de 'zieke' Boëthius geheeld. Hij herinnert zich gaande het boek de ware kennis, de ware aard van Gods schepping en de plaats die hij daarin inneemt. Het uitzicht daarop was hem door zijn neerslachtigheid benomen. Het brengt ook de activering met zich mee van zijn herinnering aan Plato's leerstuk dat alle ware kennis op herinnering (*anamnèsis*) berust. De structuur van de *Consolatio* wordt bepaald door een afwisseling van proza en poëzie. Ze bevat 39 gedichten (*metra*) die een hechte band vertonen met het voorafgaande prozagedeelte.¹⁰ Uit het wijsgerig betoog in de prozadelen blijkt waarom de filosofie een troost is.

2.4 Inhoud *Consolatio*

In de Boeken I en II van de *Consolatio* kent Vrouwe Filosofie (*Philosophia*) zichzelf een goeddeels therapeutische rol toe. Boëthius moet herinnerd worden aan zijn inzichten en overtuigingen van weleer, waarop het uitzicht hem door zijn neerslachtigheid is benomen. Het terugroepen in de herinnering (*anamnese*)

⁹ Goris, p. 21-22.

¹⁰ Goris, p. 23.

strookt met een in de oudheid traditionele opvatting over de functie van de wijsbegeerte. Boëthius moet van zijn storende ‘affecten’ worden geheeld en van zijn dwalingen worden afgebracht om de kennis van het wezen der dingen weer helder te krijgen. Daartoe wordt de patiënt met krachtige middelen aangepakt door Vrouwe Filosofie. De diagnose brengt Boëthius’ gehechtheid aan Fortuna (godin van toeval en geluk) aan het licht en zijn misvattingen over de aard van de geluksgoederen die door hem worden gezocht. In Boek III wordt een beslissende stap gezet naar de bepaling van Het Goede als de ware bestemming van het menselijk geluksstreven. De climax in deze opgang wordt bereikt in het befaamde negende metrum van boek III.¹¹ Daarin wordt de neoplatonische godsvoorstelling verwoord, in aansluiting op Plato’s *Timaeus*.¹² Boek IV is gewijd aan de theodicee, de argumentatie van de rechtvaardiging van God die niet alleen het Hoogste Goed maar ook een Goede God is, terwijl er toch kwaad in de wereld is. De bespreking van dit probleem leidt ertoe dat de verhouding tussen voorzienigheid en *fatum* onder ogen wordt gezien. Fortuna krijgt hierdoor haar definitieve plaats in het goddelijk bestel. In boek V wordt het probleem van de menselijke wilsvrijheid aangesneden, na een grotendeels aristotelische uiteenzetting van het toeval (*casus*). Gods eeuwigheid (*aeternitas*) wordt geplaatst tegenover het altijd-durende karakter (*perpetuitas*) van de tijdelijke wereld. De behandeling van toeval mondt uit in een uiteenzetting over de kwestie vrije wil versus goddelijke voorzienigheid (*providentia*). Boëthius legt uit dat goddelijke voorzienigheid niet betekent dat God zekere kennis heeft van wat werkelijk wordt. God voorspelt niet wat er zal gebeuren; hij kijkt niet vooruit. Hij overziet alles in één oogopslag, alle gebeurtenissen en alle waarheden.¹³

2.5 Doorwerking *Consolatio*

De *Consolatio* genoot in de middeleeuwen een enorme belangstelling. In een groot aantal manuscripten (ongeveer 400) is het werk overgeleverd. Het oudste dateert uit de negende eeuw.¹⁴ Daarnaast vinden we vele toespelingen en parafrases in filosofische en theologische geschriften en zijn er veel vertalingen en commentaren op het werk. In de proloog van de *Grammatica* van Alcuinus van York (730-804), een didactische inleiding tot de filosofie en de artes, figureert de *Consolatio* aanhoudend en ‘wordt daarbij aan een consequente *interpretatio christiana* onderworpen’.¹⁵ De ‘heidense smetten’ zijn in het werk netjes weggewerkt. Tot het einde van de middeleeuwen kan het werk gebruikt worden als een bron voor de christelijke filosofie. De filosofische boodschap van het boek past goed bij de religieuze vroomheid van de middeleeuwen. In 1194 geeft Hendrik van Settimello (Henricus Pauper) Vrouwe Filosofie de naam Phronesis en van Johannes van Dambach is een werk bekend met de titel *Consolatio theologiae* (veertiende eeuw), waarin de Boëthius-citaten talloos zijn. De vele *Consolatio*-commentaren kruisen de literaire, filosofische en theologische verwerkingen. Van tijd tot tijd komt daarin de eerder genoemde *interpretatio christiana* onder druk te staan. Willem van Conches schreef zijn *Consolatio*-commentaar in de twaalfde eeuw. Het neoplatonisme en de platoniserende christelijke filosofie voeren daarin de boventoon, overeenkomstig zijn eigen affiniteit. Ook de mythologische toespelingen in de verschillende commentaren ondersteunden de christelijke interpretatie. De Orpheus-figuur werd omgetoverd tot een prefiguratie van Christus, iets wat zeker niet de bedoeling van Boëthius kan zijn geweest.¹⁶ In de renaissance lijkt Boëthius’ rol van bemiddelaar uitgespeeld te zijn door de directe toegang tot de Griekse filosofie, in het bijzonder het platonisme. Wel werkten literaire aspecten van de *Consolatio* door die met de literaire vorm en de mise-en-scène samenhangen.¹⁷ Het aantal vertalingen van de *Consolatio* is indrukwekkend. Chaucer (1340-1400) maakte een vertaling waarin hij ook de metra in proza weergaf en een letterlijke vertaling, in proza en poëzie, komt van de

¹¹ In boek V komt de auteur hierop terug: *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

¹² Boëthius, *De vetroosting van de filosofie*, Inleiding p. 44. Voor een Nederlandse vertaling van de *Consolatio philosophiae* heb ik het boek van R.F.M. Brouwer genomen (derde, herziene druk 2010).

¹³ Wat voor ons verleden, heden en toekomst is, is voor God slechts één ogenblik. Wat is de consequentie hiervan voor de menselijke wil? Boëthius legt het volgende uit: *Niemand die uit vrije wil loopt, wordt door welke oorzaak dan ook gedwongen zich voort te bewegen, ook al is het natuurlijk logisch noodzakelijk dat iemand die loopt zich ook voortbeweegt. Hetzelfde geldt nu voor al wat voorzienigheid als iets tegenwoordigs, dat wil zeggen ‘nu’ ziet: ook dat is noodzakelijk het geval, ook al is er geen sprake van inherente noodzaak.*

¹⁴ Boëthius, Inleiding p. 51.

¹⁵ Boëthius, Inleiding p. 51.

¹⁶ Gerritsen, *De Gentse Boëthiusvertaler en de mythe van Orpheus*, p. 475.

¹⁷ Boëthius, Inleiding p. 54.

hand van koningin Elizabeth van Engeland (1533-1603). Ook de Engelse humanist Thomas More (1487-1535) schrijft een vertaling. In de tweede helft van de vijftiende eeuw verschijnen er twee Middelnederlandse vertalingen met daarbij commentaar: een uit 1466 van Jacob Vilt, goudsmit in Brugge, en de voornoemde *Gentse Boëthius* van een anonieme vertaler uit Gent. Het commentaar in de *Gentse Boëthius* is vermoedelijk de omvangrijkste dat ooit gewijd is aan de *Consolatio*. Coornhert publiceert in 1585 een vertaling, nadat hij er in 1557 al een had laten uitgeven.¹⁸

¹⁸ Boëthius, Inleiding p. 55.

HOOFDSTUK 3

De *Gentse Boëthius*

3.1 Inleiding

Een van de hoogtepunten in de rijke middeleeuwse traditie van Boëthius is een Middelnederlands werk: *De Gentse Boëthius*. De indrukwekkende incunabel (1485) bevat de volledig Latijnse tekst van *de Consolatio philosophiae*, een Middelnederlandse vertaling ervan en een uitgebreid commentaar in het Middelnederlands. Het commentaar is geschreven tussen 1444 en 1477 en een aantal jaren later gedrukt door Arend de Keyser in 1485. Het boek kende een grote verspreiding en veel kopieën zijn bewaard gebleven, waarvan sommige prachtig zijn geïllustreerd.¹⁹

3.2 De auteurkwestie

Jammer genoeg is de auteur van de *Gentse Boëthius* onbekend. Het is echter wel mogelijk om een profiel te schetsen van de auteur. Het dialect in de *Gentse Boëthius* en een opmerking in het voorwoord dat de auteur in een gecorrigeerde kopie achtergelaten heeft in de bibliotheek van de St Veerle (Pharaïldis) kapittel impliceren dat de auteur verbonden moet zijn geweest met Gent en het St Veerle kapittel aldaar: (...) *so heb ic (...) den allereersten bouc van deser translacie met mijnder hand ghecorrigeert te sente Verelde te Ghend in de librarie doen legghen (...)*. Hierdoor is wel gesuggereerd dat de auteur een kanunnik van dit kapittel was, maar daar is geen bewijs voor.²⁰ De auteur is bekend met het scholastieke denken en redeneren en weet hoe hij moet omgaan met de technische aspecten van het probleem van de goddelijke voorkennis. Hij voegt lange commentaren in hoe goddelijke voorkennis en de menselijke vrije wil in overeenstemming gebracht kunnen worden.²¹ Dit maakt het aannemelijk dat de auteur een academische scholing heeft genoten. Het is in de vijftiende eeuw niet ongebruikelijk dat academici hun carrière als schrijver buiten de universiteit vervolgden. Misschien lijkt het citeren van anderen zonder de bronnen te noemen in een academische studie twijfelachtig, maar dit werd door andere auteurs binnen de universiteit ook gedaan.²² Het is lastig vast te stellen aan welke universiteit de auteur zijn scholing ontving. Gezien de grondige kennis van theologische problemen is het waarschijnlijk dat hij zijn scholing ontvangen heeft aan een theologische faculteit. Dit lijkt bevestigd te worden door een verwijzing naar de *Libri IV Sententiarum* van Peter Lombardus, dat ongeveer vijf eeuwen hét normatieve theologische handboek bij uitstek was op elke theologische faculteit. Het boek was een product van de nieuwe *quaestio*-techniek, een systematisch geordende verzameling van vragen die in de eerste plaats aan de Bijbel en de kerkvaders waren ontleend. Veel onderwerpen in Petrus Lombardus' *Sententiae* worden ook behandeld in het commentaar van de *Gentse Boëthius*, en dat is niet gebruikelijk in de andere commentaren van de *Consolatio*. Het blijft hypothetisch, maar als de auteur gestudeerd heeft aan een universiteit, is dat wellicht de Universiteit van Leuven, die vanaf 1432 een theologische faculteit had en veel studenten uit de Lage Landen aantrok.²³

3.3 De intentie van de auteur

De auteur bespreekt in *de prologhe* de opzet en de werkwijze die hij volgt bij het schrijven van de verhandeling. De proloog bestaat uit drie delen van ongelijke lengte. Het eerste deel is een zogenaamde 'aristotelische proloog', waarin de auteur het schema van de vier oorzaken van Aristoteles hanteert: de persoon die het literaire werk tot stand heeft gebracht (*causa efficiens*), de gebruikte literaire bronnen (*causa materiales*), de structuur van de tekst (*causa formalis*) en de verantwoording van de tekst (*causa finalis*).²⁴ In het volgende deel van de proloog legt de auteur verantwoording af van zijn vertaling van de *Consolatio* en hoe hij de gedichten

¹⁹ Goris, p. 33.

²⁰ Hoek, p. 34f.

²¹ Hoenen, p. 175.

²² Hoenen, p. 176.

²³ Hoenen, p. 177.

²⁴ Hoenen, p. 177, Minnis, p. 28.

(*metra*) en proza aanbiedt in het Middelnederlands. Hij heeft deze naar de *allegacien der doctoren* (redeneringen van de geleerden) vertaald.²⁵ De Gentenaar stelt dat hij de woorden van de autoriteiten heeft ingekort, al naar gelang dat zijn doel diende, en de citaten zijn niet naar de letter maar naar de geest vertaald. Uit een analyse van de vertaling blijkt echter dat de *Consolatio* naar de letter is vertaald, naar de wens van de auteur die als wetenschappelijke studietekst te presenteren, terwijl hij met de autoriteiten die hij in het commentaar aanhaalt veel vrijer omgaat.²⁶ Het gaat hem daarbij vooral om de hoofdttekst te verduidelijken (*enarrare*). In het derde deel van de proloog bespreekt hij het commentaar dat volgt op de vertaling. In dit deel belicht de auteur dat hij zaken in zijn commentaar heeft toegevoegd die moreel stichtend en troostend zijn: *ooc onderwilen wat sedelics vertroostens over al ghesayt*.²⁷ Dat zou kunnen suggereren dat de auteur primair een praktische en ethische intentie had. Een zorgvuldige studie van het commentaar laat echter zien dat zijn ambitie verder gaat. Hij beoogt zijn publiek te onderwijzen met interessante details en filosofische uitweidingen. Hij geeft gedetailleerde informatie over persoonlijkheden of natuurlijke verschijnselen. In de discussie over goddelijke voorkennis behandelt hij uitvoerig de logische constructies die over dat probleem gaan. Het commentaar geeft meer dan alleen vertroosting. Het wil een handleiding zijn om de informatie in de *Consolatio* beter te begrijpen en gebruiken. De auteur heeft niet alleen de intentie om de lezers te stichten, maar ook om uit te leggen en te onderwijzen.²⁸

3.4 Bronnen

In het commentaar zijn veel bronnen gebruikt. Recentelijk onderzoek heeft uitgewezen dat direct en indirect de commentaren zijn gebruikt van William van Conches, Pseudo-Thomas, Reinier van Sint-Truiden en Nicolaas Trevet.²⁹ Deze commentaren zijn in het Latijn geschreven, niet in de volkstaal. De hoofdbron van het Gentse tekst is het Latijnse commentaar van Reinier van Sint-Truiden, dat vrij, ingekort en soms uitgebreid vertaald is.³⁰ Naast deze commentaren zijn ook andere bronnen gebruikt. Opvallenderwijs zijn de vele referenties aan de kerkvaders. Af en toe zijn deze zo talrijk en systematisch geordend dat het aannemelijk is dat hij gebruik heeft gemaakt van een of meer 'florilegia' (anthologieën). Volgens het onderzoek van Mariken Goris heeft de auteur met name gebruik gemaakt van het veertiende-eeuwse florilegium van Thomas van Ierland, de *Manipulus florum*.³¹ Als voorbeeld van referenties kan het eind van het commentaar van het vierde prozagedeelte dienen, waar een groot aantal *auctores* over het onderwerp ijdele gedachten (*ydelen ghepeinse*) worden geciteerd.³² Het is niet ongebruikelijk voor een middeleeuwse auteur om *florilegia* te gebruiken om een werk te componeren. Opvallend is echter dat de auteur dit genre uitgebreid heeft gebruikt en langere secties overgenomen heeft. In aanvulling op citaten van de kerkvaders zijn er veel verwijzingen naar Aristoteles, Alexander van Hales en Thomas van Aquino, om de belangrijkste te noemen. Gedeeltelijk zijn deze referenties overgenomen van anonieme andere bronnen. Een goed voorbeeld is te vinden in het laatste boek van de *Gentse Boëthius*. Een aantal passages zijn geciteerd uit de *Summa Halensis*, een omvangrijke verhandeling over theologie, hoofdzakelijk gebaseerd op de geschriften van Alexander van Hales. Bij nadere beschouwing stammen deze passages af van het commentaar van Reinier van St Truiden, die de citaten niet nader identificeert.³³ Ook bij andere gelegenheden citeert de auteur van de *Gentse Boëthius* uit het werk van Reinier van St Truiden, zonder de bevestiging van zijn bron.³⁴ Het citeren van bronnen door (o.a.) Reinier van Sint-Truiden en de auteur van de *Gentse Boëthius* mag niet gezien worden als karakteristiek voor niet-

²⁵ Goris, p. 69.

²⁶ Goris, p. 69.

²⁷ *Comm. GB A3^{rb}*.

²⁸ Hoenen, p. 177.

²⁹ Angenent, p. 274-310, Wackers (Het Circemetrum in de *Gentse Boëthius*), p. 224.

³⁰ Goris, p. 56.

³¹ Goris, p. 61.

³² Zie vooral fol. Q2^{va} en verder. Minnis, p.1: teksten die in de scholen en universiteiten bestudeerd werden, bestonden vaak uit glossen en commentaren op de studies van gezaghebbende Latijnse schrijvers (*auctores*).

³³ Hoenen, p. 179.

³⁴ Hoenen, p. 179.

academische werken. Het anoniem en indirect citeren is een algemeen fenomeen als gegeven van een bredere ontwikkeling.³⁵

3.5 *Verschillende vormen van commentaar*

Het geven van commentaar is een van de vormen waarin het middeleeuws denken vorm krijgt. De eerste vorm van wetenschappelijke bedrijvigheid in de vroege middeleeuwen was het geven van korte verklaringen van tekstuele aard bij de gelezen lectuur. Deze 'glossen' (*glossae*) staan dicht bij de oorspronkelijke tekst en annoteren woorden of concepten in de tekst. De *quaestiones* daarentegen hadden de bedoeling te verwarren, ten einde daarmee de eigen denkactiviteit van de student te stimuleren. De oorspronkelijke tekst dient als basis voor de discussies van problemen die soms zijdelings gerelateerd zijn aan de tekst. De behandeling van deze problemen kan onafhankelijk zijn van de bron en kunnen in een andere richting gaan. Tussen de twee uitersten van glossen en *quaestiones* (vragen) zijn veel hybride vormen te vinden, zoals commentaar dat dicht bij de tekst blijft, maar uitweidingen invoegt, *dubia*, of *quaestiones* om onderwerpen verder uit te werken die de oorspronkelijke tekst naar voren brengt.³⁶ De *Gentse Boëthius* is gedeeltelijk een voorbeeld van deze laatste groep. De relatie met de oorspronkelijke tekst is gehandhaafd. De *Consolatio* is verdeeld in relatief kleine perikopen of secties, die apart worden becommentarieerd. Zowel de Latijnse tekst als de Middelnederlandse vertaling worden gegeven. De commentaren die op deze perikopen volgen zijn niet van gelijke lengte en aard. Sommige parafaseren alleen de tekst, waar andere een gedetailleerde discussie geven over het onderwerp dat wordt aangestipt door Boëthius, inclusief citaten uit andere bronnen. Het typische format van de scholastieke *quaestio* is bijna nergens gebruikt. De structuur van de argumentatie is verhalend en verklarend, in plaats van syllogistisch.³⁷ Logische redeneringen of syllogismen komen in het werk dikwijls voor.³⁸ De nadruk ligt echter op de inhoud van de tekst.

In grote lijnen kan worden gesteld dat, in vergelijking met andere commentaren op de *Consolatio*, de *Gentse Boëthius* meer onafhankelijk met de tekst opereert. De anonieme auteur wordt niet alleen geleid door Boëthius, maar ook door zijn eigen interesses en belangstelling. Zijn commentaar is veel gevarieerder dan de andere werken, die meer een systematische en uniforme bewerking hebben. Het doet meer denken aan de verklarende stijl van de moderne tijd, dan aan het strikte vertoog van de scholastiek.

3.6 *De relatie met de vertaling*

Een groot deel van het Gentse commentaar heeft betrekking op de vertaling. Allereerst gebeurt dat door middel van parafrazen, die de *Consolatio*-tekst herhalen.³⁹ Deze stukken worden vaak ingeleid met de woorden *Of leset aldus*. Vaak laten ze delen weg vanwege het gebruik van *supple* (vul aan) en *etcetera*. De voorafgaande vertaling van de *Consolatio*-tekst geeft dan zicht op de ontbrekende informatie. Binnen de parafrazen veroorlooft de Gentse auteur zich echter meer vrijheid door middel van het gebruik van doubletten. Als voorbeeld kan het einde van het vierde proza (boek V) dienen waar de commentator schrijft: *Hier concludeirt Philosophie uten ghonen dat voorseid es hare principale meeninghe, te wete dat altghoont dat men kent of weet, men weet ende kent niet na de condicie ende maniere der dijnghen, maer na de nature ende maniere des kennens, want anders zouden de diverschen crachten ende kennessen voorseid, niet diverschelich, maer bij eener selver manieren alle dijnghen kennen, dan of de contrarie boven blijkt etcetera*.⁴⁰ In één zin zijn relatief veel doubletten gebruikt (*weet* en *kent*, *condicie* en *maniere*, *nature* en *maniere*) en het voorbeeld is illustratief voor de rest van het door mij onderzochte commentaar. In het commentaar op de metra worden soms alternatieve vertalingen opgenomen.⁴¹ Soms komt de auteur terug op zijn vertaling van de Boëthius-tekst (en dus op

³⁵ Hoenen, p. 181.

³⁶ Hoenen, p. 181.

³⁷ Bewijsvoering met twee of meer premissen waaruit noodzakelijkerwijs een conclusie volgt.

³⁸ Goris, p. 71.

³⁹ Goris, p. 77.

⁴⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q3^b.

⁴¹ Goris, p. 78.

Boëthius zelf). Hij schrijft bijvoorbeeld: *Ende dwoord, dat ict zo segghe, oft om alzo sprekene, heift alzo vele in, als dat Boëthius in dese hoghe materie niet alte properlic noch besnedelick ghespreken can (...).*⁴² De Gentenaar houdt Boëthius uit de wind, aangezien het voor Boëthius blijkbaar moeilijk is woorden te vinden voor dit onderwerp. Resumerend kan gezegd worden dat in het door mij bestudeerde prozagedeelte het commentaar steeds een reactie en aanvulling is op de vertaling van de *Consolatio*-tekst. Er is een duidelijke relatie met de oorspronkelijke tekst. De volgorde van vertaling en commentaar bepaalt de structuur in de *Gentse Boëthius*. De commentaren die op de perikopen of secties volgen, zijn niet van gelijke lengte en aard. De functie van het commentaar is vooral om uitleg te geven en de oorspronkelijke tekst te verhelderen, waarbij de auteur zich laat leiden door zijn eigen interesses.

⁴² *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{vb}.

HOOFDSTUK 4

Kennisleer

4.1 Inleiding

Wat is nu eigenlijk ‘weten’? Hoe komt kennis tot stand en wanneer is een kennisclaim gerechtvaardigd? Wordt het karakter van weten bepaald door de wezensaard van datgene wat het voorwerp van dit weten is, of door het vermogen van het kennende subject? Kennis heeft ieder geval betrekking op de verhouding van subject en object. Maar wat betekenen object en subject in de middeleeuwse filosofie? Om op deze vragen antwoord te geven en voor een beter begrip van de in de *Gentse Boëthius* aangehaalde ideeën, zal ik eerst een beeld schetsen de kennisleer in de Griekse en Romeinse filosofie en de middeleeuwse scholastieke filosofie.⁴³

4.2 Aristoteles

Aristoteles (385-323 v. Chr.) werd geboren in de Griekse kolonie Stagira op het schiereiland Chalkidikê, in het noorden van Griekenland. In 367 v.Chr. gaat hij naar Athene om in de leer te gaan bij Plato en zijn leerlingen in de Academie. In 342 v.Chr. neemt hij op instigatie van koning Phillipus II de opvoeding van diens dertienjarige zoon Alexander ter hand, die later bekend zal worden als Alexander de Grote. Aristoteles blijft tot Plato's dood in 348/347 v.Chr. aan de Academie verbonden.⁴⁴ In het werk van Aristoteles is de invloed van Plato duidelijk aanwezig, hoewel Aristoteles een afwijkende filosofische stroming vertegenwoordigt.⁴⁵ Het oeuvre van Aristoteles is enorm. Veel werken zijn in de 3^e en 2^e eeuw v.Chr. aan het oog onttrokken, maar via de grammaticus Tyrannion, die het werk ordende, belandde Aristoteles' oeuvre in de eerste eeuw n.Chr. bij Andronicus van Rhodos. Hij stelde de volledige catalogus op, schreef samenvattingen en bepaalde de volgorde van de werken. De volgorde vindt slechts ten dele steun in de teksten zelf, maar wordt in onze standaarduitgaven nog steeds gevolgd (zie voetnoot). De opleving van de belangstelling voor het denken van de grote filosoof volgde uit de editie van Andronicus en resulteerde in kritische tractaten, en commentaren, waarvan veel sporen te vinden zijn in commentaren op Aristoteles' werken uit de latere oudheid.⁴⁶

Aangezien de invloed van Plato zo duidelijk in het werk van Aristoteles aanwezig is, zal ik kort wat zeggen over de kennisleer in het werk van van Plato. Plato vraagt zich in navolging van de sofisten af of kennis wel mogelijk is. Immers, oordelen zoals ‘warm’ en ‘slecht’ variëren naargelang de persoon en situatie.⁴⁷ De mens gebruikt constant begrippen alsof hij weet wat ze betekenen. Dat geldt ook voor abstracte en algemene begrippen als ‘rechtvaardigheid’ en ‘vrijheid’. Als het zo is dat bepaalde zaken voor de ene mens rechtvaardig zijn en voor de andere onrechtvaardig, waar haalt men dan het begrip ‘rechtvaardigheid’ vandaan? Plato is ervan overtuigd dat ware kennis niet in onze veranderlijke wereld te vinden is. Iedere filosofische beschouwing is tot mislukken gedoemd indien men niet bereid is aan te nemen dat de oorzaken van onze zichtbare wereld in zekere zin onafhankelijk van deze wereld bestaan. Door de veranderlijkheid van concrete dingen, kwam Plato bij abstracte begrippen. Hij zag de abstracte begrippen als zelfstandige entiteiten, de *ideeën*. Ideeën kennen we volgens

⁴³ Ik wil slechts een algemeen beeld geven van de kennisleer om het commentaar van de *Gentse Boëthius* over dit onderwerp beter te kunnen plaatsen en begrijpen. Ik wil zeker geen aanspraak maken op volledigheid.

⁴⁴ De min of meer volledig overgeleverde en onomstreden werken van het ‘Corpus Aristotelicum’ in de volgorde van de standaardeditie door Immanuel Bekker (Berlijn 1831): *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, Sophistici Elenchi, Physica, De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologica, De anima, Parva naturalia, De historia animalium, De partibus animalium, De progressu animalium, De motu animalium, De generatione animalium, Metaphysica, Ethica Nicomachea, Ethica Eudemia, Politica, Rhetorica, Poetica*.

⁴⁵ Voor meer informatie kan de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* geraadpleegd worden (<http://plato.stanford.edu/>).

⁴⁶ De ‘editie’ van Andronicus vormt nog maar een minderheid van wat er aan titels op Aristoteles' naam is overgeleverd, en het is in deze vorm niet eens voor verspreiding bedoeld geweest. De werken die Aristoteles zelf had vrijgegeven, werken die vooral beroemd waren om hun literaire kwaliteit, zijn op een paar fragmenten verloren gegaan. Wel zijn de min of meer geredigeerde aantekeningen ten behoeve van de colleges in het Lyceum overgeleverd. Jarenlang hergebruik, aanvullingen en kruisverwijzingen, al dan niet door de denker zelf, hebben de ontwikkelingen in zijn denken behoorlijk diffuus gemaakt. Het onderzoek, met name van de kruisverwijzingen en de verspreide methodologische opmerkingen in het werk van Aristoteles, ondersteunt de volgorde die Andronicus, uit systematisch en didactisch oogpunt, aanbracht. Ze steunt de poging tot interpretatie van Aristoteles' denken als een samenhangend geheel.

⁴⁷ Sofisten waren leraren in de filosofie en de retorica in de Griekse oudheid. Als eerste hebben zij de wetten van het denken (logica) gesystematiseerd.

Plato a priori, als een soort herinnering uit een vorig leven.⁴⁸ Deze kennis vergaten we echter. Via de dialectische methode, een redeneertechniek die uit een dialoog bestaat en gebruikmaakt van bewust opgeroepen tegenstellingen om de begrippen nader af te bakenen, kunnen we deze kennis weer boven halen. We moeten ons als het ware deze kennis zien te herinneren (*anamnese*) om ons weer bewust te worden van principes die noodzakelijk en universeel zijn. Concrete zaken bestaan dus niet echt, maar zijn slechts afspiegelingen van de 'perfecte' vormen, aldus Plato. Als er geen ideeën waren, waren er geen concrete dingen.

4.3 Van aangeboren naar aangeleerde kennis

Het is onbeslist hoe Aristoteles dacht over deze ideeënleer in het begin van zijn verblijf aan Plato's Academie. Bewaarde fragmenten van het werk dat in deze periode is geschreven, wijzen een andere richting uit en doen vermoeden dat Aristoteles al snel een ander standpunt innam.⁴⁹ Niet alleen in het commentaar op de *Metafysica* (van Aphrodisias), maar ook in de *Metafysica* zelf lezen we een indrukwekkende reeks argumenten tegen de leer van de ideeën. Als de idee 'mens' zou bestaan, naast de individuen, en ervan 'gescheiden' en 'eeuwig', dan zouden er ook ideeën van ontkenningen moeten bestaan, aldus Aristoteles. Die gedachte is absurd voor hem, omdat dan zaken die naar hun wezen verschillen onder één noemer en daarmee onder één oorzaak komen te vallen (een tafel en een hond kun je allebei 'niet-mens' noemen). Bovendien is deze redenering hooguit een argument voor het bestaan van universele begrippen die anders zijn dan de individuele dingen waardoor wij ze leren kennen. Deze begrippen corresponderen niet noodzakelijkerwijs met een apart soort dingen, de ideeën, die een bestaanwijze hebben gescheiden van die individuele dingen. In universele begrippen begrijpen wij de eigenschappen van individuele dingen (*in re*) in de zichtbare wereld, die vandaaruit als begrippen in ons denken tot stand komen.⁵⁰ Wat door een eigenaam wordt aangeduid, is een *substantie*, terwijl datgene wat door een adjectieven of soortnamen kan worden aangeduid ('menselijk' of 'mens') universeel is. Een ander argument had Plato zelf al geformuleerd in zijn *Parmenides* en is bekend als de 'derde man'. Als er gelijkenis is tussen de individuele mens en het idee 'mens' die deze gelijkenis fundeert en verklaart, dan moet de deze gelijkenis op haar beurt berusten op een derde 'mens', en zo verder in het oneindige.⁵¹ Dat kan nooit een aanvaardbare verklaring zijn, volgens Aristoteles. Ten derde betoogt Aristoteles dat het postuleren van eeuwige, onveranderlijke oorzaken nog geen verklaring biedt voor de processen van verandering die kenmerkend zijn voor de waarneembare wereld. Het aannemen van zulke oorzaken leidt dus slechts tot een verdubbeling van de werkelijkheid.

Aristoteles stelt vast dat de mens van nature wil leren. Zijn verlangen naar kennis blijkt uit zijn waardering voor de zintuigen, met name het gezichtsvermogen, en uit ontzag voor vaklieden en wijze mensen. Leren is een weg van wat inzichtelijk is voor ons, naar wat inzichtelijk is van de natuur uit gezien, schrijft Aristoteles in de *Physica*.⁵² Door zintuiglijke indrukken en lering worden de aanvankelijk ruwe inzichten gezuiverd van onhelderheid en onjuistheid. Toevallig bereikte juiste inzichten worden beter doorgrond. Theorie dient in overeenstemming te worden gebracht met de waarneming en niet omgekeerd. Aristoteles hield onverkort vast aan de vereisten van betrouwbare kennis. De ziel is in staat op grond van de stroom gegevens uit de zintuiglijke waarneming de principes en structuren van de werkelijkheid te vatten. Die werkelijkheid begint bij de *substanties*, de vaste elementen in de wereld. En substantie is altijd een 'dit', dat wil zeggen een concreet aanwijsbaar object (en nooit een algemeenheid).

Hiermee is echter nog niet alles verklaard. Aristoteles vraagt zich af wat de constellatie van substantie en accidenten is.⁵³ Wat maakt de tastbare zintuiglijke objecten tot wat ze zijn? Om deze vraag te kunnen

⁴⁸ Russell, p. 125.

⁴⁹ Algra, p. 122.

⁵⁰ Russell, p. 162.

⁵¹ Russell p. 162.

⁵² Aristoteles, *Physica* I.1, 184a16-23.

⁵³ De niet essentiële (bijkomende) eigenschappen van een substantie worden de *accidenten* of accidentele vormen van de substantie genoemd. Een zwarte kat is dus een substantie met 'zwart' als accidentele vorm. Wanneer één of meerdere accidenten van een substantie

beantwoorden legt Aristoteles de begrippen *vorm* en *stof* uit.⁵⁴ Elk bepaald concreet ding ontstaat, doordat een bepaalde vorm wordt opgelegd aan de materie die in zichzelf volstrekt onbepaald is, maar wel volstrekt *bepaalbaar* is.⁵⁵ Het is dankzij de vorm dat de inhoud tot een bepaald concreet ding wordt. De vorm levert uiteindelijk de gezochte verklaring voor de wezensverandering zelf, omdat Aristoteles veronderstelt dat tijdens iedere wezenlijke verandering de vorm zichzelf in het individuele object verwerkelijkt of actualiseert. Stof is dat waaruit het object of ding bestaat en de wezensvorm staat voor dat wat maakt dat het ding is wat het is. De vorm is dus het wezen ofwel de essentie van het ding. Het wezen van de dingen is een universeel begrip dat aangeeft wat het inhoudt om een 'mens', een 'paard' of een 'planeet' te zijn. Meer bepaald gaat het om de klassen en soorten van zijnden die universeel zijn en in de concrete dingen tot uiting komen, waaraan particuliere dingen deelhebben. De concreetheid van de substanties is te wijten aan hun materialiteit. Het wezen (de vorm) van de dingen bestaat niet op zichzelf, maar is altijd aanwezig in de zintuiglijke wereld en kan enkel afzonderlijk worden beschouwd als begrip in ons kenvermogen. Menselijke kennis gaat dus niet over de substanties; die zijn immers individueel en van het individuele kan geen kennis ontstaan. Onze kennis gaat evenmin over de materie, want die is in zichzelf onbepaald. Kennis is uitsluitend mogelijk over de vorm, het universele wezen dat ervoor zorgt dat de individuele substantie tot een bepaalde klassen van zijnden behoort.⁵⁶ Kennis komt dan tot stand door de wezensvorm te abstraheren vanuit de waargenomen constellatie van stof en vorm. Het wezen van een substantie kunnen we met een definitie vatten, waarin de specifieke kenmerken worden geaccumuleerd (bijv. de mens is een dier dat begiftigd is met rede).

Vervolgens vraagt Aristoteles zich af hoe het komt dat de dingen veranderen? Hoe is verandering in de realiteit mogelijk? De cruciale notie van beweging of verandering definieert Aristoteles met behulp van het begrippenpaar *act* en *potentie*. In de *Physica* schrijft hij: *De actualisering van wat in potentie is als zodanig, is beweging.*⁵⁷ Elk bestaande constellatie van stof en vorm is een actuele toestand van een concreet ding.⁵⁸ Die toestand kan echter veranderen in een andere toestand, doordat elke *act* in zich de mogelijkheid (*potentie*) draagt om bepaalde veranderingen te ondergaan.⁵⁹ Alle verandering komt neer op een 'evolutie' van een ding in kwestie, in die zin, dat na de verandering het ding in kwestie meer vorm bezit dan tevoren, aldus Aristoteles. Dat wat meer vorm bezit, wordt beschouwd als meer reëel. Stof is slechts de mogelijkheid (*potentie*), de vorm is daarentegen de verwerkelijking, de vervulling van deze mogelijkheid (*act*). De verandering is doelgericht. Ze streeft naar de volmaakte ontplooiing van alle met de vorm gegeven kenmerken. God is zuivere vorm en zuivere realiteit; in Hem is bijgevolg geen verandering mogelijk.⁶⁰

Zoals we hierboven hebben gezien, komt kennis tot stand door de wezensvorm te abstraheren vanuit de waargenomen constellatie van stof en vorm. Bij Aristoteles begint het kenproces dus bij de actieve waarneming (*aisthesis*) van een passief geregistreerd 'particulier object' van waarneming (kenobject). De ontwikkeling van inzichten uit de waarneming gaat via inductie: een beweging van het individuele naar het universele: waarneming van concrete verschijnselen geeft zicht op meer en meer universele principes die zich in deze verschijnselen manifesteren, net zo lang totdat een principe is bereikt. Waarneming van verschillende stenen leidt tot het begrip steen, van honden tot het begrip hond, van mensen tot het begrip mens. Nadere bestudering van deze en nieuwe waarnemingen leidt tot het concept levend wezen. Inductie is hier dus geen logische redeneervorm of een kentheoretische 'rechtvaardiging' van het begrip. Wat Aristoteles beschrijft is het psychische proces waarin een algemeen inzicht wordt 'veroorzaakt', doordat waargenomen objecten via de

wijzigen, zeggen we dat de substantie een accidentiële verandering ondergaat. Dit betekent echter niet dat de substantie verandert in een andersoortige substantie.

⁵⁴ Het onderscheid tussen stof en vorm is in de latere commentaartraditie het hylemorfisme gaan heten.

⁵⁵ Braeckman, p. 55.

⁵⁶ Braeckman, p. 55.

⁵⁷ Aristoteles, *Physica* III.1, 201a10-11.

⁵⁸ Braeckman, p. 58.

⁵⁹ Als voorbeeld kan een blok marmer dienen. Een blok marmer is een potentieel standbeeld; uit een blok marmer kan, door de vereiste bewerkingen, een standbeeld worden vervaardigd.

⁶⁰ Russell, p. 166.

zintuigen inwerken op de kennende geest.⁶¹ De ziel, die afhankelijk is van deze werking van de waargenomen objecten, ondergaat dit proces slechts.

Als een vorm van waarneming ontbreekt, ontbreekt een vorm van kennis die niet verworven kan worden.⁶²

De ziel is zodanig dat zij dit kan ondergaan.⁶³

Het is kenmerkend voor Aristoteles, in tegenstelling tot Plato en velen na hem, dat hij aan de zintuigen een eigen onderscheidend vermogen toekent dat *niet* rationeel van aard is: dit onderscheidend vermogen (*to kritikon*) houdt nog geen *oordeel* in.

Synesthesie van de informatie van onze zintuigen leidt tot particuliere voorstellingen (*phantasmata*). Van de waarneming uit komen waarneembare vormen als beelden terecht in het voorstellingsvermogen, dat ook de taak van het geheugen (*mnêmê*) voor zijn rekening neemt. Waarneming en herinnering leiden tot ervaring (*empeiria*). Daar komt kunst (vakkingheid of *techné*) uit voort. Ook het denkvermogen, het 'intellect in potentie', is fundamenteel ontvangend, alleen zijn de vormen die het ontvangt denkbare vormen. Omdat het alle vormen moet kunnen denken is het denkvermogen bij onze geboorte verstoken van een eigen inhoud, die met binnenkomende vormen zou interfereren. Denkbare 'beelden', die Aristoteles dus op een of andere manier 'in' waarneembare beelden vervat acht, kunnen het potentiële intellect activeren en komen door tussenkomst van een transcendent actief intellect (*intellectus agens*) tot abstractie doordat de waarnemingen en de individuele begrippen ontdaan worden van hun stoffelijkheid en worden omgezet in universele begrippen. Het is de buitenwereld die door bemiddeling van de ziel het hele proces van zintuiglijke waarneming tot denken aanzet.

4.4 Stoa

De Stoa zag in Socrates haar voornaamste inspiratiebron, in elk geval totdat de stichter van de beweging, Zeno (ca. 334-261 v.Chr.) het hoogste gezag verkreeg. Algemeen werd de levenswijze van Socrates als toonbeeld van een filosofische levenswijze gezien, tot in de dood. Zeno putte voor zijn gedachtegang uit verschillende inspiratiebronnen, met name Plato en Aristoteles. Het stoïsche denken heeft door de eeuwen heen een grote mate van continuïteit vertoond. Pas uit de keizertijd hebben we volledig overgeleverde geschriften van drie Stoïcijnen: Seneca (ca. 1-65 n.Chr.), Epictetus (50-130 n.Chr.) en Marcus Aurelius (121-181 n.Chr.), respectievelijk minister, slaaf en keizer.⁶⁴

Wat de kennisleer betreft zijn de stoïci uitgesproken sensualisten en empiristen; ze aanvaardden de waarneming als kenbron. De bedrieglijkheid van de zintuigen kwam volgens hen in werkelijkheid neer op een onjuist oordeel, en dit kon met enige voorzorg worden voorkomen.⁶⁵ Volgens de kennisleer staat elk lichaam bloot aan de inwerking van andere lichamen, namelijk de dingen die we kennen. Ook kennis die buiten de zintuigen wordt opgedaan, komt in beginsel op materiële wijze tot stand. De menselijke geest is een *tabula rasa*, waarin de zintuiglijke waarneming indrukken prent. De taak van de ziel bestaat in dat geval in het hechten van instemming of toestemming aan de zintuiglijke indruk. Is een indruk scherp en wordt hij bevestigd door anderen, dan verleent de rede haar instemming en komt de 'vastgrijpende' voorstelling tot stand, die volwaardige kennis inhoudt, maar een voorstelling blijft (en dus geen universeel begrip wordt). De door een verstandelijke, dialectische activiteit verworven kennis vindt het criterium van haar waarheid in een aangeboren aanleg van ons kenvermogen tot het bereiken van het ware.⁶⁶ Zeno, die deze theorie ontwikkelde, maakte dit aanschouwelijk door zijn hand uit te strekken. Zijn open gespreide hand stond voor het stadium waarin de mentale indruk of voorstelling (*phantasia*) ontstaat (bijvoorbeeld bij waarneming door middel van de

⁶¹ Algra, p. 124.

⁶² Aristoteles, *Analytica posteriori* I.18, 81 a 38-39.

⁶³ Aristoteles, *Analytica posteriori* II.19, 100 a 13-14.

⁶⁴ Voor meer informatie kan de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* geraadpleegd worden (<http://plato.stanford.edu/>).

⁶⁵ Russell, p. 254.

⁶⁶ Algra, p. 168.

zintuigen). Vervolgens kromde hij zijn vingers ter illustratie van het instemmen (*synkatathesis*) van ons verstand met de voorstelling in kwestie. Daarop balde hij zijn vuist, ten teken dat de voorstelling in het verstand wordt opgeslagen als een begrip (*katalêpsis*). Als laatste omsloot hij zijn vuist met de andere hand: dit illustreerde de onomstotelijkheid van wetenschappelijke kennis (*epistèmè*). Kennelijk is de mentale voorstelling passief, iets wat de ziel ondergaat ten gevolge van de zintuiglijke waarneming, of het eigen denken, zoals in het geval van gevolgtrekkingen met betrekking tot de dingen die we niet kunnen zien. De volgende stap in het kenproces is echter actief. We geven, óf onthouden onze instemming aan een voorstelling. Juiste kennis is dus gebaseerd op een indruk die een zorgvuldige voorstelling is van een reëel onderwerp, een voorstelling die daar de 'juiste' greep op heeft. Zulke voorstellingen heten cognitief oftewel 'kataleptisch', naar het Griekse woord voor begrip (*katalêpsis*), omdat instemming met zo'n voorstelling vanzelf tot begrip leidt: de vuist sluit zich. Kennis was in de stoïsche kennisleer en methodologie dus gebaseerd op een puur receptief vermogen. Zij levert de Stoa haar 'criterium voor waarheid'.⁶⁷ Op verschillende manieren is deze op de empiristische kennisleer gebaseerde theorie geïllustreerd. Cleanthes (3^e eeuw v.Chr.) droeg het voorbeeld aan van de indruk van een zegel in was (het beeld werd ook door Plato gebruikt), een tabula rasa dus. Boëthius gebruikt het beeld van een nog maagdelijk vel papier.⁶⁸ In de zijnsleer (ontologie) aanvaardden stoïci alles wat reëel is, en dat is bovenal lichaam, maar ook, en a fortiori, God, de ziel en (bijv.) de deugd. De particuliere dingen hebben twee verschijningsvormen: de ongekwalificeerde stof, die louter passief is, en het actieve beginsel, een doordringende vormbepalende kracht die *rede* of *adem* genoemd wordt. Dit beginsel is een eeuwige bron van leven, schoonheid en harmonie, namelijk God zelf.⁶⁹

4.5 Boëthius

In hoofdstuk twee heb ik reeds iets geschreven over het leven van Boëthius in verband met zijn belangrijkste werk, de *Consolatio*.⁷⁰ Het is de ambitie van Boëthius om alle geschriften van Aristoteles uit het Grieks in het Latijn te vertalen en van commentaar te voorzien. De eerste delen van Aristoteles' *Organon* zijn inderdaad in deze vorm de middeleeuwen in gegaan en voor de middeleeuwse filosofie bepalend geweest.⁷¹ De *Consolatio*, een neoplatonisch werk, was in de middeleeuwen geliefde lectuur. Zoals ik eerder schreef, is het werk talloze malen becommentarieerd en vertaald. De hierin verknogte leerstelling had vooral betekenis doordat het neoplatonische en stoïsche ideeën hielp verbreiden.⁷² In de middeleeuwen werd een aantal definities en filosofische uitspraken aan dit werk ontleend.⁷³

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat kennis in stoïsche ogen, gebaseerd is op een puur receptief vermogen. De mentale voorstelling is passief en ontstaat ten gevolge van de zintuiglijke waarneming of het eigen denken. Boëthius stelt daar de 'eigen kracht' van de geest tegenover. Voor die actieve geest levert de zintuiglijke waarneming de aanleiding (prikkel) om zich te kunnen ontplooien (als begrip, inzicht, synthetisch vermogen). Kennis komt niet voort uit de gekende dingen of de eigenschappen van die gekende dingen, ter instemming of weigering, maar door het begrip, het inzicht en het synthetisch vermogen van de actieve geest. Deze opvatting over kennis zal standaard worden in de middeleeuwse scholastieke filosofie, onder andere bij Thomas van Aquino en Dante.⁷⁴ Als voorbeeld van deze zienswijze van Boëthius kan het vierde metrum van boek V in de *Consolatio* gelden. Daarin schrijft hij: *Deze geestkracht bewerkt veel meer/ en vermag ook als oorzaak héél/ veel meer dan een stof die, passief, alleen/ voor in- en afdruk ontvankelijk is./ Toch behoeft deze geesteskracht/ eerst een prikkel die hem beweegt:/ 't lijf moet zelf worden aangedaan/ door het licht dat het oog treft, of/ als een stem in de oren schalt./ Dán ontwaakt pas de geestkracht, die/ dat wat innerlijk werd*

⁶⁷ Algra, p. 168.

⁶⁸ Boëthius, aantekeningen, p. 259.

⁶⁹ Russell, p. 252.

⁷⁰ Voor meer informatie kan de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* geraadpleegd worden (<http://plato.stanford.edu/>).

⁷¹ Het *Organon* (Grieks voor 'werktuig' of 'methode') is de benaming van de verzameling logische geschriften van Aristoteles.

⁷² Rijk, de, p. 122

⁷³ Bijvoorbeeld: al wat gekend wordt, wordt niet volgens z'n eigen kracht begrepen maar veeleer volgens het vermogen van de kenners (*omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*). Zie *Consolatio* Vpr4.

⁷⁴ Boëthius, aantekeningen, p. 259.

*geschouwd/ tot een eendere beweging noodt,/ en 't spitst op het beeld dat werd ingedrukt,/ mét de vorm die bewaard werd dát/ tot één kenbeeld verenend.*⁷⁵ De ingedrukte beelden worden geordend en op hun keninhoud getoetst met behulp van 'herinnerde' wezensvormen, de vorm die bewaard werd. Boëthius' biologisch-hiërarchische beschouwingwijze is aristotelisch en begint bij de zintuiglijke waarneming en het voorstellingsvermogen. Is bij Plato het voorstellingsvermogen juist de onderste trap van kennis, omdat de waarneembare wereld de stabiliteit mist die voor kennis vereist is, Boëthius kiest abstractievermogen en kenactiviteit als criteria en draait daarom de volgorde om. De wereld van de platoonse ideeën (wezensvormen) wordt echter niet verlaten bij Boëthius. Het hoogste inzicht is gericht op de wezensvorm van het 'ene en enkelvoudige zijn'.⁷⁶

In paragraaf 4.7 (scholastiek) zal ik dieper ingaan op het probleem van de *universalia*, de universele begrippen. Maken deze, geheel los van de concrete dingen (en toedrachten), de eigenlijke werkelijkheid uit (extreem platonisme, ook wel 'metafysisch realisme' genaamd) of zijn ze, het andere uiterste, slechts resultaat van door de ratio uitgevoerde abstracties uit het zintuiglijk waargenomen (het zogenaamde 'nominalisme')? Zoals we zullen zien, blijkt Boëthius vooral de (aristotelische) tussenpositie in te nemen. De *universalia* zijn niet *ante*, evenmin *post rem*, maar *in re*, de positie die in de middeleeuwse scholastiek de dominante zal worden.⁷⁷

4.6 Taal en wetenschap in de scholastiek

Voordat ik inga op de kennisleer in de scholastiek is het handig kort iets te zeggen over de verhouding van wijsbegeerte en taal in de middeleeuwen. De verhouding tussen die twee stond sterk in de belangstelling vanaf de 11^e eeuw.⁷⁸ Deze verhouding werd verondersteld in de middeleeuwen, zo goed als in de oudheid. Het denken was 'talig' en de relatie tussen taal en denken was op een natuurlijke manier op de werkelijkheid betrokken. Dientengevolge waren logisch-semantische en metafysische standpunten en problemen onderling verweven. Vanaf het midden van de 11^e eeuw kreeg men echter meer belangstelling voor de zogenaamde *grammatica speculativa*. Woorden werden niet langer beschouwd als afzonderlijke eenheden, maar werden gezien in hun context in verband met de betekenis. Toch gaat het te ver om te zeggen dat hiermee ook de taalanalyse een belangrijke plaats kreeg binnen de wetenschap. De betekenis van een woord stond nog altijd in relatie tot de zogenoemde *significatio*. De grondbetekenis ging als een natuurlijk gegeven vooraf aan iedere context.⁷⁹ Ook bij Thomas van Aquino, de Italiaanse filosoof die tot de scholastici wordt gerekend (en die ik hierna behandel in relatie tot de kennisleer), is nog weinig terug te vinden van die 'taalversoepeling'. Hij bepaalt zich met Augustinus tot de vaststelling dat 'de woorden de voornaamste plaats innemen onder de tekenen, waarmee de ene mens de ander iets duidelijk maakt'.⁸⁰

4.7 Scholastiek

In de middeleeuwse kennisleer staat het debat over de *universalia* centraal. We hebben gezien dat Aristoteles tegenover de ideeënleer van Plato zijn eigen leer van de *universalia* in de plaats stelde. Dat leidde in de dertiende eeuw tot de universalienstrijd. Vormen de ideeën een eigen werkelijkheid en zijn de stoffelijke dingen slechts een afspiegeling daarvan, of zijn de vormen het wezen van de dingen die enkel door abstractie kunnen worden gedacht en gekend. De probleemstelling zou traditioneel worden in de middeleeuwse filosofische (scholastieke) discussies (*disputationes*) over het probleem van de *universalia*, dat wil dus zeggen: de ontologische status van de algemene begrippen (soortbegrippen en dergelijke). Dat deze discussie niet enkel in de middeleeuwen gevoerd wordt, bewijst de probleemstelling van de neoplatonische wijsgeer Porphyrius (234-ca.305). Hij schrijft: *Voor het moment weiger ik aangaande de genera en species te zeggen of*

⁷⁵ Boëthius, p. 188.

⁷⁶ Zie vooral *Comm. GB* Vpr4.

⁷⁷ Boëthius, p. 189: Het 'volmaktere oordeelsvermogen' (de ratio) verwezenlijkt zichzelf door met behulp van de 'innerlijk bewaarde vormen' 'zowel het waarneembare als het voorstelbare onder het aspect van het algemene te beschouwen'.

⁷⁸ Rijk, de, p. 235.

⁷⁹ Rijk, de, p. 236.

⁸⁰ *Summa Theologica* II, q. 55, art. 1.

*zij zelfstandig bestaan dan wel louter in het verstand zijn.*⁸¹ Porphyrius onderzocht de Categorieënleer van Aristoteles in zijn boek de *Isagogè* en vraagt zich af wat de status van *genera* (geslachten, bijv. ‘levend wezen’) en *species* (soorten, bijv. ‘mens’) is. Bestaan de *genera* en *species* werkelijk? Was een algemeen begrip (als geslacht) slechts een product van de geest of bestond het echt. Met andere woorden, wat is de ontologische (zijns)status van de *universalia*. Dit debat, dat in de middeleeuwen uitgebreid gevoerd wordt, staat bekend als de universalienstrijd.

De zogenaamde nominalisten (onder wie Roscellinus en Willem van Ockham) beweerden dat de *universalia* niet bestonden: zij hebben geen enkele ‘ontologische’ status. Het nominalisme was vooral een uitdrukking van een ontwikkeling waarbij ‘begripsrealisme’, de beschouwing van woorden als afzonderlijke eenheden los van de context, overging op een benadering waarbij de context beslissend werd. Een *propositio* (uitspraak) wordt als zinvol geheel gezien, waarbinnen de actuele betekenis van een term op een beslissende manier wordt bepaald.⁸² Men ging steeds meer de fundamentele betekenis inzien van de context bij een uitspraak (*propositio*) als zinvol geheel. Nominalisten leverden soms felle kritiek op de toen overheersende realistische opvatting dat de soorten (*species*) en geslachten (*genera*) minstens even belangrijk waren als de individuen.⁸³ De conceptualisten (o.a. Petrus Abaelardus) meenden dat de *universalia* slechts als begrip (*conceptio*) in de geest bestaan (*universale post rem*). Volgens de gematigde realisten bestaan de *universalia* werkelijk, maar dan slechts afhankelijk van en in het particulier object (*universale in re*). De extreem realisten betoogden dat enkel de *universalia* werkelijk bestaan (*universale ante rem*). Volgens Boëthius, die commentaar geeft op het werk van Porphyrius, hebben de *genera* en *species* een objectief bestaan *in* de particuliere zintuiglijke objecten, maar de menselijke rede vat ze *los* van de lichamen. Hij neemt daarmee, zoals ik eerder schreef, de aristotelische tussenpositie in: de *universalia* zijn niet *ante* evenmin *post rem* maar *in re* – de positie die in de middeleeuwse scholastiek de dominante zou worden. Het ‘volmaaktere oordeelsvermogen’ (de *ratio*) verwezenlijkt zichzelf door met behulp van de innerlijk bewaarde vormen ‘zowel het waarneembare als het voorstelbare onder het aspect van het algemene te beschouwen’.⁸⁴ Volgens Thomas van Aquino hebben de *universalia* een drievoudig bestaan. Ze zijn ‘voor het ding’, als geschapen vorm in het verstand van God (*ante rem*), ze zijn ‘in het ding’ als de vorm van een ding (*in re*) en ‘na het ding’ als een door abstractie verkregen begrip in ons verstand (*post rem*).⁸⁵

4.8 Thomas van Aquino

Thomas van Aquino wordt in 1224 geboren als telg van het adellijk geslacht Aquino te Roccasecca, dat in de buurt van Napels ligt. Van 1252 tot 1259 doceert hij theologie aan de universiteit van Parijs. Hij sterft in 1274 in de abdij van de cisterciënzers in Fossanova.⁸⁶ Het denken van Aquino is weliswaar neoplatoons van aard, aristotelische elementen spelen niettemin een belangrijke rol.⁸⁷ Hebben voor Plato de concrete dingen deel aan de boven de wereld uitgaande ideeën (*methexis – participatio*), Thomas bouwt, in navolging van Augustinus deze gedachte om. Thomas maakt gewag van het feit dat concrete dingen door God zijn geschapen als samengestelde en onvolmaakte afbeeldingen van zijn ‘ideeën’, en daarna ‘echt’ bestaan (een ontologische status hebben, zijn als zijnde). Enkelvoudige ideeën (een ideale cirkel bijvoorbeeld) hebben in de natuur geen zelfstandig bestaan, maar zijn kenbaar door hun enkelvoudigheid. Uit onze zintuiglijkheid weten we namelijk niet direct wat een ideale cirkel is, maar we kunnen dit idee begrijpen door te abstraheren van onze zintuiglijkheid. Typierend is Thomas’ leer voor het ontstaan van de dingen. ‘Alleen het louter individuele

⁸¹ Schakenraad, p. 39.

⁸² Rijk, de, p. 235.

⁸³ Russell, p. 162.

⁸⁴ Boëthius, aantekeningen, p. 189.

⁸⁵ Russell, p. 415.

⁸⁶ Voor meer informatie kan de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* geraadpleegd worden (<http://plato.stanford.edu/>).

⁸⁷ Delfgaauw, p. 12.

ontstaat, maar de natuur die het voortbrengt, richt zich niet op het individuele, maar op het universele, het wezen.⁸⁸

Volgens Thomas verwijst uiteindelijk alles naar de eerste oorzaak en laatste doel, een niet-contingent (noodzakelijk) Zijn. Daarin zijn alle eigenschappen volmaakt aanwezig en vallen samen met zijn Wezen. God is het *Ipsum Esse Subsistens* (het uit zichzelf bestaande Wezen). Dingen (planten, dieren en mensen) hebben maar op beperkte wijze deel aan Gods Wezen. God valt echter niet samen met het universum. Het universum bestaat uit delen, is samengesteld, en heeft dus een contingent (toevallig) bestaan. God overstijgt de natuur en is tegelijkertijd de diepste en blijvende oorzaak van die natuur (*transcendentie en immanentie* van God). De menselijke geest is in staat door abstractie en deductie enkele kenmerken van God vast te stellen. Vanuit de natuur komt hij zo tot algemene begrippen en enkele eigenschappen van God. Hij heeft zintuigen nodig om te kunnen abstraheren en tot kennis te komen. De kenleer van Thomas gaat niet uit van de ideeën, maar met Aristoteles van concrete zintuiglijke waarnemingen. In de volgende paragraaf zal ik dieper ingaan op welke manier het proces van abstractie zich in het menselijk verstand voltrekt.

4.9 Kenleer Thomas van Aquino

Ook voor Thomas geldt dat de menselijke intellectuele kennis die van de *universalia* is.⁸⁹ Toch heeft hij zich, vooral in de kennisleer, verder verwijderd van de neoplatonische traditie. Het belangrijkste punt, waarop Thomas zich afzet tegen zijn neoplatonische voorgangers is het primaat dat hij in aansluiting op Aristoteles bij de zintuigen legt. Kennis zonder zintuigen is niet mogelijk. Weliswaar is hij van mening dat het verstand zonder een lichamelijk orgaan werkt, voor de werking van dat verstand dragen de zintuigen het materiaal aan dat het verstand verwerken moet. 'De intellectuele kennis neemt op een of andere wijze haar oorsprong bij de zintuiglijke kennis. De zintuigen hebben greep op het individuele, het verstand op het universele. Daarom is voor ons de kennis van het individuele eerder dan die van het universele.'⁹⁰ Het kennen valt dus kennelijk uiteen in twee vormen van activiteit: zintuiglijk kennen en rationeel kennen. Hoe gaan die twee samen? Wat wij als eerste vatten met het intellect is het 'zijnde' (*ens*). Als wij in aanraking komen met de dingen (zijnden) is dat altijd tweeledig. We kennen de zijnden als individueel met onze zintuigen (*singulare*) en erkennen met ons verstand hetzelfde zijnde als zijnde. In een en dezelfde kenact gaan intellect en zintuiglijkheid samen. Terwijl de zintuigen het ding, het kenobject, als het ware aftasten, erkent het denken het kenobject tegelijk als *zijnde*. Er zijn dus twee soorten geestelijke kennis. De intellectuele kennis die het zijnde erkent als zijnde, en de rationele kennis, die vanuit de zintuigen via de *phantasmata* opstijgt tot de begrippelijke kennis. Deze twee vormen van kennis veronderstellen elkaar. De intellectuele kennis (intuïtieve) zou impotent blijven, als zij niet tot begripsvorming zou leiden. De rationele kennis zou zich niet tot begrip kunnen ontwikkelen, als zij geen startpunt in de intellectuele intuïtie zou vinden.⁹¹

In het voorgaande heb ik gesproken over rationele en intellectuele kennis. Thomas gebruikt de begrippen *ratio* en *intellect* en gebruikt beide begrippen door elkaar, soms ieder met een eigen betekenis. *Ratio* heeft te maken met redeneren en zou daarom het beste met *rede* vertaald kunnen worden. *Intellectus* hangt samen met het vermogen tot inzicht, dat met *verstand* weergegeven zou kunnen worden. We kunnen denken aan het germanisme *verstaan*. Thomas zegt het op de volgende wijze: 'In de kennis door redenering wordt iets gekend op grond van iets anders. Wat echter op inzichtelijke wijze (*intellectualiter*) gekend wordt, wordt krachtens zichzelf (rechtstreeks) gekend. En de natuur van de kennende is voldoende om het te kennen zonder een uiterlijk hulpmiddel.'⁹² De *ratio* komt via het redeneerproces tot inzicht. Het intellect ziet daarentegen zonder redenering wat in zichzelf is. Thomas zegt het in de *Summa Theologica* nog pregnanter: 'Intellect en *ratio* verschillen wat betreft de wijze van kennen, omdat namelijk het intellect kent door rechtstreekse intuïtie

⁸⁸ *De veritate* 1,5, ad 14. Rijk, de, p. 229.

⁸⁹ Rijk, de, p. 227.

⁹⁰ *Summa Theologica* I, q. 85, art. 3. Delfgaauw, p. 114.

⁹¹ Delfgaauw, p. 121.

⁹² *Summa contra Gentiles* I, c.57.

(*simplici intuitu*), de ratio echter door van het een naar het ander te gaan. Maar toch komt de ratio door haar redenering (*per discursum*) tot de kennis van datgene, wat het intellect zonder redenering (*sine discursu*) kent: namelijk het universele.⁹³

Zoals ik hierboven heb uitgelegd, kunnen we algemeen stellen dat Thomas' kentheorie gevat kan worden door: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerat in sensu* (er is niets in het verstand dat niet eerst in de zintuigen was). Het kennen valt dus uiteen in twee vormen van activiteit: zintuiglijk kennen en rationeel kennen. Het verstand werkt weliswaar zonder lichamelijk orgaan, maar voor de werking van het verstand zijn wel zintuigen nodig. De zintuigen dragen het materiaal aan dat het verstand verwerken moet. De objectiviteit van de zintuiglijke kennis lijkt bij Thomas gefundeerd te zijn in de passiviteit van de uitwendige zintuigen. Deze passiviteit van het zintuig maakt het noodzakelijk dat het zintuig zijn kenbeeld in gereede staat ontvangt. Dientengevolge vallen de kenner en het gekende door de gelijkwording in de zintuiglijkheid samen.⁹⁴ Hoe is het mogelijk dat de zintuigen het materiaal aandragen voor het verstand, zonder dat het verstand *in* de zintuigen werken? Thomas gaat hierbij niet alleen deductief te werk, maar beroept zich op de ervaring. In navolging van Aristoteles doet Thomas een beroep op de fantasiebeelden (*phantasmata*). Dit zijn mentale beelden die ontstaan in de absentie van de informatie die direct van de zintuigen komt. Zij zijn onontbeerlijk bij de vorming van begrip en werken door in de herinnering. Deze herinneringsbeelden vormen het materiaal voor de denkbeelden en begrippen van het verstand. Zonder zintuigen zijn er geen fantasiebeelden en kunnen begrippen niet in het verstand tot stand komen: 'Het is onmogelijk dat er in ons een juiste oordeelsvorming plaatsvindt, wanneer de zintuigen belemmerd worden, waardoor wij de waarneembare dingen kennen.'⁹⁵ Dit laat Thomas zien aan de hand van de wijze waarop dromen tot stand komen of bij geestelijke afwijkingen. Het verstand werkt niet autonoom, als een lichamelijk orgaan uitgeschakeld is dat gebruikt wordt voor zintuiglijke indrukken of het geheugen dat het voorstellingsvermogen mede vormgeeft. Voor het functioneren van dit verstand is de werkzaamheid van de verbeelding en andere vermogens dus nodig. De begrippen *imaginatio* en *phantasma* moeten bij Thomas niet gezien worden als het fantastische. Deze begrippen worden gezien als de neerslag van zintuiglijke indrukken in ons innerlijk. Verbeelding en geheugen vallen dus in zekere zin samen. 'De zintuiglijke indruk schept een indruk, een beeld in de verbeelding dat door het geheugen bewaard wordt.'⁹⁶

Thomas laat dus de kenleer van het neoplatonisme en Augustinus achter zich. Deze kenleer stelde dat we kennis *a priori* hebben via hun eeuwige gronden (ideeën) en mogelijk gemaakt door een speciale verlichting (*illuminatio*). Thomas' kenleer is een andere. We klimmen van de dingen tot God via de abstractie en dan eerst erkennen we de *idea exemplares* als de oorzaken der dingen. Thomas vindt hier aansluiting bij de zijnsmetafysica van Boëthius, waarin ook een onderscheid wordt gemaakt tussen 'zijn' (*esse*) of 'dat waardoor iets is' (*quo est*) en 'zijnde' (*ens*) of 'dat wat is' (*quod est*).⁹⁷ Kennis staat in relatie met het volmaakte zijn én met de grote verscheidenheid van al het concrete geschapen zijn. Voor het functioneren daarvan is geen speciale verlichting nodig. Tussen Thomas en Augustinus blijft echter dezelfde overeenstemming als er tussen Aristoteles en Plato was: ons kennen is gericht op de ideeën. Dat geschiedt bij Plato en Augustinus door herinnering en verlichting, bij Aristoteles en Thomas door abstractie.

Is de mens nu het intuïtieve inzicht gegeven? Volgens Thomas is de mens als 'bezintuigd intellect' *niet* in staat in zichzelf begrippen te vormen die een rechtstreeks contact met het immateriële mogelijk maken. Een rechtstreeks intuïtie van datgenen wat buiten het bereik van de waarneming en voorstelling ligt, is onmogelijk. De terminus van de ratio is een intellectief weten dat een 'goddelijke wetenschap' in het leven roept. We kunnen enkel tot het bestaan van God komen door een reflectie op de voorwaarden van onze kennis (waarneming). We hebben geen begrip *a priori* van God. We kunnen ons dit dus slechts *a posteriori* eigen

⁹³ *Summa Theologica* I, q. 59, art. 1.

⁹⁴ Horst, ter, p. 215.

⁹⁵ *Summa Theologica* I, q. 84, art. 8.

⁹⁶ *Summa Theologica* I, q. 86, art. 1. Delfgaauw, p. 121.

⁹⁷ Rutten, *Over de zoektocht naar de eerste beginselen bij Aristoteles, Avicenna en ten tijde van de 'tweede aanvang' in het Latijnse westen*, p. 7 (<http://www.gjerutten.nl/>).

maken. Thomas schrijft: 'De rationele natuur gaat op een andere manier boven de zintuiglijkheid uit dan de intellectuele natuur boven de rationele natuur uitgaat. De rationele natuur gaat immers boven de zintuiglijkheid uit wat het kenobject betreft, omdat het zintuig op geen enkele wijze het universele kan kennen, dat door de ratio gekend wordt. Maar de intellectuele natuur grijpt terstond de waarheid, tot welke de rationele natuur eerst door middel van onderzoek komt.'⁹⁸ Het intellect staat niet naast, maar aan het eind als het voltooide inzicht en aan het begin als drager van beginselen, die als zodanig in het intellect aanwezig zijn en redeneren mogelijk maakt.

In het kort ziet het kenprocédé bij Thomas er dus als volgt uit: de kenner komt met het kenobject in contact. Dit wordt tegelijkertijd intellectueel als zijnde erkend en zintuiglijk waargenomen. De ratio verwerkt de zintuiglijke indrukken via mentale beelden tot een coherent kenbeeld, tot een begrip van het wezen van het waargenomen zijnde. In deze activiteit wordt het accidentele gescheiden van het wezenlijke, zodat dit ten slotte als algemeen begrip overblijft. De ratio voert aldus van het intellectueel erkend zijnde via de verwerking van de zintuiglijke gegevens tot het intellectueel erkende wezen: van inzicht via redenering naar inzicht.

⁹⁸ *Summa Theologica* I II, q. 5, art. 1, ad 1.

Hoofdstuk 5

De aard van het gekende en het karakter van weten

5.1 Inleiding

De behandeling van toeval staat in boek V van de *Consolatio* centraal. Dit thema mondt uit in een uiteenzetting over de kwestie vrije wil versus goddelijke voorzienigheid. De menselijke wilsvrijheid blijft ongeschonden in Boëthius' uiteenzetting, terwijl God alles ziet in een eeuwig 'nu'.⁹⁹ Er zijn een paar filosofische inzichten die kunnen helpen om de compatibiliteit van goddelijke voorkennis en vrije wil te begrijpen. Het eerste is dat kennis niet de aard van wat wordt gekend, verandert. God kan in één oogopslag zowel het noodzakelijke zien, bijvoorbeeld het opkomen van de zon, als het contingente (het wandelen op straat). Daarmee verandert de aard van het noodzakelijke of contingente niet. Als dit voor God geldt, waarom zou het dan niet voor de mens gelden? Ten tweede is de manier waarop iets gekend wordt afhankelijk van het subject dat iets 'vat' en niet van het object van kennis. Kennis komt niet voort uit de eigenschappen van de gekende dingen, maar uit het (intellectuele) vermogen van de waarnemer of weter (denker).¹⁰⁰ Op welke manier werkt de auteur van de *Gentse Boëthius* dit thema in zijn commentaar uit?

5.2 Epistemologisch subjectivisme

We hebben in het bovenstaande gezien dat Boëthius in de *Consolatio* de lezer wil helpen om de verenigbaarheid van goddelijke voorkennis en de vrije (menselijke) wil te begrijpen. Hiertoe brengt hij, door middel van het personage Vrouwe Filosofie, de aard en de manier van Gods kennen in beeld en hij legt bovendien een relatie met het menselijk kenvermogen. We zien dat in het commentaar van de *Gentse Boëthius* uitgebreid wordt ingegaan op deze relatie. De auteur parafraseert de tekst gedeeltelijk en voorziet die van vele voorbeelden. Allereerst laat de auteur zien dat God en de mens ieder op eigen wijze *kennen*, en dat daarmee het karakter van het gekende niet verandert.¹⁰¹ God kent de dingen door zichzelf te kennen. De auteur schrijft:

Ende want God alle dijnc na zijns selves maniere kent, welke maniere zeker ende onveranderlic es. Zo blijkt ooc, dat hij alle toecomende dijnc zekerlic ende vaste voorweet, dwelke de voorseide filosofhen niet en mercten, maer waenden dat zine kennesse gheschiet hadde na de nature ende maniere der bekender dijnghen.¹⁰²

Door zichzelf te kennen, heeft God kennis van alle dingen (zoals toekomstige gebeurtenissen). Die kennis is zeker en boven alle twijfel verheven en niet naar buiten gericht door bestudering van de aanleg of aard van de dingen (God die *alle dijnc na zijns selves manier kent* (...)). Ook de mens kent op zijn eigen (maar verschillende) manier, *want tghoont dat een goed rekent, jugiert dicwijle een ander quad, hoe wel nochtan de nature vander selver dijnc omme der voorseit kennesse wille, haer gheensins verandert*.¹⁰³ Datgene wat de een goed rekent, beoordeelt de ander dikwijls als kwaad, terwijl de aard van het ding daarmee niet verandert: (...), *ende dat hem om onse bekennen de dijnghen niet en verandren, maer evenghelijc in eenen passe bliven*.¹⁰⁴ Net zoals God als kennend wezen de aard van het gekende niet verandert, verandert de mens door het kennen ook de aard van het gekende niet.

Meer in het bijzonder komt de auteur terug op het karakter van weten. Kennis komt niet voort uit de eigenschappen van de gekende dingen, maar uit het vermogen van de waarnemer. Ons standpunt is niet alleen afhankelijk van de manier waarop wij denken (het standpunt van de waarnemer), maar ook van de zintuigen waarmee het waargenomen ding (object) wordt geregistreerd. Van dit zogenaamde epistemologisch

⁹⁹ Goris, p. 24.

¹⁰⁰ Deze twee punten verklaren de verenigbaarheid van goddelijke voorkennis en de vrije wil. Vanwege zijn (eeuwige) aard heeft God onfeilbare kennis van de toekomst, en omdat zijn kennis de aard van het bekende niet verandert, kent hij de toekomst zonder vernietiging van de vrije wil.

¹⁰¹ Wat niet weg neemt dat de manier waarop God kent wezenlijk anders is, dan de manier waarop de mens kent.

¹⁰² *Comm. GB Vpr4*, fol. P6^{vb}.

¹⁰³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P6^{rb}.

¹⁰⁴ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{rb}.

subjectivisme doet de auteur van de *Gentse Boëthius* veelvuldig en op vele manieren verslag. De stand van onze kennis is volledig afhankelijk van het degene die kent (subject) en niet van het waargenomen ding (object).¹⁰⁵ Een voorbeeld van dit subjectivisme is, in navolging van het voorbeeld dat Boëthius zelf geeft, de manier waarop we een rond voorwerp met verschillende zintuigen waarnemen. Het ding blijft in zichzelf onveranderd, in casu het ronde voorwerp, maar wordt door het gezichtsvermogen en de tastzin anders waargenomen:

(...) dat eene zelve ronde dijnc onghewisselt ende onghekeert in haer selven blivende, diverschelic ghekent es vanden ghesichte ende vanden ghevoelne of tastene des meinschen, want tghesichte bekent de selve dijnc van verren, ende al te enen gadre, maer de tast moet der dijnc ghenaken ende hare pertien of deelen ghevoelen, deene na dandre, eer hij beseffen zal dat zou rond es, viercante of cort of lanc.¹⁰⁶

Het karakter van weten wordt gevormd door het kennende subject en niet door de aard van het voorwerp, in dit geval het ronde voorwerp. Dezelfde rondheid van een voorwerp wordt op een andere manier door het gezichtsvermogen dan door de tastzin gekend. Het gezichtsvermogen onderscheidt hetzelfde ding van verre als uniform, maar de tastzin moet met het ding in aanraking komen en haar delen voelen, de een na de ander, voordat gevoeld kan worden of het ding rond, vierkant, kort of lang is. De auteur demonstreert twee verschillende 'kenwijzen' bij eenzelfde object.

Opvallend is nu dat het karakter van het gezichtsvermogen door de auteur anders wordt geduid dan dit karakter in de oorspronkelijke tekst van Boëthius. Spreekt Boëthius nog over de *gheworpenen rayen*¹⁰⁷ waarmee we het ronde voorwerp van verre zien, de auteur doet dit standpunt van *einighen ouden filosofhen* af als onjuist.¹⁰⁸ In de vroege middeleeuwen hadden twee theorieën over de optica de overhand. De ene ging uit van stralen uit het oog, de andere van objecten die hun vorm doorgaven aan het oog (Aristoteles). De gedachte dat zien in die zin een activiteit is dat het oog zijn 'stralen' op het waargenomen voorwerp richt, is een zeer oude natuurfilosofische visie. Pythagoras meende dat licht uit stralen bestaat die als een soort voelsprietten worden uitgestoken naar het waar te nemen object. Enkele eeuwen later namen Euclides en Ptolemeus die gedachte over. De auteur van de *Gentse Boëthius* doet dit standpunt af als onwaar en roept een van de vele anonieme *auctoritates* op die het commentaar rijk is. Volgens de Gentenaar *zietmen niet ute waert werpende, maer 'per intus susceptionem'*¹⁰⁹ aldus een door de auteur niet nader genoemde filosoof in de *Sensu et Sensato*. De auteur bedoelt hoogstwaarschijnlijk *De Sensu et Sensibilibus*¹¹⁰, een korte verhandeling in de *Parva Naturalia* van Aristoteles. Daarin riposteert Aristoteles tegen de doctrine van Empedocles en anderen. Als visie het resultaat is van lichtafgifte van het oog zoals een lantaarn dat doet, waarom zouden we deze kracht dan ontberen in het donker?¹¹¹ Het zijn juist de gemeenschappelijke objecten die hun vorm, omvang, aantal of beweging doorgeven aan het oog, dankzij het feit dat alle objecten zijn gekleurd. We zijn in staat deze objecten van waarneming innerlijk te verwerken (*per intus susceptionem*) zonder hun materie.¹¹² Maar hoe gebeurt dat? Op welke manier wordt het gekende voorwerp opgenomen en tot kenbeeld gemaakt? De auteur verduidelijkt het begrip *per intus susceptionem* als volgt:

Met in waert tontfane, overmids dat de specie ende tghelijke oft beelde der ghesiener dijnc, haer multiplieert ende menichvuldicht in de lucht toten oghens des ghoons diere siet. Ende also werdt de dijnc bijden middele vander lucht ghesien, zonder dat de raeyen des ghesichten ute waert, of buten der rondheit vander oghen slaen.¹¹³

¹⁰⁵ Deze theorie werd aangehangen door neoplatoneren als Jamblichus en Proclus, evenals Boëthius' tijdgenoot Ammonius van Alexandrië.

¹⁰⁶ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{ra}.

¹⁰⁷ *Vert. GB Vpr4*, fol. P6^{vb}.

¹⁰⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{ra}.

¹⁰⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{ra}.

¹¹⁰ In de *Sensu et Sensibilibus* onderzoekt Aristoteles alle levende dingen en dieren ten einde na te gaan welke functies algemeen zijn en welke bijzonder. Aristoteles maakt in dit onderzoek duidelijk dat alle kenmerken, zoals sensatie, geheugen, passie, honger en verlangen in het algemeen, plezier- en pijnbeleving in het bijzonder, behoren tot de ziel en het lichaam samen. Het gevoel wordt gegenereerd in de ziel door middel van het lichaam.

¹¹¹ Aristoteles, *De Sensu et Sensibilibus*, p.2.

¹¹² Wij weten nu dat het in feite de objecten zelf zijn die licht reflecteren, waardoor ze door onze ogen kunnen worden waargenomen.

¹¹³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{ra}.

Visie komt niet tot stand door stralen uit de oog die het voorwerp oplichten, *ute waert werpende*, zoals de zon haar stralen laat schijnen, maar men ziet doordat iets 'naar binnen gericht is' en ontvangen wordt (door het subject), *inwaert tontfane*. Maar wat wordt ontvangen? Wat is het predicaat van dat 'iets', waardoor het van buiten af ingedrukte kenbeeld het kenvermogen tot activiteit aanzet en het voorwerp in zich opneemt? De auteur introduceert een fysische drager om het directe contact tussen het kenobject en de zintuigen tot stand te brengen. Dit medium (lucht) bewerkt kennelijk in het kenobject en het zintuig analoge verschijnselen, waardoor de waarneming door het zintuig van het kenobject opgevat kan worden als een kopie van de wijze waarop het kenobject zich manifesteert. Dit sluit aan bij Aristoteles' opvatting van menselijke kennis. In de zintuiglijke kennisverwerving (en ook in de rationele kennisverwerving, ik kom daar later op terug) onderscheidt hij een passief en actief moment. In de waarneming zit ontvankelijkheid voor de veranderlijke verschijnselen, passief, maar ook een actief moment, namelijk het vermogen om iets concreets dat in potentie kan worden waargenomen ook werkelijk in act waar te nemen. Met andere woorden: in de waarneming zit een intentioneel moment. 'Dat wat waarneemt, heeft de mogelijkheid datgene te worden wat het object van waarneming daadwerkelijk is; terwijl het de inwerking van het object ondergaat, is het nog niet gelijksoortig aan het object, maar wanneer deze inwerking is voltooid, is het gelijksoortig geworden en is het zoals het object.'¹¹⁴ Dit gelijksoortig worden, een kopie van het kenobject, wordt bewerkstelligd met het medium lucht: *Ende also werdt de dijnc bijden middele vander lucht ghesien, zonder dat de raeyen des ghesichten ute waert, of buten der rondheit vander oghen slaen.*¹¹⁵

Bovengenoemde beschrijving van de zintuiglijke waarneming wordt gedaan door het kennende wezen dat door middel van het zintuiglijk kenvermogen, d.i. door middel van de zintuigen en zinnen, de gekende voorwerpen in zich opneemt en zich langs deze weg zintuiglijke kennis verwerft. De zintuigen geven op deze manier informatie door die echter per zintuig anders is. *De diversiteit dan diemer af heeft, ne comt vander dijnghen wegghen niet, maer uter diversiteit der bekennender crachte toe.*¹¹⁶ De kennis komt niet tot stand door de dingen zelf, maar door de verschillende (zintuiglijke) kenvermogens. Dat is nu precies het punt dat de auteur wil maken. Uit dien hoofde kent God ook alle verschijnselen: niet door de verschijnselen zelf, maar door zijn kennende 'zijn', zijn alwetendheid. Zoals de mens op zijn eigen wijze kent, al naar gelang het zintuig dat ermee gemoeid is, kent God op zijn eigen manier. Kennis komt niet voort uit de eigenschappen van de gekende dingen, maar uit het vermogen van de waarnemer. De manier waarop de mens *kent*, is echter wel wezenlijk anders dan de manier waarop God kent. *Ende want yemand wanen mochte, dat de Godlike verstannesse buten haerzelven einich dijnc verstonde, ghelijc redene ende de andre crachten doen, zo seit hier Philosophie omme dat te voorcommen, ghelijc verstannesse met eener zuver ende clarer scharpheit van kennen al tzamen, ende zonder dolinghe de simpele vorme niemande anders verstandelic begrijpt ende kent, dat zou ooc dobjecte ende voorwerpe vanden andren drien nedren crachten tzamen begrijpt.*¹¹⁷ Daar waar ons kennen wordt gevormd door de abstrahering van wat we in eerste instantie zintuiglijk waarnemen, daar kent God door in zichzelf te kijken. Het wezenlijke beeld van alle dingen rust immers in zijn geest. Ik kom daar in het volgende hoofdstuk uitgebreid over te spreken.

¹¹⁴ Aristoteles, *De Anima*, 418 a3-6.

¹¹⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{ra}.

¹¹⁶ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{rb}.

¹¹⁷ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{va}.

Hoofdstuk 6

Kennis via abstractie

6.1 Inleiding

Zoals we hebben gezien in het vorige hoofdstuk meent de auteur, in navolging van Boëthius, dat het karakter van weten wordt gevormd door het waarnemingsvermogen en niet door de eigen aard van het voorwerp. Eenzelfde voorwerp wordt immers met de tastzin anders waargenomen dan met het gezichtsvermogen. Niet alleen de verschillende zintuigen nemen verschillend waar, ook de mens zelf wordt gevat naar gelang de verschillende vermogens zich op hem richten:

Dit es dander exemple, dienende ten selven propooste ende seit dat een selve meinsche anders ende anders ghekent werdt, bijder sinlicheit die in allen dieren es, ende bijder ymaginacie die in de beroerlijke dieren es, ende bij der redenen die inden meinsche es, ende bij der verstantesse die in dupperste creaturen es.¹¹⁸

Om uit te leggen dat al wat gekend wordt niet volgens zijn eigen kracht begrepen wordt, maar veeleer volgens het vermogen van degene die kent, geeft de auteur een ander voorbeeld. De auteur parafraseert de *Consolatio*-tekst door te stellen dat de mens op verschillende wijzen wordt gevat, afhankelijk van de zintuiglijke waarneming, het voorstellingsvermogen, het verstand en het vermogen tot het hoogste inzicht. De vraag is hoe deze verschillende kenwijzen zich tot elkaar verhouden. In dit hoofdstuk zal ik de verschillende kenvormen apart behandelen. Dat heeft als nadeel dat de suggestie wordt gewekt dat ze als zodanig weinig met elkaar te maken hebben. Niets is minder waar. Wij klimmen van de dingen op tot het hoogste inzicht via de abstractie om dan eerst de *ideae exemplares* als oorzaken van de dingen te erkennen. Daarom zal ik aan het eind van het hoofdstuk – maar ook tussendoor – uitgebreid ingaan op hoe deze kenwijzen op elkaar betrokken zijn. Voordat ik hierop inga, wil ik kort stilstaan bij de typering van de ziel, zoals die in het commentaar naar voren komt.

6.2 De ziel

De Gentse commentator brengt de *ziel* in relatie tot de verschillende kenvermogens. Zowel het waarnemingsvermogen (*Zinlicheit es eene natuerlijke cracht der sielen (...)*)¹¹⁹, het voorstellingsvermogen (*Ymaginacie dan es eene ynderlijke cracht der sielen (...)*)¹²⁰, het verstand (*Redene es eene cracht der zielen (...)*)¹²¹ als het hoogste inzicht (*Andre segghen dat verstantesse eene ynderlijke cracht der zielen es (...)*)¹²² is op een of andere manier verbonden met de ziel. Er wordt niet veel meer gezegd dan dat de verschillende kenvermogens een innerlijk en natuurlijk vermogen of werking van de ziel zijn en dat anderen zeggen dat (ook) het hoogste inzicht een innerlijke kracht van de ziel is. Blijkbaar bestaat er discussie over het hoogste inzicht (*verstantesse*) in relatie tot het vermogen van de ziel. Daar blijft het bij in het commentaar.¹²³ De ziel wordt niet nader getypeerd in relatie tot de kennisleer. Toch wil ik kort stilstaan bij het begrip *ziel*, alleen al omdat het begrip een paar keer genoemd wordt in het commentaar in relatie tot de verschillende kenvermogens.¹²⁴ Aangezien de typering die de Gentenaar gebruikt zo summier en algemeen is, lijkt het mij voor de hand liggen om terug te gaan naar Aristoteles, die zonder enige twijfel de invloedrijkste tekst geschreven heeft over de ziel, *De Anima*.¹²⁵ Daarin schrijft hij dat de ziel in zekere zin alles is. Ook Thomas van Aquino komt dikwijls terug op

¹¹⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹¹⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹²⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

¹²¹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{rb}.

¹²² *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{va}.

¹²³ Alleen bij het waarnemingsvermogen wordt een getuigenis van Calcidius aangehaald die het wezen van de menselijke ziel direkt in verband brengt met het kosmisch dualisme. Zie *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{vb}.

¹²⁴ In de vertaling van de tekst van Boëthius wordt de ziel niet genoemd.

¹²⁵ De spirituele dimensie van de ziel, haar innerlijke eenheid met een transcendente oorsprong, zoals we dat bij Plato en in het neoplatonisme (en ook bij Augustinus) terugzien, raakt bij de aardser en meer klinisch ingestelde Aristoteles op de achtergrond. Ik kies hier voor de aristotelische opvatting van de ziel (die meer dan anderhalf millennium later door Thomas van Aquino nog vanzelf spreekt), aangezien Aristoteles zich ook in de kennisleer verwijderd van de neoplatonische traditie.

deze uitspraak van Aristoteles.¹²⁶ Uiteindelijk presenteert Aristoteles de volgende definitie van de ziel: *Wanneer we een omschrijving moeten geven die voor elke ziel geldt, zou die kunnen zijn 'de eerste verwerkelijking van een natuurlijk, werktuiglijk lichaam'*.¹²⁷ Voor Aristoteles zijn de ziel en het lichaam niet twee substanties, maar aspecten van één substantiële eenheid. Aristoteles definieert de ziel als een vorm of actualiteit van een levend wezen. Het Griekse woord dat hier als 'actualiteit' wordt vertaald, is *entelecheia*. *Entelecheia* is een term die een situatie aanduidt waarin er iets is dat iets anders op zijn uiteindelijke 'doel' betrokken 'houdt'.¹²⁸ Het gaat om de werking waardoor het ene het andere naar zijn natuurlijke voltooiing brengt. Leven is dan een zogenaamde 'eerste actualiteit', die bestaat in de aanwezigheid van een aantal vermogens (het vermogen tot voeding, waarneming, et cetera). Met elk vermogen correspondeert een activiteit die hetzelfde levende wezen in andere omstandigheden daadwerkelijk vertoont, bijvoorbeeld als het met de ogen open daadwerkelijk waarneemt; dit wordt de 'tweede actualiteit' genoemd. Omdat we al bij eerste actualiteit van leven spreken, is de ziel de eerste actualiteit van een natuurlijk lichaam dat *potentieel* leven bezit, dat wil zeggen: dat het *vermogen* bezit tot tweede actualiteit. Deze actualiteit en dit vermogen zijn twee aspecten van hetzelfde zijnde. Ze verhouden zich als de mogelijkheid om iets te kennen (eerste) tot het feitelijke kennen (tweede). De eerste verwerkelijking gaat aan de tweede vooraf, in de tijd en als voorwaarde, en zorgt ervoor dat iets zo gestructureerd wordt dat het de mogelijkheid heeft een bepaalde handeling uit te voeren. Om terug te gaan naar het commentaar van de Gentse auteur: om te kunnen waarnemen moet de materie van de zintuigen (ogen, oren, neus) zo op elkaar afgestemd zijn, dat ze daartoe in staat zijn, en dat wil ook zeggen dat ze moeten leven, anders zijn ze geen werkelijke zintuigen. De afstemming en dat leven komen van de eerste verwerkelijking. Ten tweede kan er ook werkelijk waargenomen, verbeeld en gedacht worden. Zonder met zekerheid te zeggen dat de auteur deze betekenis van de ziel van Aristoteles op het oog had, wijzen de summier opmerkingen wel in die richting. Ook de relatie van de ziel met de 'lagere' kenvermogens, als verwezenlijking van deze vermogens, wijzen in de richting van Aristoteles, aangezien Plato's opvatting van de ziel, die in het neoplatonisme doorwerkt, vooral in spirituele zin opgevat moet worden (als eenheid met een transcendente oorsprong). In de volgende paragrafen zal steeds duidelijk worden dat de ziel de 'verwezenlijking' (een natuurlijke kracht) van de verschillende kenwijzen is.

6.3 De zintuigen

Het voornaamste punt waarop de auteur zich afzet tegen zijn neoplatonische voorgangers en tijdgenoten, is het zware accent dat hij in aansluiting op Aristoteles en Thomas van Aquino op de zintuigen legt. Kennis is niet mogelijk zonder zintuigen. *Ende an dese sinlicheit van buten nemen wij onse eerste beghin van wetene ende kennene, ende nes gheen ander beghin voor hare dant verwecken dat vanden dijnghe van buten comt.*¹²⁹ Onze kennis komt voort uit en kan alleen uitgaan van de waarneming die het individuele, materiële ding 'opwekt'. Het is ontegenzeggelijk dat hierbij het adagium uit de kentheorie van Thomas van Aquino resoneert: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerat in sensu*: Er is niets in het verstand, dat niet eerst in de zintuigen was'. De mens moet voor zijn kennis uitgaan van de zintuiglijke gegevens. Maar hoe moeten we deze *zinlicheit*, dit waarnemen van iets met de zinnen of zintuigen karakteriseren? De Gentenaar geeft de volgende definitie van het waarnemingsvermogen.

Zinlicheit es eene natuerlijke cracht der sielen, bij welcher de meinsche de dijnghe van buten met einighen vanden vijf zinnen kent, als zijn: zien, horen, rieken, smaken, ghevoelen. Ende dese zinnen behoort toe te kennen ende vernemene de beilde ende vorme der lichamelijker dijnghe ende de materie ende lichamelicheit van der selver dijnc die van vormen ende materien gheschepen es.¹³⁰

Het waarnemen met de zintuigen is een natuurlijke kracht van de ziel. In navolging van wat ik eerder over de (aristotelische) ziel heb gezegd, kunnen we de ziel zien als de eerste actualiteit van een natuurlijk lichaam dat

¹²⁶ Thomas van Aquino zegt bijvoorbeeld: *'De ziel is in zekere zin alles voor zover zij waarneemt en denkt.'* (*De Anima*, art. 13).

¹²⁷ Aristoteles, *De Anima*, 412 b4-5.

¹²⁸ Schomakers, p.3.

¹²⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹³⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

potentieel leven bezit. Door de ziel is het mogelijk om waar te nemen. Met elk vermogen correspondeert de activiteit die hetzelfde levende wezen ook daadwerkelijk vertoont, in dit geval als de zintuigen ook daadwerkelijk waarnemen, de tweede actualiteit. We komen tot kennis door de vijf zintuigen die de dingen buiten ons waarnemen (zien, horen, ruiken, smaken en voelen). Het past nu bij deze zintuigen om het beeld of de vorm van deze lichamelijke (waargenomen) dingen in zich op te nemen. Additief voegt de auteur eraan toe dat de lichamelijke dingen voortgebracht zijn door vorm en stof. Dit denken in termen van *stof* en *vorm* is een van de grondslagen van Aristoteles' filosofie. Aristoteles vraagt zich in de *Physica* af wat de tastbare zintuiglijke objecten maakt tot wat ze zijn en hoe het komt dat de dingen veranderen. Zoals ik in het hoofdstuk over de kennisleer schreef, ontstaat een bepaald concreet ding, doordat een bepaalde vorm wordt opgelegd aan de materie die in zichzelf volstrekt onbepaald is, maar wel volstrekt bepaalbaar is. Het is dankzij de vorm dat de inhoud tot een bepaald concreet ding wordt, en dat dit het wezen van het ding uitmaakt. Ieder concreet waarneembaar ding (*to on*) moet worden begrepen als zijnde een samenstelling van stof en vorm. Dat een concreet ding de potentie heeft om iets te worden, wordt veroorzaakt door de materie. De oorzaak van de actualisering van het potentiële is gelegen in de vorm (*morfè*). We kunnen concluderen dat in de definitie van het waarnemingsvermogen de auteur de aristotelische gedachtengang volgt over stof en vorm.

Op welke manier zijn we nu in staat om het beeld of de vorm die doorgegeven wordt door de verschillende zintuigen ook werkelijk op te nemen? Op welke manier komt nu, met andere woorden, de informatie uit de buitenwereld, de zogenaamde sensorische informatie ons lichaam binnen via de zintuigen? Volgens de auteur heeft het zintuiglijk apparaat een tweeledige werking. Hij schrijft:

Ende an dese sinlicheit van buten, nemen wij onse eerste beghin van wetene ende kennene, ende nes gheen ander beghin voor hare dant verwecken dat vanden dijngnen van buten comt ghelijc de lucht dooghe noopt om te zien ende tgheluud de oren om horen roert. Ende dese vijf zinnen van buten dienen den vijf zinnen van binnen, den welken zij overbringhen ende presenteren de maniere, de nature, dwesen ende tghestand der dijngnen van buten.¹³¹

Door het waarnemen met de zintuigen (van buiten) aanvaarden we het begin van onze kennis. Ook nu legt de auteur het zware accent op de informatie die (via de zintuigen) van buiten komt bij het 'opwekken' van kennis, zoals de lucht aanspoort om te zien en het geluid aanspoort om te horen. De vijf externe zintuigen (van buiten) staan in dienst van de vijf interne zintuigen (van binnen). De apperceptie wordt bewerkstelligd doordat de vijf zintuigen van buiten (horen, zien, ruiken, smaken en tasten) informatie doorgeven aan de vijf zintuigen van binnen. Blijkbaar zijn we door een kopiebeeld van het ding (object) te maken, in staat om iets concreets ook werkelijk waar te nemen. De 'externe' zintuigen geven informatie door aan de 'interne' zintuigen die de zintuiglijke waarneming interpreteren. Deze 'overbrenging' behelst de natuur, in zoverre zij de manier, de wijze van manifesteren en de gesteldheid van het concrete is, aldus de auteur. Hierdoor wordt het mogelijk om ook daadwerkelijk de dingen (objecten) van buiten op te nemen.

Het is opvallend dat de auteur spreekt over externe en interne zintuigen. Het is zeer aannemelijk dat hij bij het schrijven over zintuiglijkheid gebruik heeft gemaakt van de geschriften van Avicenna.¹³² Voor Avicenna is het juiste onderwerp van de natuurfilosofie het lichaam, in zoverre het beweging of verandering ondergaat. Hij neigt daarmee naar de natuurfilosofie van Aristoteles.¹³³ Avicenna identificeert levende lichamen, voor zoverre

¹³¹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹³² Avicenna leefde van 980 tot 1037 en was vooral bekend om zijn medische kennis. Zijn filosofie was aristotelisch van aard en zijn psychologie was emperisch van karakter. Hij wordt ook met name genoemd in het commentaar. Hij was vooral bekend om zijn bijdragen op het gebied van de aristotelische filosofie en de geneeskunde en schreef naar schatting 100 à 250 verhandelingen, de meeste hiervan in het Perzisch en Arabisch. Zijn beroemdste werk is de Canon van de geneeskunde (*Al-Qanun fi al-Tibb*), die uit meer dan een miljoen woorden bestaat en die lange tijd ook in Europa een standaardwerk zou blijven.

¹³³ De verspreiding en assimilatie van antieke wijsgerige en wetenschappelijke teksten via Arabische en Arabisch-Latijnse vertalingen is van bijzondere betekenis geweest voor de ontwikkeling van het geestesleven in de westerse middeleeuwen. In de geschiedenis van deze overdracht van kennis geldt Michael Scotus (vroeg 13e eeuw), als een van de meest invloedrijke vertalers. Hij vertaalde niet alleen werken van Aristoteles, maar ook van de Arabische geleerden Avicenna (Ibn Sinā, 980-1037) en Averroës (Ibn Rušd, 1126-1198), die het aristotelisch leergoed op een eigen manier hebben doorgegeven en geïnterpreteerd. De vertalingen van Averroës' commentaren op de natuurfilosofische werken van Aristoteles, samen met die van de aristotelische traktaten zelf, hebben de definitieve doorbraak van het aristotelisme in het Westen mogelijk gemaakt.

zij beweging en verandering ondergaan en activiteiten uitvoeren, zoals zelfvoeding, groei, voortplanting en, in het geval van hogere levensvormen, sensatie, motoriek, en zelfs rationeel denken.¹³⁴ In zijn commentaar over de ziel en de zintuigen schrijft Avicenna dat de vorm ontvangen wordt door zowel de interne als de externe zintuigen.¹³⁵ De externe zintuigen nemen de vorm als eerste waar en geven die door aan de interne zintuigen. Als voorbeeld geeft Avicenna de manier waarop een schaap een wolf waarneemt. Hij ziet de kleur en de omtrek van de wolf, hij ruikt de wolf, hij hoort de wolf grommen en voelt de dreiging van de wolf. Deze informatie die volgt op het zien van de vorm van de wolf wordt onmiddellijk waargenomen door de externe zintuigen van het schaap. Het is het interne vermogen om deze ongelijksoortige stukken zintuiglijke informatie in een uniforme en consistente ervaring te brengen. Avicenna identificeert daarbij vijf interne zintuigen: het ‘algemene waarnemen’ (*hiss mushtarak* of *common sense*), de ‘vasthoudende verbeelding’ of het vermogen vorm waar te nemen (*khayāl* of *retentive imagination*), de ‘compositieve verbeelding’ (*mutakhayyila* of *compositive imagination*), die in menselijke wezens getransformeerd wordt tot het cognitieve vermogen wanneer het gebruikt wordt door het intellect, het ‘vermogen te schatten’ (*qūwa wahmīya* of *estimative faculty*) en als laatste het ‘geheugen’ (*dhikr* of *memory*). We zullen in de paragraaf over het voorstellingsvermogen zien dat de auteur deze vijf interne zintuigen die Avicenna onderscheid niet als zodanig behandelt.

Ter aanvulling en als ondersteuning van wat zojuist te berde is gebracht, haalt de auteur twee autoriteiten aan: Plato en Calcidius. Door hun ideeën in het commentaar aan te halen, probeert de auteur uit te leggen wat zintuiglijkheid is en welke relatie zintuiglijkheid heeft met het vermogen van de ziel. De Gentenaar verwijst allereerst naar Plato. *Dese sinlicheit, also Plato seit, es voor alle dijnc uut einigher fortselijker passie of ghedoghe verwect.*¹³⁶ De zintuiglijkheid wordt vooraleerst ‘opgewekt’ door een ‘krachtige’ passie of hartstocht. Zintuiglijkheid wordt nog niet gekoppeld aan de ziel, zoals dat in het volgende fragment van Calcidius wel wordt gedaan. Dat lijkt niet verwonderlijk, aangezien bij Plato de ziel het morele en intellectuele zelf is, in onderscheid met de passies en de zintuiglijke aspecten van het bestaan. Hoe moeten we deze krachtige passie dan wel verstaan in relatie tot de zintuiglijkheid? In het *Symposium* bespreekt Plato door middel van dialogen het begrip *eros*. *Eros* is de innerlijke en onbedwingbare drang die het leven in stand houdt en staat dus voor de levensdrift.¹³⁷ Het gaat hier niet om een uitwendige, op de buitenwereld gerichte beweging, maar om een onzichtbare innerlijke beweging, die Plato in zijn nadere uitleg van zijn allegorie van de grot een *periagoogè* noemt, een omwending van de ziel.¹³⁸ Die levensdrang is een reactie op het schouwen van de ideeën. De ziel is bij Plato als enige in staat om toegang te krijgen tot kennis van deze ideeën. Deze gedachte wordt door de auteur verder geëxpliciteerd door in het commentaar de ideeën van de filosoof Calcidius¹³⁹ naar voren te brengen. Nu wordt het verband tussen de zintuiglijkheid en de ziel wel gelegd en de auteur geeft een aanvulling op wat eerder door Plato is gesteld:

Ende dan of spreect Calcidius: Weder sinlicheit eene passie of moghelicheit zij of eenich effect oft werc, zou behoort properlic nochtan der zielen toe ende es uter versaminghe der zielen ende des lichamen te samen gheblasen, ende sinlicheit, als hij seit, es eene passie of ghedoghen des lichamen, bij toedoene van einighen uitwendighen anroerenden beelden verwect, ende toter siege der zielen gherakende of cloppende ghestiert. Zou es dan eene cracht der zielen, die de uutwendighe lichamelijke dijnghen in vijf manieren up de mate voorseit kent.¹⁴⁰

De auteur laat in het bovenstaande citaat Calcidius aan het woord. Volgens Calcidius is zintuiglijkheid een passie (hartstocht) of vermogen, een bepaalde werkzaamheid die eigenlijk uit het vermogen van de ziel komt en tot stand komt door de vereniging van de ziel en het lichaam. Nu wordt de ziel in betrekking gebracht tot

¹³⁴ Jon McGinnis, p. 5.

¹³⁵ Jon McGinnis, p. 89.

¹³⁶ *Comm. GB Vpr4*, fol. p7^{vb}.

¹³⁷ Plato verstaat onder *eros* veel meer dan erotiek: het in de mens gelegde eeuwigheidsverlangen dat ons langs dialectische weg vanaf het niveau van de mooie aardse dingen kan brengen tot het aanschouwen van de eigenlijke schoonheid.

¹³⁸ *Politeia*, 518 d, 532 a.

¹³⁹ Calcidius leefde in de 4^e eeuw en was waarschijnlijk christen. Hij vertaalde het eerste deel van Plato's *Timaeus* uit het Grieks naar het Latijn en voorzag het van een uitgebreid commentaar.

¹⁴⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. p7^{vb}.

het lichaam en dat ligt voor de hand. Waren voor Plato de zintuigen en de zintuiglijke waarneming een belemmering voor de filosofie en stonden deze los van de ziel als intellectuele zelf, voor Calcidius ligt dat iets anders. Volgens Calcidius zijn er twee principes werkzaam in de menselijke ziel, de natuurlijke ziel (*id ipsum animantis*), die we delen met andere levende wezens en de rationele ziel. De rationele ziel aanschouwt enerzijds dezelfde en onveranderlijke natuur uit welk gerichtzijn (*intentio*) de wijsheid (*sapientia*) aan kracht wint (kennis van het intelligibele), anderzijds oppert de natuurlijke ziel slechts vermoedens over het veranderlijke en sensibele (kennis over het zintuiglijke).¹⁴¹ Volgens Calcidius moeten deze twee aspecten van de ziel niet gezien worden als twee afzonderlijke zielen, maar als twee zielsdelen. De menselijke ziel went zich enerzijds van het zintuiglijke naar het goddelijke, anderszijds is zij gericht op de daadkracht, de wil tot handelen, die de mens doet leven en werken met de lichamelijkeheid.¹⁴² De ziel vormt dus een eerste schakel tussen de goddelijke ziel en het lichaam. Door Calcidius aan te halen lijkt de auteur een relatie te willen leggen tussen de platoonse (lichamelijke) levensdrift (*eros*) en de ziel die enerzijds op het zintuiglijke en anderzijds op het goddelijke is gericht. In het tweede deel van het citaat wordt door de auteur een relatie gelegd met het zintuiglijk waarnemingsvermogen. Hij schrijft dat (volgens Calcidius) het zintuiglijk waarnemen een passie of een gedogen van het lichaam is dat mogelijk gemaakt wordt door (van buiten zichtbare) bewegende beelden die met kracht naar de zetel van de ziel gebracht worden. We zijn, met andere woorden, in staat op zintuiglijk waar te nemen door middel van onze zintuigen die de zintuiglijke informatie uit de buitenwereld tot zich nemen. Het is echter door de kracht van de ziel dat de uitwendige, lichamelijke dingen op de vijf manieren die eerder zijn genoemd (*Als zijn zien, horen, rieken, smaken, ghevoelen (...)*¹⁴³), gekend worden en die het levende wezen bezielen, omdat anders geen verbinding met het geestelijke (intelligibele) aangegaan zou kunnen worden. De auteur wil vooral duidelijkheid maken hoe we zintuiglijkheid moeten opvatten. Door aan Plato te refereren wil hij naar voren brengen dat zintuiglijkheid wordt opgewekt door een krachtige passie (*eros*). Door Calcidius te noemen, schenkt de auteur aandacht aan zintuiglijkheid als niet-rationeel (natuurlijk) zielsdeel, naast de rationele ziel die ook Plato erkent.¹⁴⁴

6.4 Het voorstellingsvermogen

Als we kijken naar de definitie en typering van het voorstellingsvermogen in het commentaar van de *Gentse Boëthius*, dan lijkt de auteur vooral de aristotelische opvatting te volgen die verder uitgewerkt is door Avicenna en Thomas van Aquino. In de aristotelische opvatting is het voorstellingsvermogen een intermediaire kennisfaculteit die geplaatst wordt tussen de zintuigen en het intellect. Voordat ik dieper inga op het voorstellingsvermogen in het commentaar, zal ik eerst iets zeggen over de typering van dit vermogen bij Avicenna en Thomas van Aquino.

In de waarneming is het waargenomen object nog niet helemaal geabstraheerd, volgens Avicenna. Tussen deze waarneming en het vermogen om de vorm vast te houden (*retentive imagination*) plaatst Avicenna een hogere vorm van abstractie en zodoende een ander soort perceptie. In het geval van het voorstellingsvermogen (*imaginatio*) wordt het object geabstraheerd van het waargenomen object en kan het doorgegeven worden, zelfs in de absentie van het object.¹⁴⁵ Toch is het ingebeelde object nog niet volledig geabstraheerd uit de samenhang met het materiële object, aangezien de vorm in de verbeelding afhankelijk is van de zintuiglijk waargenomen vorm, en van de uitdrukking, bepaling en positie van het object. Met andere woorden, een dier kan geen beeld in de verbeelding produceren dat geen verbeelde maat, vorm, kleur en positie heeft of andere functies die inherent zijn aan het object. Dus ondanks het feit dat het voorstellingsvermogen, in tegenstelling tot waarneming, werkzaam kan zijn in de absentie van het concrete, materiële object, heeft het een zeer besliste verbinding met dit object.

¹⁴¹ Ley, de, p. 163.

¹⁴² Ley, de, p. 186.

¹⁴³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹⁴⁴ Dat is niet verwonderlijk, gezien het feit dat Calcidius een doxografisch schema heeft gebruikt, een thematische beschrijving van rationele en niet-rationele zielsfuncties, om zoveel mogelijk platoonse, aristotelische en stoïsche elementen die gelieerd zijn aan de ziel, onder te brengen.

¹⁴⁵ Jon McGinnis, p. 100.

Zoals ik eerder heb opgemerkt, onderscheidt Avicenna vijf interne zintuigen. Alle gegevens uit de externe zintuigen komen binnen in de interne zintuigen, de algemene waarneming (*common sense*) – ook soms de *fantasia* genoemd – en de andere vier interne krachten (*the retentive* en *compositive imagination*, *the estimate faculty* en *memory*).¹⁴⁶ Zoals we hebben gezien, specificieert de Gentenaar de vijf interne zintuigen niet nader, maar gebruikt hij de interne, zintuiglijke faculteit om aan te geven dat we iets doen met de informatie die uit onze buitenwereld komt. Hoe zijn we nu in staat om van deze ongelijksoortige stukken zintuiglijke informatie een uniforme en coherente ervaring te maken? Hoe kunnen wij de objecten, los van de materiële concretisering, kennen? De auteur introduceert hiervoor het begrip *ymaginacie*.¹⁴⁷ Laten we eerst eens kijken hoe de auteur dit begrip definieert om dan te kijken op welke manier dit begrip is uitgewerkt in relatie tot de verschillende denkbeelden over dit begrip. De auteur geeft de volgende definitie van *ymaginatie*:

Ymaginacie dan es eene ynderlijke cracht der sielen, bij welker wij de figuren der lichamelijker dijnghen in onse ghedochte nemen ymagineerlic, bij herghedijnckene der zelve dijnghen in harer absencie. Of bij welker men weet ende kent de figuren ende dbeelden van einigher lichameliker absenter dijnc na den overghepeinse datmer af heeft, of na den anghedochte ende begripe datmer af onthouden heeft. Elc weet dat de dijnghen van buten in onse ymaginacie ende fantasie niet en terden anders dan beilde wijs, ofte bij eene ghelikenesse van harer manieren, ofte bij eenen ghedijnckene ende ghepeinse dat mer af heeft, te wetene van haren manieren, zeden, vaerwen, lingde, grootte etcetera.¹⁴⁸

Bij het zich herinneren (*herghedijnckene*) van het uiterlijk van de waarneembare vorm (*figuren der lichamelijker dijnghen*) maken we een voorstelling van deze objecten in hun absentie. Dit vermogen tot voorstellen is een innerlijke kracht van de ziel en staat in relatie tot het denkvermogen (*overghepeinse, anghedochte*). Ook de faculteit van het geheugen (*onthouden*) wordt gekoppeld aan dit voorstellingsvermogen. In onze verbeeldingskracht en fantasie zijn deze beelden niet de objecten van buiten, maar gelijkenissen van deze eerder waargenomen beelden, zoals de manier, de wijze van voordoen, de kleur, de lengte en grootte van deze objecten. Vooralsnog lijkt het erop dat de vijf zintuigen die Avicenna onderscheidt, teruggebracht worden tot de faculteit van het voorstellingsvermogen. Dit vermogen correspondeert met een vermogen van de ziel en incorporeert in ieder geval de werking van het geheugen. De plek waar we dit voorstellingsvermogen kunnen traceren is het voorhoofd. '*Ende dese ymaginacie heeft hare stede ende celle int voorhoofd des meinschen.*'¹⁴⁹

Het voorstellingsvermogen of *ymaginacie* bewerkt de zintuiglijk opgenomen beelden bij hun afwezigheid en onthoudt die. We zien dat een van de functies van de voorstellingsvermogen het geheugen is. Het geheugen dat door Avicenna nog als een aparte faculteit van de interne zintuigen (*dhikr* of *memory*) wordt gezien, wordt in het commentaar een functie van de voorstellingsvermogen. Hij schrijft: '*Ende ghij sult weten, dat zinlicheit die int generale vijf punten begrijpt, als zijn 'zien', 'hooren', 'tasten', 'rieken', 'smaken' etcetera, voor dymaginacie gaet ende esser als eene cause van, ende es ymaginacie eene onthoudelicheit der beelden of figuren, diemen ghezien, ghehoort, gheroken, ghesmaect heeft of ghevoelt.*'¹⁵⁰ De zintuiglijk opgenomen beelden werken door in de herinnering en zijn het gevolg van wat eerder door de zintuigen is waargenomen. Voor de *ymaginacie* ligt het primaat bij de zintuiglijke gegevens. Ook wordt de functie van *ymaginatie*, als manier om te onthouden, gelieerd aan de fantasie. '*Ende ymaginacie ontfaetse van haer ende behoutse ende bider cracht der ymaginacien ofte fantasie, die ic voor eens hier neme, ziet de meinsche inwendelic dabsente dijnghen, maer gheestelic ende onlichamelic en de ghedijncter van*'¹⁵¹, '*als de lichamen ooc langhe vertoghen zijn.*'¹⁵² Het voorstellingsvermogen ontvangt de uiterlijke vormen (*beelde der lichamelijker dijnghen*) van het gezichtsvermogen en houdt ze vast door het voorstellingsvermogen of de fantasie. Het voorstellingsvermogen en de fantasie neemt de auteur als gelijkwaardige vermogens aan. Daar waar Avicenna verschillende interne zintuigen onderscheidt, brengt de auteur deze functies terug tot het voorstellingsvermogen. Door het voorstellingsvermogen kunnen we waarneembare vormen voorstellen in hun absentie en die onthouden. Bij Avicenna worden de vormen uit de

¹⁴⁶ McGinnis, p. 111.

¹⁴⁷ Ik gebruik 'voorstellingsvermogen' voortaan als vertaling van *ymaginacie*.

¹⁴⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

¹⁴⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

¹⁵⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q3^{ra}.

¹⁵¹ 'en als eraan gedacht wordt': de syntaxis van dit deel van de zin is incorrect.

¹⁵² *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

externe zintuigen verenigd door het 'algemene waarnemen' (*hiss mushtarak* of *common sense*), overgebracht naar de 'vasthoudende verbeelding' (*khayāl* of *retentive imagination*) en opgeslagen totdat de 'compositieve verbeelding' (*mutakhayyila* of *compositive imagination*) ze nodig heeft. Zo lijken verschillende functies van de door Avicenna genoemde interne zintuigen verenigd in het voorstellingsvermogen.

Zoals ik hierboven beschreef, is een van de functies van het voorstellingsvermogen om de beelden in het geheugen vast te houden bij de afwezigheid van de dingen zelf. Wat we echter het beste kunnen onthouden, zijn de meest bijzondere dingen:

Ende dese ymaginacie heeft hare stede ende celle int voorhoofd des meinschen, ende neemt hare beghin van kennene an de sinlicheit van buten, die hare de specien ende ghelijkenessen der dijnghe van buten toebrenghet ende betooght als of men einighen meinsche voor oghen zijnde, metten oghe wel mercte of zaghe, om dat zijn figure, zijn maecsel, lingde etcetera, wel onthouden zoude. Ende behouden telken van dat hij van voor oghen ware, ende sonderlinghe de beilde der dijnghe onthout men best, die schoonst, leelicst of te vreeselicst, vervaerlicst of haestelicst zijn, also Tullius zeit.¹⁵³

Het voorstellingsvermogen bevindt zich in het voorhoofd en de imaginatieve kennis begint in de (externe) zintuigen. Deze geven informatie over de aard en de gelijkenis van de dingen en toont die alsof men ze voor ogen heeft en ten gevolge waarvan het beeld, het uiterlijk en de lengte (hier als voorbeelden gebruikt) onthouden worden. Het geheugen speelt een cruciale rol. Door het onthouden (*memoria*), behouden we het beeld alsof het nog steeds voor ogen is. Dat de Gentenaar als ondersteuning de autoriteit van Tullius noemt, is niet zo vreemd. Aan Marcus Tullius (Cicero) wordt traditioneel de oudste tekst over de geheugenkunst toegeschreven. In deze tekst, *Ad Herennium*, wordt het verhaal van Simonides van Ceos verteld die, nadat het dak van de eetzaal is ingestort, de identiteit van de omgekomen gasten koppelt aan de plaats waar ze zich als laatste hebben bevonden. We gaan terug naar het commentaar. De beelden (*imagines*) onthouden we, doordat ze steeds voor ogen komen, innerlijk worden gezien. En het zijn vooral de meest mooie, lelijke, vreselijke, gevaarlijke en plotselinge dingen die we het best onthouden, zoals Tullius volgens de auteur gezegd heeft. Waarschijnlijk wil hij daarmee voor het voetlicht brengen dat het vermogen om te onthouden groter is als de beelden uitzonderlijke kenmerken hebben.¹⁵⁴

Zoals ik eerder schreef, moet het voorstellingsvermogen volgens de auteur gelokaliseerd worden in het voorhoofd (*Ende dese ymaginacie heeft hare stede ende celle int voorhoofd des meinschen, (...)*).¹⁵⁵ Ook nu lijkt het meer dan waarschijnlijk dat de auteur zich gebaseerd heeft op de ideeën van Avicenna. Gebaseerd op het anatomische onderzoek van zijn tijd, plaatst Avicenna het 'algemene waarnemen' (*hiss mushtarak* of *common sense*) aan de voorzijde van de hersenkamer (antere ventrikel).¹⁵⁶ Zijn functie is, zoals we zagen, om alle informatie uit de externe zintuigen over te brengen en deze input van informatie uit de verschillende externe zintuigen tot een uniforme ervaring te brengen. Het is door deze faculteit van het voorstellingsvermogen dat we bij het drinken van koffie de bruinegekleurde vloeistof, het warme, het dampige, het koffie-achtige aroma en de smaak ervaren en dit beleven als een uniforme (koffie)ervaring. Nadat het 'algemene waarnemen' deze uniforme ervaring tot stand heeft gebracht, wordt deze overgebracht naar de 'vasthoudende verbeelding' (*khayāl* of *retentive imagination*) en opgeslagen totdat de 'compositieve verbeelding' (*mutakhayyila* of *compositive imagination*) haar nodig heeft. Omdat de compositieve verbeelding de zintuiglijke (sensibele) vormen bij zich houdt, wordt die ook wel de 'vormdragende faculteit' genoemd, aldus Avicenna.¹⁵⁷ Dit deel van de geestelijke vermogens zit in een specifiek deel van de hersenen, achter de voorzijde van de hersenkamer, de antere ventrikel van het brein (in de onderstaande illustratie is de plaats waar het voorstellingsvermogen gelokaliseerd wordt tussen de *antere hoorn* en de *laterale ventrikel*).

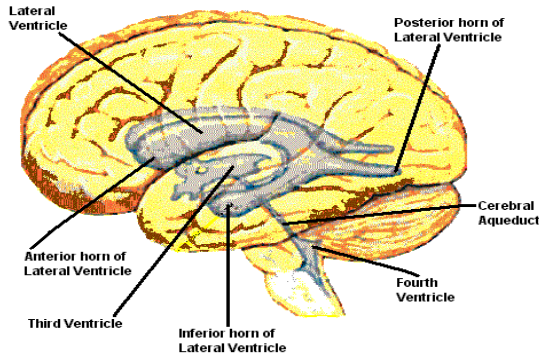
¹⁵³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

¹⁵⁴ Het visuele zintuig is volgens Cicero het meest indringend: *Ad Herennium*, p. 207 e.v.

¹⁵⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{ra}.

¹⁵⁶ McGinnis, p. 113.

¹⁵⁷ McGinnis, p. 113.



Afbeelding ipsychology.org

We kunnen samenvattend stellen dat het voorstellingsvermogen (*ymaginatie*) zich volgens de auteur bedient van een lichamelijk orgaan dat gelokaliseerd wordt in het voorhoofd. De auteur volgt hierin hoogstwaarschijnlijk de ideeën van Avicenna, die zich op zijn beurt baseert op het anatomische onderzoek van zijn tijd. Avicenna lokaliseert het ‘algemene waarnemen’ (*hiss mushtarak* of *common sense*) aan de voorzijde van de hersenkamer.

We hebben het voorstellingsvermogen benaderd vanuit de zintuigen. De zintuigen geven het materiaal door dat door het voorstellingsvermogen (*ymaginatie*) wordt bewerkt en leidt tot een bepaalde interpretatie. Avicenna typeert dit voorstellingsvermogen als een intern zintuig (*hiss mushtarak* of *common sense*). In dit voorstellingsvermogen wordt de verschillende sensorische input van elk van de externe zintuigen verenigd tot uniforme en coherente ervaring. Verschillende ervaringen, die onder invloed van de zintuigen gevormd worden, vormen het materiaal voor de denkbeelden of begrippen van het verstand. Deze beelden, door Thomas van Aquino aangeduid als *phantasmata*, hoeven geen beelden te zijn die op hetzelfde ogenblik onder invloed van de zintuigen tot stand komen, zij werken door in de herinnering (*memoria*) en ook deze herinneringsbeelden behoren tot de aangrijpingspunten van het verstand. Als we kijken naar de definitie en typering van het voorstellingsvermogen in het commentaar van de *Gentse Boëthius*, dan lijkt de auteur vooral de aristotelische opvatting te huldigen die verder wordt uitgewerkt door Thomas van Aquino. Kennis neemt haar oorsprong bij de zintuiglijke kennis. Hij schrijft: *De philosophe .ij. de Anima seit, dat fantasie, dats ymaginacie een purren of roeren es, commende vander zinlicheit van buten, ende de beilden der zinlicheit roert dymaginacie, ende de beilde der ymaginacie roert redene, ende also voort deen dandre.*¹⁵⁸ In boek twee van *De Anima*, het werk dat de auteur in het commentaar aanhaalt, geeft Aristoteles een definitie van de ziel en vervolgt met een discussie over voeding, sensatie en de vijf zintuigen. Het boek bevat daarnaast de meest uitgebreide discussie over de fantasie en dat lijkt nu net de reden om naar dit boek van Aristoteles te verwijzen. In zijn analyse over de fantasie (*phantasia*) wijst Aristoteles het standpunt van Plato af, die gelooft dat fantasie een combinatie van sensatie en geloof is en geen dierlijk vermogen is. Gerelateerd aan het begrip fantasie introduceert Aristoteles zijn idee van ‘common sense’, dat de samenhang uitlegt tussen de perceptieve cognitie (het begrijpen van de waarneming) enerzijds en de reflectieve perceptie (het kunnen beschouwen van de ervaring) anderzijds. Met behulp van de ‘common sense’ (algemeen waarnemen) kunnen we waarnemingen combineren die uit de informatie van de verschillende zintuigen komen. Aristoteles onderscheidt nog geen distinctieve rollen of gebruikersfuncties in de ‘common sense’.¹⁵⁹ In de latere aristotelische traditie werden er specifieke cognitieve functies aan de common sense toegeschreven, zoals we bij Avicenna zagen. Voor Avicenna is het de interne kracht van de ‘compositieve verbeelding’ (*mutakhayyila* of *compositive imagination*) die ons in beginsel onderscheidt van dieren, en die omgevormd kan worden tot het cognitieve vermogen wanneer het wordt gebruikt door het intellect.¹⁶⁰ We kunnen concluderen dat de auteur de aristotelische opvatting huldigt dat de fantasie een intermediaire kennisfaculteit is die geplaatst wordt tussen de zintuigen en

¹⁵⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q2^{rb}. Bedoeld wordt het tweede boek van *De Anima* van Aristoteles.

¹⁵⁹ Palmén, p.18.

¹⁶⁰ McGinnis, p. 116.

het verstand.¹⁶¹ Voor hem vertoont de fantasie (*phantasia*) dezelfde kenmerken als het voorstellingsvermogen (*phantasia*) en daarin vindt hij ook Thomas van Aquino aan zijn zijde.¹⁶² Het voorstellingsvermogen fungeert als een brugfunctie. In deze activiteit, die een vermogen is van de menselijke ziel, wordt het accidentele gescheiden van het wezenlijke, zodat ten slotte een algemeen begrip overblijft. In de volgende paragraaf zal ik hier nader op ingaan.

6.5 Het verstand

Net zoals in de kennisleer van Thomas van Aquino een onderscheid wordt aangebracht tussen *ratio* en *intellectus*, worden in het commentaar de begrippen *redene* en *verstannesse* naast elkaar gebruikt. Grofweg komen die begrippen overeen met de begrippen *ratio* en *intellectus*, die Thomas gebruikt, en ze hebben beide een specifieke betekenis. De rede (verstand) – de auteur spreekt van *redene* – is het vermogen de objecten in zijn algemeenheid te ‘begrijpen’. *Ende aldus zo wat redene begripen sal, moet generael wesen oft universeel (...)*.¹⁶³ Het intellect – de auteur spreekt van *verstannesse* – gaat voorbij aan het domein van algemeenheid en kent *de simple vorme bij claren ghemerke des ghedochten*.¹⁶⁴ Bij *verstannesse* is geen sprake van een vorm van een oordeel (algemeenheid) dat inherent is aan de werking van het verstand, maar een vorm van een eenvoudige akt van weten. Ik kom daar in de volgende paragraaf op terug. Zoals ik eerder heb beschreven, vat de *redene*¹⁶⁵ de individueel concreet zijnden (*diversche particulere dijnghen*) als beelden, waarin de dingen in het algemeen overeenkomen en dus te definiëren zijn. We vinden de volgende beschrijving van het verstand (*redene*) in het commentaar:

Redene es eene cracht der zielen, bijder welker men weet ende begrijpt wat elke dijnc in haer selven es, ende waer in zou met einighe ander ghelijct of schilt. Zou neemt haer beghin ande sinlicheit van buten, ende an dymaginacie mede, want men eerst uitwendelic de dijnc bekennen moet ende in dymaginacie hare figure, vorme ende maecsele prentten, eermen inwendelic wat zou in haer selven es, weten of jugieren mach.¹⁶⁶

Dit vermogen van het verstand is een kracht van de ziel en staat in relatie tot het kennen en begrijpen van het ding (iets) dat in zichzelf is en waarmee het overeenkomt of verschilt. De verstandelijke kennis neemt haar oorsprong bij de zintuiglijke kennis en via het voorstellingsvermogen worden de beelden aangereikt aan het verstand. Opmerkelijk is deze dubbele wijze van kennen. Het verstand kent het ding, weet het wat het ding in zichzelf is (*weet ende begrijpt wat elke dijnc in haer selven es*), en tegelijkertijd kan het verstand een vergelijking maken met andere dingen en op grond van deze vergelijking de overeenkomst of het verschil aangeven (*waer in zou met einighe ander ghelijct of schilt*). Vanuit de verschijnselen wordt geredeneerd over het wezen of de kern van het ding, het zijnde. In relatie tot het wezen of de kern van het ding (zijnde) is het hier op zijn plaats iets te zeggen over *substanties*. In de metafysica is een substantie een synoniem voor het ‘ding’, met name in de zijnsleer (ontologie). Zoals ik in het hoofdstuk over de kennisleer schreef, is een *substantie* wat door een eigenaam wordt aangeduid, terwijl datgene wat door een adjectieven of soortnamen kan worden aangeduid (‘menselijk’ of ‘mens’) universeel is. *Substantie* verwijst naar wat permanent is in de dingen die veranderen. Een substantie is altijd een ‘dit’, dat wil zeggen een concreet aanwijsbaar object. Maar wat maakt de tastbare zintuiglijke objecten tot wat ze zijn? Elk bepaald concreet ding bestaat, doordat een bepaalde vorm wordt opgelegd aan de materie die in zichzelf volstrekt onbepaald is, maar wel volstrekt bepaalbaar is.¹⁶⁷ Het is dankzij de vorm dat de inhoud tot een bepaald concreet ding wordt, en dat dit het wezen van het ding uitmaakt. Dit wezen van de dingen is een universeel begrip dat aangeeft wat het inhoudt om een ‘mens’, een

¹⁶¹ Bij Plato is het voorstellingsvermogen juist de onderste trap van kennis, omdat het zich niet door enige realiteit laat bepalen.

¹⁶² Delfgaauw, p. 122. De *phantasia* vertoont overeenkomst met de *Einbildungskraft* zoals we dat bij Kant vinden in zijn eerste druk van de *Kritik der reinen Vernunft*.

¹⁶³ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{va}.

¹⁶⁴ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

¹⁶⁵ Ik gebruik (menselijk) ‘verstand’ voortaan als vertaling van *redene*.

¹⁶⁶ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{rb}.

¹⁶⁷ Braeckman, p. 55.

'paard' of een 'planeet' te zijn. Meer bepaald gaat het om de klassen en soorten van zijnden die universeel zijn en in de concrete dingen tot uiting komen, waaraan particuliere dingen deelhebben.¹⁶⁸

Als we teruggaan naar de beschrijving van het verstand in het commentaar zien we dat de thematiek die beschreven wordt, verwijst naar Aristoteles' leer van de werking van het verstand. Die werking is tweevoudig. De eerste werking bestaat in het vatten van een intelligibele bepaaldheid (een 'wathed') van een ding en resulteert in een begrip of definitie van iets.¹⁶⁹ Het verstand vat dus eerst het begrip 'mens'. Pas in de tweede werking van het verstand, die op de eerste werking volgt, maakt het verstand een samenstelling van de afzonderlijke delen. Wat is nu de 'wathed' van de mens, de definitie van de mens, zoals die getypeerd wordt in de het commentaar en gerelateerd is aan het verstand? Ik geef een voorbeeld: *Ende dese, dats redene, eist die vanden meinsche aldus jugiert, te wetene dat hij es een redelic, stervelic, tweevoetich, oft een redelick, stervelic dier met tweek voeten.*¹⁷⁰ Deze definitie van de auteur, dat de mens een redelijk, sterfelijk dier is met twee voeten, is de eerste verhouding waarin het verstand staat tot het ding. De 'wathed', in dit geval de mens, kan gevat worden door de definities te begrijpen. Dus bevindt het ware zich het oorspronkelijkst en het eerst in deze activiteit van het verstand. De definitie wordt echter alleen 'waar' of 'onwaar' genoemd in relatie tot een samenstelling, zegt Thomas van Aquino in navolging van Aristoteles.¹⁷¹ Een definitie is op zichzelf nog niet waar of onwaar. Pas een uitspraak waarin iets (*predikaat*) van iets anders (*subject*) wordt bevestigd of ontkend, kan 'waar' of 'onwaar' worden genoemd. Thomas zegt het op de volgende manier: 'Waar wordt namelijk gezegd volgens de verhouding van het zijnde tot het verstand.' *Wat* dank zij het algemene begrip dus gekend wordt, is het wezen van het gekende ding, dat erin als zijnsprincipe immanent aanwezig is. De auteur noemt dat de *nature in de particulere dijnghen*, de wezenlijke aard *in* (van) de particuliere dingen.¹⁷² De aard van de *zijnden* in zoverre die erin besloten ligt. Hierin schuilt, in navolging van Aristoteles en Thomas, de eerder genoemde eerste werking van het verstand. 'Het verstand, in zijn eerste werking waardoor het een bepaaldheid vat, is *conform* aan het ding waarvan het de bepaaldheid vat.'¹⁷³ Het verstand vat het bepaalde ding alleen objectief, zonder bezig te zijn met de relatie tussen zijn kennis en het ding, de tweede werking van het verstand. Om het anders te zeggen: de eerste werking bestaat in het vatten van een intelligibele bepaaldheid (een 'wathed') van een ding en resulteert in een begrip of definitie van iets.¹⁷⁴ Het verstand vat eerst het begrip (mens). Pas in de tweede werking van het verstand, die op de eerste werking volgt, maakt het verstand een samenstelling van de afzonderlijke delen, de delen waarin die met andere 'overeenkomen' of 'verschillen'. Het verstand heeft dus een dubbele werking, enerzijds de werking waarmee het 'de watheden van de dingen vat' en anderzijds de werking waarmee het 'samenstelt en scheidt'.

Alvorens stil te staan bij de voorbeelden die de auteur geeft om de werking van het verstand te expliciteren, is het goed om kort stil te staan bij de filosofische zoektocht naar de domeinen van kennis. In het zoeken naar ideeën staan het antieke en het middeleeuwse denken samen tegenover het moderne denken. We kunnen van de dingen (het *accidente*) via abstractie opklimmen tot God (het wezenlijke) en dan eerst de *idea exemplares* als de oorzaken van de dingen erkennen. Ons kennen is met andere woorden op het universele (de ideeën) gericht. We hebben de idee gevat, zegt Thomas met Aristoteles, wanneer we een bepaalde soort kunnen definiëren. De logica heeft zeker bijgedragen aan dit zoeken naar ideeën en definities. Aristoteles zag de logica (hij sprak over *analytica*) als een werktuig om geldige en ongeldige redeneringen te onderscheiden. In de *Gentse Boëthius* vinden we tal van definities terug in de vorm van genuanceerde beschrijvingen op psychologisch en ethisch gebied. Zulke beschrijvingen zijn gerelateerd het het verstand, de *redene*. Het verstand beoordeelt, onder het gezichtspunt van het algemene, de soortgelijke aard van het individuele: *Anders eist van redene (...) in tghoont dat zou wat meer behelst, in alzo velen als zou met eenen ghemeen*

¹⁶⁸ Braeckman, p. 55.

¹⁶⁹ Velde, te, p. 37.

¹⁷⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q2^{ra}.

¹⁷¹ Thomas van Aquino, *De Veritate*, q.1, art. 3, ad 1.

¹⁷² *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{vb}.

¹⁷³ Velde, te, p. 176.

¹⁷⁴ Velde, te, p. 37.

*concepte ofte begrijpe, de specie, dats de nature der dijnc bestaet welke nature in de particulere dijngnen es, die onder hare zijn.*¹⁷⁵

Zoals we zagen, is de traditionele manier van definiëren terug te voeren op Aristoteles.¹⁷⁶ Dat doet hij door middel van de begrippen *genus* en *differentia* (de methode van *divisio*). De correcte methode was een algemene klasse te formuleren (*genus*) en deze te verdelen in twee kleinere elkaar uitsluitende klassen (*species*) door middel van een eigenschap die elk lid van het genus al dan niet heeft. In verband met het definiëren van algemene en elkaar uitsluitende klassen voert de auteur als bron Porphyrius op.¹⁷⁷ In de *Isagoge* bespreekt Porphyrius vijf van de tien categorieën van Aristoteles: genus, verschil, species, kenmerk en accidens. Van deze vijf staan *genus* en *species* centraal. Veel aandacht krijgt de relatie tussen genus, species en individu.¹⁷⁸ Hun onderlinge relatie vormt wat later is genoemd ‘de boom van Porphyrius’. De boom geeft een verticale indeling weer van de meest algemene substantie (het hoogste *genus*) via genera en species naar de individuele zijnden. Alle substanties vallen onder het hoogste geslacht *substanties*. Binnen dit geslacht zijn er twee verschillende species te onderscheiden. De eerste soort gaat ‘het lichaam’ aan, de tweede betreft ‘de geest’. Het kenmerkende tussen lichaam en geest is het wel of niet materieel zijn. De lichamen worden op hun beurt een afgeleid geslacht dat bestaat uit de species ‘levenden’ en ‘mineralen’. De *differentia* is ‘het bezield zijn’. Zo vallen de levenden als genus op hun beurt uiteen in de species ‘dieren’ en ‘planten’ met als differentia ‘het wel of niet beschikken over gevoel’. De genus dieren bestaat uit de species ‘mensen’ en ‘dieren’ met als differentia ‘het wel of niet rationeel zijn’. De species ‘mens’ wordt op haar beurt niet meer beschouwd als genus, maar bestaat uit individuen. De auteur verklaart het op de volgende manier:

Aldus ansiet redene de generale ghelijkenesse ende dbeelde, daer diversche particulere dijngnen in zijn ende vergadren, ghelijc alle besondre meinschen in de generaliteit staen, dat zij een redelic, stervelic dier zijn, bijden ghedeelte van welker generaler vergadringhe in eene specie ende ghelijke vele meinschen, dats alle particulere meinschen een meinsche zijn. Dat es te segghene dat zij alle een redelic, stervelic dier zijn, alzo Porphirius zeit.¹⁷⁹

Een species (mens) wordt met andere woorden gedefinieerd door het naaste geslacht te noemen (haar *genus proximum*), bijvoorbeeld ‘geslacht dier’, plus het kenmerk dat de species in kwestie onderscheidt van alle andere species met hetzelfde *genus proximum*, bijvoorbeeld ‘rationeel’. Vandaar dat de mens een rationeel (*redelic*) dier is. Om het nog duidelijker te maken, schrijft de commentator: *Ende omme ten texte te keerne zuldij weten dat dwoord ‘met twee voeten’ properlic ter diffinicie vanden meinsche niet en dient, want het einighe meinschen zijn die natuerlic maer eenen en hebben.*¹⁸⁰ De mens wordt gedefinieerd als *animal rationale* met ‘twee voeten’, maar de auteur erkent dat deze definitie niet nauwkeurig is. *Animal rationale*, redelijk, zintuiglijk, levend wezen helpt ons de mens en dier te onderscheiden (het verstand verbijzondert wat *ymaginacie* en *zinlicheit* in concreto tonen), maar het kenmerk ‘met twee voeten’ helpt ons niet echt om de mens te definiëren, als onderscheiding met andere species. De mens is in principe wel een tweevoetig dier, maar dit gaat niet altijd op.

¹⁷⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{vb}.

¹⁷⁶ Aristoteles streeft ernaar om vast te stellen wat een bewijs (*apodeixis*) is in strikte zin. Het bezit van een bewijs staat gelijk met betrouwbare wetenschappelijke kennis (*épistémè*). Zo’n bewijs berust op de meest fundamentele uitspraken, en in laatste instantie op een uitspraak over twee termen die niet verder kan worden geanalyseerd door middel van een middenterm die beide termen verbindt. Zulke letterlijk ‘on-middel-lijke’ (*ameson*) uitspraken berusten vaak op een definitie. De uitspraak dat de mens een redelijk wezen is, of dat hij een levend wezen is, kan volgens Aristoteles niet verder worden verklaard: de mens is nu eenmaal van nature een levend en redelijk wezen, want het is de definitie van mens dat hij een redelijk levend wezen is. De definitie geeft zo de eerste oorzaak, het eerste beginsel (*archè*) van alle eigenschappen van de mens. Kennis in de strikte zin van het woord – wetenschappelijke kennis – berust op dit soort eerste beginselen.¹⁷⁶ Deze zijn altijd waar, on-middel-lijk, primair, meer inzichtelijk *dan*, en daardoor de verklaring *van* de conclusies die eruit kunnen worden getrokken.

¹⁷⁷ Porphyrius (234- ca.305) was een leerling van Plotinus en schreef een inleiding bij de *Categoriae* (*Over de Categorieën*) van Aristoteles, de *Isagoge*. De *Isagoge* is van groot belang geweest voor de ontwikkeling van de logica in de middeleeuwen. Het geschrift was in de negende eeuw in de vertaling van Boëthius algemeen bekend.

¹⁷⁸ Schakenraad, p. 38.

¹⁷⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{rb}.

¹⁸⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q2^{vb}.

Ter verduidelijking van de werking van het verstand geeft de auteur een paar specifieke voorbeelden. Hij verwijst naar concrete individuen die door een definiëring veralgemeniseerd kunnen worden. De individuen Jan en Piet verschillen weliswaar als aparte individuen, maar beiden komen samen onder de noemer van de menselijke natuur. Maar hoe moeten we de menselijke natuur zien?

Aldus bij wat ghelijken te sprekene, zo es de meinschelicheit, als tgoud inde clompe ghelijc oft eens in allen meinschen, diere af ghesneden zijn. Ende dit onderscheede ne werct nochtan properlic nature niet, maer daccidente voorseit die der naturen volghen, ende zonder de welke nature up haerzelven naect en bloot in wesene niet staen en mach, hoe wel mense der zonder wel considereert.¹⁸¹

We kunnen de menselijke natuur beschouwen, aldus de Gentse auteur, als het goud dat in een penning zit, zonder te letten op het accidentele (de penning). In dit proces van abstraheren, ziet de auteur de activiteit van het verstand. In deze activiteit wordt het accidentele gescheiden van het wezenlijke, zodat ten slotte een algemeen begrip overblijft. Het verstand begrijpt het universele, het zintuig vat het individuele. Deze abstractie werkt niet zelf in de natuur, die immers het accidentele (noodzakelijkerwijs) manifesteert, hoewel men in staat is de natuur zonder het accidentele te denken. Op deze manier beschouwd kent het verstand de algemene vormen, de *universale species*, van de natuur zonder het accidentele: *Ende aldus kent zou de ghemeentocht of de ghemeenheit der redenen, dats de generale beilde der particuleren dijnghe, niet als in de dijnghe, maer up hemzelven gheconsidereert, welke generale beilde naden Latijnse gheheeten [zijn] 'universale species'*.¹⁸² De algemene of universele vormen van de particuliere (accidentele) objecten worden op zichzelf beschouwd, los van de de zintuiglijkheid en het voorstellingsvermogen of het onderscheidende kenmerk van het accidentele.¹⁸³ Toch zijn het de beelden uit deze vermogens die het aangrijpingspunt voor de begripsvorming geven. *Ende al en uzeert redene vander zinlicheit ende ymaginacie niet, zou kent nochtan hare nature daer zou haer up slaet sinlic ende ymagineerlic zijnde*.¹⁸⁴ Al maakt het verstand geen gebruik van de zintuiglijke waarneming en het voorstellingsvermogen, het kent de natuur zelf en begrijpt dat die zintuiglijk waarneembaar is.¹⁸⁵ Het verstand weet, met andere woorden, wat de *accidenten* zijn, maar houdt er geen rekening mee. *Ende ghij en sult niet verstaen dat zou de nature der dijnghe zonder hare accidenten merct, dats dat zou einich dijnc daer zonder kent wesende of daer zonder wesen hebbende, maer zou ansiet de nature bloot up haer selven zonder voordert te gane, dats sou ansiet den meinsche, als een redelic, stervelic dier zonder voordert besouc te doene, of te breeder ghemerc te nemene*.¹⁸⁶

Laat ik een korte samenvatting geven van het kenproces tot nu toe. Zoals ik in de vorige paragrafen heb beschreven, worden de materiële objecten door middel van de zintuigen gekend. Of zoals de Gentenaar het formuleert: het object van onze kennis kan alleen uitgaan van de waarneming die het individuele, materiële ding 'opwekt'. Deze empirische kenwijze brengt ons niet verder dan tot kennis van particuliere konkreta. In de waarneming is het object nog niet geabstraheerd. De geest weet echter de zintuiglijk opgenomen beelden of *phantasmata*, die in het voorstellingsvermogen (*ymaginatie*) de stoffelijke objecten in hun concrete stoffelijkheid representeren, op te nemen en te onthouden. Hierdoor ontstaan geïntegreerde, uniforme beelden die op hun beurt het materiaal aanreiken voor de denkbeelden of begrippen in het verstand. Het actieve verstand, de *intellectus agens*, destilleert als het ware de indrukken van onze zintuiglijke ervaringen, ook van de innerlijke gevoelens, tot begrippen, abstracte ideeën en logische besluiten. Door deze abstrahering ontstaan universele begrippen, noties die toegekend kunnen worden aan een veelheid van particulieren onder het gezichtspunt van het algemene, de soortgelijke aard van het individuele. Het beeld of phantasma *mens* is van particuliere aard en heeft stoffelijke eigenschappen, waardoor het in zijn representativiteit wordt beperkt. De universele *mens* is daarentegen ontdaan van alle determinerende stoffelijkheid en is representatief voor de

¹⁸¹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{va}.

¹⁸² *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{va}.

¹⁸³ We zien hier het idee dat kennis gericht is op ideeën. Bij Plato en Augustinus gebeurt dat door middel van verlichting en herinnering, hier gebeurt dat – in navolging van Aristoteles en Thomas – door abstractie. Wij hebben de idee gevat, zegt Thomas met Aristoteles, wanneer wij een bepaalde soort kunnen definiëren.

¹⁸⁴ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{rb}.

¹⁸⁵ In neem *ymagineerlic* en *zinlic* voor het gemak samen in verband met de strekking.

¹⁸⁶ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{rb}.

gehele klassen van mensen. Het verstand (*redene*) is een vermogen van algemene betrekking tot alle mogelijke inhouden.

Zoals we in het hoofdstuk over de kennisleer hebben gezien, staat in de middeleeuwse kennisleer het debat over de universalia centraal. Men vroeg zich af wat de ontologische status was van de algemene begrippen. Bestaan de *genera* en *species* werkelijk? Zoals we hebben gezien, leidde deze discussie tot de universalienstrijd. De vraag nu is wat de status van deze wezensdefinities in het commentaar is. Vormen deze een eigen werkelijkheid en zijn de stoffelijke dingen slechts een afspiegeling daarvan, of maken de concrete dingen het wezen uit, die enkel door abstractie kunnen worden gedacht en gekend?¹⁸⁷ We vinden veel definities in het commentaar, en de auteur volgt daarin Thomas van Aquino. Algemene begrippen, *ghemeene concepte ofte begrijpe, generale ghelijkenesse ende dbeelde, ghelijc alle besondere meinschen in de generaliteit staen*¹⁸⁸, lijken, in navolging van Aristoteles, veeleer werkdefinities, omschrijvingen en verduidelijkingen te zijn. Vooralsnog is er in het door mij bestudeerde deel van het commentaar geen sprake van wezensdefinities die op zichzelf betaande realiteiten zijn. Ze zijn eenvoudige en algemene begrippen die wij in onze geest vormen door het incidentele en individuele weg te denken.¹⁸⁹ Het verstand beoordeelt, onder het gezichtspunt van het algemene, de soortgelijke aard van het individuele.

6.6 Het hoogste inzicht

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat het verstand (*redene*) verbijzondert wat het voorstellingsvermogen en de zintuiglijke waarneming in concreto tonen. Ook het begrip *verstannesse* wordt regelmatig genoemd in het commentaar. Met deze term wordt het vermogen tot de best mogelijke menselijke kennis en het hoogste inzicht aangeduid, dat boven het verstand staat. In het door mij bestudeerde commentaar wordt relatief veel aandacht besteed aan dit hoogste inzicht.¹⁹⁰ Het begrip wordt daarin op verschillende manieren getypeerd. Ik zal eerst het begrip *verstannesse* in een iets bredere context plaatsen, voordat ik inga op het begrip in het commentaar. Dat helpt ons om de relatie tussen de verschillende kenvormen en dit hoogste inzicht beter te begrijpen.

In de *Summa contra Gentiles* legt Thomas van Aquino de begrippen *ratio* en *intellectus* op de volgende wijze uit: *In de kennis door redenering wordt iets gekend op grond van iets anders. Wat echter op inzichtelijke wijze (intellectualiter) gekend wordt, wordt krachtens zichzelf (rechtstreeks) gekend. En de natuur van de kennende is voldoende om het te kennen zonder een uiterlijk hulpmiddel.*¹⁹¹ De *ratio* komt via het redeneerproces tot inzicht. Het intellect ziet daarentegen zonder redenering wat in zichzelf is. Thomas zegt het in de *Summa Theologica* nog pregnanter: *Intellect en ratio verschillen wat betreft de wijze van kennen, omdat namelijk het intellect kent door rechtstreekse intuïtie (simplici intuïtu), de ratio echter door van het een naar het ander te gaan. Maar toch komt de ratio door haar redenering (per discursum) tot de kennis van datgene, wat het intellect zonder redenering (sine discursum) kent: namelijk het universele.*¹⁹² Deze tekst komt uit een groter geheel, waarin Thomas het kennen van mensen en engelen met elkaar vergelijkt. Juist omdat de menselijke kennis aan het lichaam gebonden is en daarom haar uitgangspunt neemt in de zintuigen, is zij rationeel, redenerend van het een naar het ander. De kennis van de engelen echter is intuïtief, rechtstreeks. Thomas gebruikt de term *intellectualis natura* van de engel en *rationalis natura* van de mens.¹⁹³ Hoe verhoudt zich het begrip *intellect*, dat Thomas gebruikt, tot het begrip *verstannesse* dat in het commentaar naar voren komt? Voordat ik inga op de bronnen die in dit verband worden genoemd in het commentaar, zal ik eerst een typering

¹⁸⁷ In het hoofdstuk over de kennisleer heb ik deze vraag behandeld in verband met de universalienstrijd.

¹⁸⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q2^{vb}.

¹⁸⁹ Volgens Plato's vormenleer hebben de begrippen 'levend wezen' en 'mens', 'wit' en 'rechtvaardig' als vormen een hogere realiteitswaarde dan de waarneembare dingen die erdoor worden gekarakteriseerd. Verder onderzoek van het commentaar zal nodig zijn om te kunnen concluderen wat de status van deze definities of begrippen is.

¹⁹⁰ Ik gebruik 'hoogste inzicht' voortaan als vertaling van *verstannesse*.

¹⁹¹ *Summa contra Gentiles* I, c.57.

¹⁹² *Summa Theologica* I, q. 59, art. 1.

¹⁹³ Delfgaauw, p. 130.

van het begrip *verstansesse* geven, zoals dat in het commentaar naar voren komt. Vervolgens zal ik iets zeggen over de relatie tussen het hoogste inzicht en de andere manieren van kennen.

In het commentaar lezen we dat *verstansesse* een hogere beschouwing is en voorbij gaat aan het domein van de algemeenheid. *Want zou dbevanc der generaliteit passerende de simple vorme bij claren ghemerke des ghedochten kent.*¹⁹⁴ *Ze kent de simple vorme bij claren ghemerke des ghedochten.*¹⁹⁵ Bij *verstansesse* is dus geen sprake van een vorm van een oordeel dat inherent is aan de werking van het verstand, maar een vorm van een eenvoudige akt van weten of intuïtie.¹⁹⁶ Naast het feit dat deze vorm van kennis het domein van algemeenheid (*generaliteit*) – dat centraal stond bij het verstand – voorbij gaat, wordt deze kennis verbonden met het hoogste goddelijke inzicht, dat bij Thomas tevens gelieerd is aan het hoogste inzicht van engelen. In de eerste passages waarin het hoogste inzicht (*verstansesse*) wordt getypeerd, is eveneens sprake van een nuancering van het begrip. De Gentenaar schrijft ter verduidelijking het volgende:

Hier segghen einighe dat Philosophie bijder vierder cracht, te wetene bij der verstansesse alleene, de Goddelijke kensesse meent alst ooc in de naestvolghende prose blijct, hoe wel hier de text also andre segghen, van onser verstansesse meest spreken willen etcetera.¹⁹⁷

Volgens de auteur verwijst Boëthius, bij monde van het personage Vrouwe Filosofie, met het begrip *verstansesse* (de vierde kracht) naar de goddelijke kennis, zoals ook in het volgende prozastuk zal blijken, maar maakt tegelijkertijd duidelijk dat deze passage op verschillende manieren wordt geïnterpreteerd, afhankelijk van hoe het begrip wordt geduid en aan wie je het vraagt.¹⁹⁸ Bij deze verduidelijking is het goed om in het achterhoofd te houden dat de identificatie van het platoonse Goede-en-Ene met de scheppende God juist aan de christen Boëthius moet worden toegerekend. Weliswaar blijkt uit *De Consolatio philosophiae* niet dat Boëthius een christen was, toch zijn er een aantal theologische verhandelingen van zijn hand verschenen. Kennelijk acht Boëthius, net als zijn tijdgenoot pseudo-Dionysius en vele filosofen na hem Grieks wijsgerig denken en christelijk geloof heel wel verenigbaar.¹⁹⁹ In het commentaar komen twee zienswijzen over het hoogste inzicht terug. Aan de ene kant komt het hoogste inzicht alleen aan God (en engelen) toe, aan de andere kant is het hoogste inzicht (een direct en volledig kennen), naast het redenerende kennen, ook een menselijk vermogen. Dit wordt nadrukkelijk geformuleerd in het commentaar.

Ende ghij sult weten dat verstansesse properlic in Gode ende in de inghelen es, redene inden meinsche, ymaginacie in eenighe dieren, maer niet in allen, zinlicheit in allen dieren, emmer de zinlicheit van tastene ende ghevoelne. Andre segghen dat verstansesse eene ynderlijke cracht der zielen es, bij welker zou einighe dijnghen begrijpt onlichamelic, met redenen ende onderscheede ende met eenen waeromme de dijnc zuldaen es ende anders niet. Ende seit merkelic met een waeromme, want bekenden wij einich dijnc bij aventuren ende niet bij redenen ende onderscheede ende met zekeren waeromme, zulc bekennenne zoude gheene verstansesse wesen, maer opinioen.²⁰⁰

We zien dat twee interpretaties van het begrip *verstansesse* naast elkaar worden gezet. In relatie tot de eerste interpretatie is het hoogste inzicht alleen voorbehouden aan God en engelen en heeft iedere levensvorm een specifiek vermogen. *Ende ghij sult weten dat verstansesse properlic in Gode ende in de inghelen es, redene inden meinsche, ymaginacie in eenighe dieren, maer niet in allen, zinlicheit in allen dieren, emmer de zinlicheit van tastene ende ghevoelne.* Het hoogste inzicht is voorbehouden aan God en de engelen, het verstand is een

¹⁹⁴ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

¹⁹⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

¹⁹⁶ We moeten niet denken aan een soort 'voorgevoel', de huidige betekenis van 'intuïtie'. We moeten veeleer denken aan de Oud-Griekse term *Nous*. Met *Nous* wordt een hoogste vorm van denken bedoeld. Een soort intellectuele intuïtie die aan het werk is als je de definities of concepten ineens begrijpt, als bij een goddelijke ingeving. Dit in contrast met de andere vorm van denken, *dianoa* genoemd, waarbij je een redenering opbouwt naar een conclusie. Aristoteles beschouwde *Nous* als intellect, verschillend van de zintuiglijke waarneming. In *De Anima* (III.3-5) verdeelt Aristoteles *Nous* in een passief intellect dat beïnvloed wordt door kennis, en een actief intellect dat als enige onsterfelijk en eeuwig is.

¹⁹⁷ *Comm. GB Vpr4*, fol. P7^{va}.

¹⁹⁸ Bedoeld wordt proza vijf uit boek V: het vermogen tot het hoogste inzicht is uitsluitend het privilege van God.

¹⁹⁹ Dat het christendom zich in beginsel verdroeg met wezenlijke elementen van het platonisme was met name door Augustinus gedemonstreerd aan nadrukkelijke terminologische ontleningen aan deze filosofie om christelijke geloofswaarheden tot uitdrukking te brengen.

²⁰⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{va}.

typisch menselijk vermogen, de verbeeldingskracht is een functie van sommige dieren (waaronder dus ook de mens) en de zintuiglijkheid hebben alle dieren gemeen. De auteur lijkt vooruit te lopen op wat Boëthius in het volgende prozagedeelte van de *Consolatio* stelt.²⁰¹ Daarin onderscheidt Boëthius levende wezens die niet van hun plaats komen, zoals mosselen en andere wezens die geen mobiliteit kennen. Deze hebben niets dan zintuiglijke waarneming zonder inmenging van welke andere kenwijze ook. Het voorstellingsvermogen treffen we aan bij zich verplaatsende dieren, waarbij immers een soort aandoening aan de dag treedt die ze het ene doet vermijden en het andere doet opzoeken. Het redeneervermogen komt alleen de mens toe en het vermogen tot het hoogste inzicht is het uitsluitende privilege van de godheid (zie ook voetnoot 192).²⁰² De biologische onderscheiding van de verschillende kenwijzen is aan Aristoteles ontleend. Ook aristotelisch is de toekenning van het voorstellingsvermogen aan (zich verplaatsende) dieren.²⁰³ Het onderscheid doet tevens denken aan de lijst van activiteiten en functies die Avicenna, in navolging van Aristoteles, geeft, die eigen zijn aan de levende materie. De lijst is te verdelen in drie algemene categorieën. De eerste categorie geeft die activiteiten die verbonden zijn met de meest basale vorm van leven, namelijk planten, inclusief de activiteiten als zelfvoeding, groei en voortplanting. In het commentaar wordt deze categorie niet genoemd. De tweede categorie behelst die activiteiten die geassocieerd worden met de meer hogere levensvormen, zoals dieren, inclusief sensatie (ieder geval het gevoel van pijn en genot), terwijl de hogere vormen van dierlijk leven zijn uitgerust met alle zintuigen, evenals de activiteit van de bewuste beweging. De derde categorie bestaat uit die activiteiten die antieke filosofen en middeleeuwse natuurfilosofen zien als menselijk, in onderscheid met dierlijk leven, als begrip en redeneervermogen.²⁰⁴ Dat ook engelen worden genoemd in het commentaar, in relatie tot het hoogste inzicht, lijkt vooral naar het christendom te wijzen en doet sterk aan Thomas van Aquino denken. In zijn Italiaanse tijd heeft Thomas twee afzonderlijke werken aan engelen gewijd.²⁰⁵ We moeten echter niet vergeten dat met engelen vergelijkbare wezens in bepaalde thema's van de antieke filosofie een rol spelen.²⁰⁶ Ook in de Arabische filosofie vormden engelen een belangrijk thema.²⁰⁷ Thomas van Aquino vraagt zich veel later af hoe God en engelen te onderscheiden zijn als beiden zuivere geest zijn. De Gentse auteur gaat hier echter niet nader op in.

In relatie tot de tweede interpretatie wordt in het midden gelaten of het vermogen van het hoogste inzicht alleen voorbehouden is aan God en engelen. De commentator haalt andere niet bij naam genoemde autoriteiten aan.²⁰⁸ *Andre segghen dat verstannesse eene ynderlijke cracht der zielen es, bij welker zou einighe dijnghen begrijpt onlichamelic, met redenen ende onderscheede ende met eenen waeromme de dijnc zulcdaen es ende anders niet. Ende seit merkelic met een waeromme, want bekenden wij einich dijnc bij aventuren ende niet bij redenen ende onderscheede ende met zekeren waeromme, zulk bekennenne zoude gheene verstannesse wesen, maer opinioen.*²⁰⁹ Andere zeggen dat het hogere inzicht (*intellectus*) een innerlijke kracht van de ziel is, naast het redenerende kennen. Op deze wijze vatten we, met inzicht en onderscheidingsvermogen, waarom de dingen zodanig zijn en anders niet, en dat is opmerkelijk, aldus de auteur, want als we namelijk iets bij toeval kennen, zou dit weten geen inzicht zijn, maar een mening. Het hoogste inzicht lijkt in de beschrijving erg op die van het verstand. Ook door het verstand kunnen we immers begrijpen en kennen wat het ding in zichzelf is en waarmee het overeenkomt of verschilt. Hier echter lijkt het te gaan om dingen die we inzichtelijk (*met redenen*) begrijpen en waarbij de kennis niet haar oorsprong neemt bij de zintuiglijke kennis (*onlichamelic*) die haar beelden, via het voorstellingsvermogen, aanreikt aan het verstand. We begrijpen inzichtelijk (*met een simple vorme bij claren ghemerke des ghedochten*) op een directe en volledige manier, zonder redenering. Zoals ik in de paragraaf over het verstand beschreef, is de eerste werking van het verstand om, wat zich aan onze zintuigen voordoet, te erkennen als een of andere manier van *zijnde*. De wijze van 'zijn' kan zeer verschillende

²⁰¹ Vert. GB Vpr5.

²⁰² Boëthius, p. 189.

²⁰³ Het onderscheid is ontleend aan Boek I van *De partibus animalium* (*Over de 'delen' der dieren*) van Aristoteles.

²⁰⁴ McGinnis, p. 91-92.

²⁰⁵ *De Spiritualibus Creaturis* en *De Substantiis Separatis*.

²⁰⁶ Onder andere in het neoplatonisme.

²⁰⁷ Delfgaauw, p. 84.

²⁰⁸ De auteur lijkt zelf geen standpunt in te nemen in deze discussie over het hoogste inzicht.

²⁰⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{va}.

zijn: een boom, of een regenboog, een vriend of een fata morgana. De eigen aard van deze zijnswijze achterhalen is de taak van het verstand. Het hogere inzicht beseft deze zijnswijze meteen, op een intuïtieve manier. We zouden kunnen denken aan een soort intellectuele intuïtie die aan het werk is als je de definities of concepten ineens begrijpt. Iets verderop in het commentaar wordt dit proces nog duidelijker beschreven. De commentator schrijft:

Aldus neemt verstantesse haer beghin an redene, wat zo watmen verstaet, moet bij redene gheschien ende onderscheede. Redene betooght wat vander dijnc van binnen es, ende onderzoect de rechte proprieteit ende nature van hare. Ende die vonden hebbende presenteertse der verstantesse diese ynderlic begrijpt, claert ende verheft tot haren causen.²¹⁰

Het hoogste inzicht staat niet naast het verstand, maar aan het eind van wat door het verstand gekend wordt. Alles wat men begrijpt, doet men bij het vermogen van het verstand en dit verstand is het vertrekpunt voor het hogere (intuïtieve) inzicht. Het verstand onderzoekt de eigenschappen en het wezen van de dingen en als deze grondbeginselen van de dingen zijn vastgesteld, worden ze gepresenteerd aan het hoogste inzicht dat het aanvaardt en bepaalt als (*haar*) eerste oorzaak (van alles). Deze gedachte reveleert het intellectuele beginsel van het kennen in de kennistheorie van Thomas van Aquino. In de *Veritate* schrijft Thomas: *Zij (het verstand) verhoudt zich tot het intellect als tot haar begin en haar einde. Als tot haar begin, omdat het menselijk bewustzijn niet van het een tot het ander zou kunnen komen, als haar gang niet bij een bepaalde eenvoudige aanvaarding van waarheid zou beginnen: deze aanvaarding is het inzicht in de grondbeginselen (van het denken). Eveneens zou het verloop der redenering niet bij iets zekers uitkomen, als er geen onderzoek zou plaatsvinden van wat door redenering gevonden werd aan de hand van de grondbeginselen, waartoe de ratio het gevondene herleidt. Zo wordt het intellect aangetroffen als het uitgangspunt van de ratio wat betreft de weg van het onderzoek en als eindpunt wat betreft de weg van de beoordeling.*²¹¹ In het commentaar van de Gentenaar staat het verstand aan het begin van het hogere inzicht en is het hiervoor uitgangspunt. Het verstand en hogere inzicht (*intellectus*) staan in de rangorde van lager en hoger. De mens wordt geleid door zijn verstand, dat echter ondergrond en eindpunt in de *intellectus* heeft. De functie van het verstand is te redeneren en daardoor tot inzicht te komen. Het hoogste inzicht daarentegen is het inzicht zelf, dat zijn inzicht op grond van zijn eigen aard heeft. Om deze relatie tussen het verstand en het hoogste inzicht te verduidelijken, geeft de auteur het voorbeeld van mensen en dieren die van de ene plaats naar de andere trekken.²¹² Het verstand wil graag weten wat de oorsprong is van dit bewegen, want een zwaar lichaam kan niet uit zichzelf bewegen. De beweging komt ook niet tot stand door trekkende of stuwende krachten van buiten, dus, zo overweegt en redeneert het verstand, moet deze kracht zich verbergen als innerlijke kracht. Aangezien lichamen deze innerlijke kracht niet uit zichzelf kunnen hebben, moet daaraan wel een andere oorzaak ten grondslag liggen. Als logische uitkomst van deze beschouwing identificeert de Gentse auteur het fundament van de werkelijkheid, als de objectieve eerste oorzaak van al dat is.

Ende want de creaturen deene vanden andren onhendelic niet commen moghen, so sluit zou dat het eenighe eene opperste nature wesen moet daer sulc roeren, leven ende wesen af comt, welke nature in haerselven onroerlic ende onverwandelic wesen moet, ende thende van aller roerlicheit ende verandertheit. Ende die nature moet emmer wesen goet. Ende daer ute sluidt verstantesse Gode eene simple onroerlike nature wesende, daer alle dijnghe uut ghesproten zijn.²¹³

Omdat het een niet uit het ander oneindig kan voortkomen, concludeert zij (het verstand) dat er één opperste en scheppende kracht moet zijn waar het leven uit voortkomt.²¹⁴ Het gaat hier blijkbaar niet om de natuurlijke beweging van de natuur, maar om oorzakelijkheid (causaliteit). De auteur introduceert een opperste wezen als eerste beginsel en oorzaak van de werkelijkheid, dat in zichzelf onbeweeglijk en onveranderlijk is. De opvatting, dat alle kennis moet voortkomen uit eerste beginselen en tot eerste beginselen herleid moet kunnen worden,

²¹⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{vb}.

²¹¹ *De Veritate*, q. 15, art. 1. In deze tekst van Thomas zien we enerzijds de deductieve denktrant – het uitgaan en teruggaan naar God – dat zuiver neoplatoons is. Anderzijds zien we ook het aristotelische kentheoretische uitgangspunt terug, dat inductief van aard is en bij kennisverwerving uitgaat van de zintuigen en via het verstand opklimt.

²¹² *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{vb}.

²¹³ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{vb}.

²¹⁴ De formulering is ambigu. Ik houd het op 'één opperste kracht'.

is een theorie van Aristoteles. In het eerste boek van de *Metafysica* stelt Aristoteles dat de metafysica het goddelijke tot object heeft, respectievelijk dat God het eerste beginsel is. We zien deze gedachte terug in het commentaar. Er moet iets zijn dat alles in de natuur beweegt of in gang zet. Iemand of iets moet de oorsprong zijn van dit proces. De auteur noemt dit een 'eenvoudige, onbewogen natuur', *eene simple onroerlike nature wesende*, waar alle dingen uit voortgekomen zijn.²¹⁵ De correlatie met de 'onbewogen beweger' van Aristoteles is evident. Het is deze onbewogen beweger die het universum in beweging houdt zonder zelf door iets anders te worden bewogen.²¹⁶ Tegelijkertijd komt die aan het eind van het kenproces, wat op inzichtelijke wijze gekend wordt krachtens zichzelf. We zien dat de auteur twee visies over het hoogste inzicht tegenover elkaar heeft gezet (door niet genoemde autoriteiten aan te halen). De vraag blijft bestaan wat zijn eigen visie is over dit onderwerp. Is het hoogste inzicht, deze eenvoudige akt van kennen, weggelegd voor de mens of niet? In het door mij bestudeerde commentaar wordt deze vraag niet beantwoord. In de *Consolatio* maakt Boëthius, bij monde van Vrouwe Filosofie, een voorbehoud. Dit betrekkelijk optimisme is kenmerkend voor het neoplatonisme en werkt, behalve via Boëthius ook via de Arabische Aristoteles' commentator Averroës (12^e eeuw), door bij Albert de Grote, Siger van Brabant (13^e eeuw) en Dante (in het *Paradiso*). Thomas van Aquino zou het vermogen tot het hoogste inzicht en bovenrationele intuïtie principieel aan de mens onttrekken.²¹⁷

Om het begrip *verstannesse* van gewicht te voorzien, noemt de Gentse auteur een paar met naam genoemde bronnen.²¹⁸ Ik zal me hier beperken tot de belangrijkste: Plato. Hij schrijft in het commentaar, de vertaling van Boëthius' tekst volgend:

Maer verstannesse heeft een hogher ghemerc, niet van hoocheden van steden, maer van weerdicheden ende edelheden, want zou passerende etcetera, metter schaerpeheit des ghedochten schaut de simple vorme ende beelde tsamen, te wetene de beelde des meinschen of der dijnghe, als int Godlike ghedochte rustende, of de ziele des meinschen up haerselven ghenomen.²¹⁹

De auteur laat in het midden of het hoogste inzicht, de intellectuele intuïtie, aan God voorbehouden is of ook aan de menselijke ziel, op zichzelf genomen. Opvallend zijn de woorden die in relatie tot het hoogste inzicht worden gebruikt. Die doen sterk platoons aan. Zoals ik in het hoofdstuk over de kennisleer heb beschreven, geloofde Plato dat achter de zichtbare wereld een andere wereld bestond, die niet met de zintuigen waar te nemen was, maar die je slechts kon 'schouwen' (*schaut*). Volgens Plato ligt alle kennis opgeslagen in de ziel, en moet die in herinnering worden gebracht: leren is in feite herinneren. Kennis gaat dus niet over waarneembare voorwerpen als 'deze mooie vaas' of 'deze dappere mens'. Ze gaat over begrippen die we in verschillende concrete situaties herkennen: schoonheid als zodanig, oftewel 'het mooie op zichzelf' (*auto to kalon*), 'dapperheid op zichzelf', de 'mens(heid) op zichzelf' enzovoorts. Zo'n begrip noemt Plato 'vorm' of 'idee' (*idea, eidos*). De auteur spreekt over *simple vorme ende beelde tsamen*. Dit soort vormen staan als voorwerp van kennis tegenover de voorwerpen van mening (*doxa*), die altijd betrekking heeft op het afzonderlijke en gebonden blijft aan concrete situaties. Ware kennis is enkelvoudig, algemeen geldig en bestendig. Gegeven dat kennis vastheid en eenheid veronderstelt, en dat de concrete werkelijkheid wordt gekenmerkt door een voortdurend ontstaan en vergaan, kan het voorwerp van kennis niet in de concrete werkelijkheid liggen; de ideeën moeten worden gesitueerd in een 'ideeënwereld' afgescheiden van de verwarring van de zintuiglijke werkelijkheid. Zo wordt onderscheid gemaakt tussen een domein van wording, waarover we alleen meningen kunnen formuleren, en het domein van het zijn, waarop kennis betrekking heeft. Bij de ideeën gaat het om het intelligibele aspect van *deze wereld*. Als zodanig is dit boven tijd en ruimte verheven en bestaat het eeuwig onveranderlijk. De ideeën bezetten dus geen plaats in de wereld in letterlijke zin, maar ze bestaan wel afzonderlijk (*chôrista*) in de zin dat hun volmaaktheid (*weerdicheden ende edelheden*), algemene geldigheid, bestendigheid en eenheid nooit ten volle worden belichaamd in tastbare dingen, aldus Plato. In de *Timaeus* neemt Plato het standpunt in dat alleen het verstandelijke deel van de ziel (*logos*) goddelijk en onsterfelijk is.

²¹⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. P8^{vb}.

²¹⁶ Aristoteles noemt zijn Eerste Beweger 'apathès' ('onaandoenlijk', dat wil zeggen: niet onderhevig aan werking van buiten).

²¹⁷ Boëthius, aantekeningen, p. 260.

²¹⁸ Naast Plato noemt hij ook Claudianus en Averroës.

²¹⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

Het is aannemelijk dat de auteur met de ‘menselijke ziel op zichzelf genomen’ (*de ziele des meinschen up haerselven ghenomen*), doelt op dit rationele vermogen van de ziel, in onderscheid met passies en allerlei zintuiglijke aspecten van het menselijke bestaan. In het commentaar dat volgt, noemt de auteur Plato bij naam. Hij schrijft:

Of wij mogher bij verstaen dexemple ende de beilde Gods, van welken alle verstandele dijnc dependeert, welc beilde als naden oorspronghe, niet anders es dan God, also Plato meende, stellende dadt drie beghinselen van allen dijnghen waren, te wete God, de beilde ende ghelijkenesse der dijnghen rustende int Godlijke ghedochte, ende yle dats deerste materie ende moeder der dijnghen.²²⁰

In deze voorstelling lezen we de gedachte die de neoplatoon Plotinus van de schepping maakte en waarbij hij zich op zijn beurt baseerde op de ideeën van Plato. In de metafysische transcendentie (het buiten zintuiglijk waarneembare) staat het eerste beginsel van een goddelijke geest die zichzelf denkt.²²¹ Er is maar één in zichzelf besloten God, de Al-Ene of de Goede.²²² Door onbekende oorzaak straalt God zijn Geest uit, de drager van de goddelijke gedachten ofwel de Ideeën van Plato. De Geest op zijn beurt splitst zich uit in individuele zielen, die met elkaar de wereldziel (Al-ziel) vormen, waaruit ten slotte de verscheiden vormenwereld van de ‘materie’ voortkomt.²²³ De auteur noemt de *yle* (*hyle*) als een van de drie oorzaken van de dingen. De *hyle* (stof) is het primordiale materiaal waaruit het universum is opgebouwd. Bij Aristoteles betekent de *hyle* de nog vormloze stof die de mogelijkheid in zich draagt om vorm te ontvangen. Deze oermaterie wordt ook wel aangeduid als *prima materia*, de volstrekt ongevormde, louter potentiële stof.²²⁴ Komen we nu terug op het goddelijk kenvermogen in relatie tot het menselijk kenvermogen, dan lezen we in het commentaar dat die wezenlijk verschillend zijn.

Ende want yemand wanen mochte, dat de Godlike verstantesse buten haerzelven einich dijnc verstonde, ghelijc redene ende de andre crachten doen, zo seit hier Philosophie omme dat te voorcommen, ghelijc verstantesse met eener zuver ende clarer scharpheit van kennen al tzamen, ende zonder dolinghe de simpele vorme niemant anders verstandelic begrijpt ende kent, dat zou ooc dobjecte ende voorwerpe vanden andren drien nedren crachten tzamen begrijpt. In zulke wijze, datse gheen vanden andre drien alzo blotelic noch clare bekennen can, want zou begrijpt met eenen enkelen anstarene zounder deurloop, deliberacie oft onderzouct ende met eenen enkelen ghemerken tzamen al tghoont dat redene met bezouke vercrighen moet, oft ymaginacie met haren beelden, diemen fantasmata heett, of zinlicheit vander vooroghener dijnc.²²⁵

Als iemand (ten onrechte) zou kunnen veronderstellen dat het goddelijke inzicht buiten zichzelf iets zou begrijpen, op dezelfde manier waarop het verstand en de andere (drie) vermogens dat doen, dan is Vrouwe Filosofie daar om dat te voorkómen, schrijft de auteur. Het hoogste inzicht ziet met een zuivere en heldere scherpheid van weten, zonder dwaling, de eenvoudige (wezens)vormen die niemand met het verstand kent. Het hoogste inzicht begrijpt (ziet) met een enkel inzicht ineens (en in één), zonder beredenering of onderzoek en met één enkele waarneming wat het verstand met onderzoek moet verkrijgen, of het voorstellingsvermogen met zijn beelden (*fantasmata*) of het waarnemingsvermogen met die dingen die concreet zijn. We zien in de bovenstaande beschrijving in zeer gecondenseerde vorm de neoplatoonse synthese van een platoonse en aristotelische gedachte terug. De platoonse vormenleer wordt verbonden met de opvatting die Aristoteles in de *Metafysica* uitlegt, namelijk dat een zuiver en volledig gerealiseerd denken op niets anders gericht kan zijn dan op zichzelf.²²⁶ De eeuwige vormen die voor Plato golden als de objecten bij uitstek van ware kennis, kunnen volgens de neoplatonisten slechts bestaan, als er ook een zuiver denken is, geheel losgekoppeld van de waarneming, dat zich volledig en uitsluitend op die vormen richt. Zo’n denken is tegelijkertijd ‘intellect’ (*nous*) en ‘zijn’ (*on*) en bergt alle ‘bestaande dingen’ (*onta*) in zich. Het menselijk

²²⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{rb}.

²²¹ In feite verbindt Plotinus Plato’s ideeën met Aristoteles.

²²² In de *Timaeus* presenteert Plato een nauwgezet en uitgewerkt verhaal over het ontstaan van het universum. De orderlijke universum kan niet anders dan een product van een goedaardige intelligentie zijn die doelgericht te werk is gegaan. De maker van het universum wordt aangeduid als *demiurg*. Deze figuur is niet gelijk te stellen met God die alles uit het niets schept, aangezien de demiurg zich baseert op de Ideeën die hij als een perfect model gebruikt.

²²³ Plotinus, *Enniaden VI*: 1-2.

²²⁴ Rijk, de, p. 229.

²²⁵ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{va}.

²²⁶ *Iamblichos*, p. 67.

kenvermogen richt zich naar buiten – de rede door middel van het uitdenken, het voorstellingsvermogen door middel van haar beelden of *fantasmata*, de zintuiglijkheid door middel van de waargenomen dingen – in tegenstelling tot het goddelijk kenvermogen dat andere dingen kent door zichzelf te kennen.²²⁷ Het lijkt er op dat de auteur, bij monde van Vrouwe Filosofie, dit vermogen van het hoogste inzicht en bovenrationele intuïtie de mens ontzegt.

In het begin van deze paragraaf stelde ik vast dat relatief veel commentaar besteed wordt aan het hoogste inzicht (*verstannesse*). Met dit begrip duidt de auteur *intellectus* aan. Dat kan meer betekenissen hebben, waaronder de beste, menselijke kennis en de goddelijke verlichting (in de mens). De gezochte kennis, waar ieder mens van nature naar streeft, heeft betrekking op de eerste beginselen en oorzaken van de werkelijkheid. Hoewel in het commentaar geen autoriteiten worden geciteerd om het metafysisch denken over het hoogste inzicht te verduidelijken, worden toch veel bronnen – soms bij naam – genoemd. Ook Boëthius zelf wordt in het commentaar genoemd in relatie tot het hoogste inzicht: *Ende dwoord, dat ict zo segghe, oft om alzo spreken, heift alzo vele in, als dat Boëthius in dese hoghe materie niet alte properlic noch besnedelick ghespreken can, ende heift onschuld in, ghelike of yemand van einigher hogher materien sprekende, niet wel proper besneden woorden daertoe ghevinden conste omme die weirdichlic uutghesproken tsijne, nadat de dijnc begheirt.*²²⁸ Het is blijkbaar voor Boëthius, aldus de Gentse commentator, moeilijk om exact de juiste woorden te vinden, waarmee dit hoogste onderwerp (het hoogste inzicht) omschreven kan worden. *Ende dit seit Philosophie omme dat dese simpele vorme of beilde daer de text af roert, den meinsche niet wel bekenlic es, maer hem onthoocht.*²²⁹ Dit komt, aldus de gepersonifieerde Filosofie, omdat deze enkelvoudige (wezens)vorm of dit beeld voor de mens niet gemakkelijk te kennen is, maar hem te boven gaat. Weliswaar neemt de auteur zelf geen eenduidig standpunt in, de lezer krijgt een aardig beeld van de vele voorgangers die ook zochten naar de eerste beginselen van de werkelijkheid. Dat moet ook precies de intentie van de auteur zijn geweest. Hij beoogt zijn publiek te onderwijzen met uitleg en filosofische uitweidingen.

²²⁷ Het kennen is neoplatoons gekleurd. Het platoonse begrip van het 'goede' (*to agathon*) als hoogste bron van wijsheid wordt in de neoplatoonse filosofie vereenzelvigd met de absolute eenheid die door het pure intellect wordt nagestreefd maar niet volledig bereikt, omdat in denken onvermijdelijk de dualiteit van subject en object (de eerste differentiatie binnen de eenheid) is gegeven.

²²⁸ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{vb}.

²²⁹ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{vb}.

Besluit

Als afronding van deze scriptie zal ik trachten een resumé te geven van de kennisleer in het door mij onderzochte commentaar.

Deze scriptie richt zich op de kennisleer in de *Gentse Boëthius* uit 1485. Ik heb me uitsluitend gericht op het commentaar in de incunabel uit het vierde prozagedeelte van boek V. Daartoe heb ik dit hele prozagedeelte getranscribeerd. Een deel van het vierde prozagedeelte bleek gericht te zijn op deze kennisleer. Uitsluitend dit deel (dat loopt van fol. P6^{ra} tot fol. Q3^{rb}) heb ik integraal opgenomen in deze scriptie (deel II). Hieraan voorafgaand heb ik ter inleiding achtergrondinformatie gegeven over de *Consolatio* van Boëthius, en de *Gentse Boëthius*. Vervolgens heb ik een hoofdstuk gewijd aan de kennisleer in de Griekse en Romeinse filosofie tot de late middeleeuwen. Ik heb daarbij niet de pretentie gehad volledig te zijn. Het ging mij om een algemeen beeld van de zogenaamde epistemologie, de tak van de filosofie die de aard, oorsprong en voorwaarden voor en reikwijdte van kennis en weten onderzoekt.

Ik heb eerst gekeken naar de aard van het gekende en het karakter van weten in het commentaar. Hoe kunnen we het menselijk kenvermogen karakteriseren in relatie tot de aard en de manier van Gods kennen. Kort gezegd is het adagium van het vermogen tot kennen: al wat gekend wordt, wordt niet volgens zijn eigen kracht begrepen, maar volgens het vermogen van de kenners. Dat geldt niet alleen voor de mens, maar ook voor God. Uit dien hoofde kent God alle verschijnselen, niet door de verschijnselen zelf, maar door zijn kennende 'zijn', zijn alwetendheid. Daarom is de manier waarop God (en engelen) kennen wezenlijk anders dan het menselijk kenvermogen. Dat zien we bij uitstek terug in het commentaar dat over het hoogste inzicht gaat. De Gentse auteur geeft in het commentaar twee opvattingen over het hoogste inzicht (*verstannesse*), zonder daar overigens zelf stelling in te nemen. Hij verwijst aan de ene kant met *verstannesse* naar het intuïtieve inzicht dat alleen aan God (en engelen) toekomt en aan de andere kant naar het intuïtieve inzicht in de mens, naast het redenerende kennen. *Al eist dat inden meinsche redene ende verstannesse boven der ymaginacie ende der zinlicheit zijn, ende zonder hemlieden dwerc haers onderscheeds ende bekennens te doen vermoghen, sij moeten nochtan vander ymaginacie ende zinlicheit dbeghinsele ende de bereedscap van haren werke ende bekennen nemen, maer al anders eist vander verstannesse Gods ende der upperster edeler creaturen die vanden nedren dijnghen plats met allen verscheeden zijn, ende niets niet ontleenen etcetera, van welken uppersten naturen onse text hier spreict.*²³⁰ Het (menselijke) verstand en het hoogste inzicht (een eenvoudige akt van intuïtie) staan boven de zintuiglijke waarneming en het voorstellingsvermogen en zijn zelfstandig in staat om het werk (van onderscheid en inzicht) uit te voeren. Niettemin krijgen het verstand en het hoogste inzicht het materiaal aangereikt van de zintuiglijke waarneming en het voorstellingsvermogen. Het goddelijk inzicht is daarentegen voorbehouden aan God, een volledig gerealiseerd 'weten' dat op niets anders gericht kan zijn dan op zichzelf (volkomen onderscheiden is) en alle dingen kent door zichzelf te kennen, dus niets ontvangt op de manier waarop wij mensen materiaal ontvangen (voor het hoogste inzicht). Het menselijk kenvermogen richt zich naar buiten, het goddelijk kenvermogen richt zich op zichzelf en is tegelijkertijd 'intellect' en 'zijn' en bergt alle bestaande dingen in zich. Als we het commentaar interpreteren, lijkt dit kennen niet weggelegd te zijn voor mensen, omdat in denken onvermijdelijk de dualiteit tussen subject en object is gegeven. De mens wordt geleid door zijn *ratio* die echter ondergrond en eindpunt in de *intellectus* heeft. God is daarentegen onbeperkte *intellectus*. Het commentaar is echter op het punt van het hoogste inzicht (*intellectus*) niet eenduidig, zodat ruimte overblijft voor speculatie.

De tweede, meer prominente vraag die tijdens het schrijven centraal stond, was: hoe komen wij volgens de Gentse commentator tot ware, duurzame kennis.²³¹ Het belangrijkste punt waarop de auteur zich afzet tegen

²³⁰ *Comm. GB Vpr4*, fol. Q1^{va}.

²³¹ De twijfel over de mogelijkheid om tot ware, duurzame kennis te komen, ontleend aan het klassieke scepticisme, is geheel afwezig in het commentaar.

zijn neoplatoonse voorgangers is het primaat dat hij bij de zintuigen legt. Daarin volgt hij Aristoteles en Thomas van Aquino. Kennis zonder zintuigen is niet mogelijk. Weliswaar is de auteur van mening dat het verstand zonder een lichamelijk orgaan werkt, maar voor de werking van dat verstand dragen de zintuigen het materiaal aan dat het verstand verwerken moet. Of zoals de Gentenaar het formuleert: het object van onze kennis kan alleen uitgaan van de waarneming die het individuele, materiële ding 'opwekt'. Deze empirische kenwijze brengt ons echter niet verder dan tot kennis van particuliere 'dingen' (objecten). In de waarneming is het object nog niet geabstraheerd. De geest weet echter de zintuiglijk opgenomen beelden of *phantasmata*, die in het voorstellingsvermogen (*ymaginatie*) het stoffelijke object in zijn concrete stoffelijkheid representeren, op te nemen en te onthouden. Hierdoor ontstaan geïntegreerde, uniforme beelden die op hun beurt het materiaal aanreiken voor de denkbeelden of begrippen in het verstand. Het actieve verstand, de *intellectus agens*, destilleert als het ware de indrukken van onze zintuiglijke ervaringen, ook van de innerlijke gevoelens, tot begrippen, abstracte ideeën en logische besluiten. Door deze abstrahering ontstaan universele begrippen, noties die toegekend kunnen worden aan een veelheid van particulieren onder het gezichtspunt van het algemene: de soortgelijke aard van het individuele. Het beeld of phantasma is van particuliere aard en is gebaseerd op het waargenomen object in absentie van het object, waardoor het in zijn representativiteit wordt beperkt. Het universele daarentegen is ontdaan van alle determinerende stoffelijkheid en is representatief voor de gehele klasse. Het verstand (*redene*) is een vermogen van algemene betrekking tot alle mogelijke inhouden.

We hebben gezien dat de opvattingen over het kennen sterk aristotelisch zijn gekleurd en uitgaan van de zintuiglijke waarneming. Het hoogste inzicht is neoplatoons gekleurd, enerzijds voorbehouden aan God, anderzijds gedeeltelijk aan de mens, als beginpunt (én eindpunt) van wat gekend wordt door het verstand. Vooral wat het menselijk kenvermogen aangaat, is er in het commentaar veel invloed van de neoplatoons-aristotelische traditie in Arabische commentaren te lezen. Ik noem met name Avicenna in verband met de externe en interne zintuigen. Het is onmiskenbaar dat in de *Gentse Boethius* de gezaghebbende (meest antieke) auteurs een beslissende invloed hebben. Dat moet ons niet verleiden tot de gevolgtrekking dat de Gentse auteur weinig origineel was en niet méér deed dan herkauwen en wat aanpassen. Door middel van parafrazen, alternatieve vertalingen en uitleg geeft de Gentse auteur de lezer een middel in handen waarmee Boëthius' tekst toegankelijker wordt. De clusters van autoriteiten geven een eigen interpretatie van de tekst.

Ik heb het commentaar bekeken met een 'filosofische' bril. Dat is lastig voor iemand die geen filosoof is. Om bovenstaande conclusies van meer geldigheid te voorzien, zal uitgebreider onderzoek gedaan moeten worden naar het commentaar, met name het vijfde boek, waarin filosofische ideeën worden behandeld en toelichtingen worden gegeven in relatie tot de goddelijke voorkennis en de menselijke vrije wil. Ik hoop dat deze scriptie op een of andere manier daartoe een aanzet kan geven.

Verantwoording van de editie²³²

Deze editie van proza 4 van het vijfde boek van de *Gentse Boëthius* is gebaseerd op het exemplaar in de Universiteitsbibliotheek Utrecht (Bijzondere Collecties): MAG: X fol 4 (Rariora). Ik heb ervoor gekozen om van de bron twee tekstdelen integraal in deze scriptie op te nemen, namelijk de Middelnederlandse vertaling van de Latijnse *Consolatio*-tekst en het Middelnederlandse commentaar.²³³

Ik heb een aantal editoriale ingrepen gedaan om de tekst iets toegankelijker te maken, allereerst voor mezelf. De vertaling van de *Consolatio* heb ik gemarkeerd door in te springen. De vertaling en het commentaar heb ik in hetzelfde lettertype weergegeven, anders dan in de incunabel. De weergave in kolommen is verdwenen; de folionummering is in de tekst aangegeven (cursief). Een woordcommentaar heb ik achterweg gelaten.

In de *Gentse Boëthius* gaat aan de proloog een inhoudsopgave (de *tafele*) vooraf. Ik heb het deel van de *tafele* dat betrekking heeft op proza 4 van boek V vertaald en vooraf laten gaan aan mijn editie. De verwijzingen naar de pagina's in deze inhoudsopgave heb ik laten staan.

Ik heb het deel van boek V van de *Gentse Boëthius* dat ik gebruikt heb voor deze scriptie geëditieerd volgens de regels van de kritische editie. Het Middelnederlands commentaar is gestructureerd met behulp van alinea's. In de citatenklusters heb ik eveneens een alinea-indeling aangebracht, om zo enige structuur aan te brengen in de vaak lange en lastige passages. De spelling van de incunabel is zoveel mogelijk gerespecteerd, maar voor het Middelnederlands is het gebruik van 'u', 'v', en 'w' en van 'i' en 'j' aan moderne conventies aangepast. De allografemen van 's' en 'r' zijn tot één vorm teruggebracht. Daar waar het gaat om spellingsvoorkeuren van de zetter of auteur (bijvoorbeeld bij 'tt', 'ii' en 'hh' waar men 't', 'i' en 'h' zou verwachten) heb ik niet ingegrepen. Abbreviaturen zijn opgelost. Bij de oplossing heb ik zoveel mogelijk de niet-afgekorte vorm in de *Gentse Boëthius* gevolgd. Eigennamen, geografische namen en titels van geciteerde werken zijn van een hoofdletter voorzien. Hetzelfde geldt voor de namen van het Opperwezen en de voornaamwoorden die daarop betrekking hebben. Evidente gepersonifieerde abstracties zijn ook als eigennamen beschouwd, zoals *Philosophie*. De interpunctie van de incunabel is vervangen door een moderne, waarbij de leidraad de incunabel bleef. Bij evidente (druk)fouten in de vertaling en het commentaar van de *Gentse Boëthius Vert.* zijn emendaties toegepast.²³⁴ Ook (foutieve) dubbellingen heb ik geëmend. Bij woordscheiding is zoveel mogelijk de weergave van de druk gevolgd. Geciteerde werken zijn gecursiveerd en van een hoofdletter voorzien, evenals alle andere Latijnse woorden en frasen in het commentaar. Daarentegen zijn veelvoorkomende woorden als 'supple', 'ergo' en 'etcetera' niet gecursiveerd. Romeinse cijfers zijn gehandhaafd en tussen twee punten geplaatst, zoals gebruikelijk in edities van Middelnederlandse teksten.

²³² Voor de verantwoording heb ik gebruik gemaakt van het Handboek editiewetenschap *Naar de letter* van Marita Mathijssen (2003).

²³³ Hierna wordt naar deze tekstdelen verwezen met resp. *Vert. GB* en *Comm. GB*.

²³⁴ Zie de appendix achterin. In de editie zijn de geëmendeerde woorden dikgedrukt.

Inhoudstafel van het vijfde boek, vierde proza

Vierde proza

- Hoe de menselijke kennis nooit de enkelvoudigheid van God kan doorgronden .ccciii.
- Over allerlei verschijnselen die toekomstige dingen aankondigen .cccv.
- Van enige kenmerken van toekomstige dingen .cccv.
- Hoe een contingente gebeurtenis met zekerheid van te voren bekend kan zijn .cccvi.
- Hoe de Goddelijke voorzienigheid niemand noodzaakt en een voorbeeld daarvan .cccvi.
- Hoe hetgeen dat voorzien is op geen enkele wijze niet gebeuren kan .cccvi.
- Hoe alle voorziene dingen zullen gebeuren, hoewel niet noodzakelijkerwijs .cccvii.
- Hoe de voorwetende dingen in zichzelf vrij en zonder dwang zijn .cccvii.
- Hoe veel contingente dingen, op het moment dat men ze ziet of doet, noodzakelijk zijn geworden .cccviii.
- Hoe van dingen die niet noodzakelijk hoeven te gebeuren toch vaststaande voorkennis bestaat .cccviii.
- Hoe de kennis van dingen afhankelijk is van degene die de kennis vergaart en niet van de aard van de dingen zelf .cccviii.
- Hoe een opvatting van iets die niet overeenkomt met de werkelijke aard van iets, geen zekere wetenschap is .cccviii.
- Hoe onze vijf zintuigen van een en hetzelfde ding op verschillende manieren kennis nemen .cccix.
- Hoe ons gezichtsvermogen niet functioneert door stralen naar buiten te werpen .cccix.
- Hoe de zintuiglijke waarneming van een ding verschilt van de wijze waarop het menselijke voorstellingsvermogen datzelfde ding waarneemt .cccix.
- Hoe rede en verstand verschillen in hun manier van kennis nemen .cccix.
- Hoe men materiële dingen aan hun vormen kent .cccix.
- Over ons voorstellingsvermogen en onze rede .cccxi.
- Hoe de uiterlijke eigenschappen tot kennis van het innerlijk van het ding leiden .cccxi.
- Van ons verstand en wat het is .cccxi.
- Hoe rede en verstand boven de fantasie en voorstellingsvermogen staan .cccxi.
- Hoe de rede het algemene waarneemt en onze vijf zintuigen het speciale of specifieke .cccxi.
- Van de mens en wat hij is .cccxi.
- Van de uitwendige en inwendige zintuigen .cccxi.
- Van het voorstellingsvermogen en de fantasie .cccxi.
- Van het kwaad en de lichtzinnige gedachten .cccxi.
- Over de sekte van de Stoici .cccxi.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. P6^a)

Maer du suls lichte segghen twivelic wesende of der selver dijngghen die (fol. P6^b) gheine noodzakelicheit van gheschiene hebben einige voorwetentheit wesen mach, want sij discorderende schijnen ende meenes: Zijn sij voorsien, dat zij bij node ghevallen moeten, ende derven zij der noodzakelicheit, dat sij gheinsins voorweten zijn. Ende dat men ghein dijnc begripen mach met sciencien dan de ghone die zeker es. Ende eist dat einige van onzekerder gheschienesse als zekere voorweten zijn, dat dat donckerheit van opinioene ende gheine warachtighe sciencie es, want du ghel oves dat anders dbemoeden van einigher dijnc dan zou haer heift, dat dat vander gheheelheit van sciencien zeere verschilt, ende de cause van deser dolinghe es, dattu waens dat al tghoont dat yemand weet dat hij dat begrijpt ende weet uter crachte ende naturen der ghekender dijngghen alleene: dwelke al contrarie es. Want al tghoont datmen weet kentmen niet na sijner naturen, maer bet na de moghentheynt der ghoner diet weten.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. P6^b)

Hier stelt Philosophie van al der voorseide disputacie tprincipale fundament dat haer dadverse partie allermeist up funderen mochte. Ende segghen: O Philosophie hets ghenouch betooght dat de voorwetentheynt der toecommender dijngghen niet en noodzaect, ende dat einige toecommender dijngghen vry gheschien maer nu twivelic principalic, of der dijngghen die twivelic ende niet noodzakelic zijn, einige voorwetentheit wesen mach. Ende het schijnt neent, want alle sciencie of voorwetentheit van sekeren ende vasten dijngghen es (also de philosophe seit) nu de dijngghen die twivelic staen te gheschienenen sijn noch seker noch vast ende aldus. En canner gheine voorwetentheit af ghewesen, de maior blijkt, want wetentheit ende voorwetentheit presupponeren sekerheit. De minor blijkt, bij dien dat de dijngghen die ghelijc staen omme gheschien ende niet gheschien, twivelic ende onseker zijn.

Of leset aldus: Maer dus suls segghen dat etcetera, want zij of dese, te wetene de voorwetentheit der toecommender dijngghen, ende de twivelicheit van gheschiene der selver dijngghen schijnen verschillende of discorderende etcetera.

Ende zou beleidt dese materie voort daer de (fol. P6^{va}) texte zeit: Ende eist etcetera, want zijn einige twijvelike dijngghen voorweten als zeker sulc voorweten supple en wert gheine voorwetentheit, maer bet twivelicheit of donckerheit ende emmer gheene warachticheit van sciencien, die zeker ende van gheenen twiveliken oft onzekereren dijngghen es, noch wesen mach.

Maer, O Boethi, hier in bestu bedroghen, ende dat doet de dolinghe die du hebs int onderscheid vander kennesse der dijngghen, want du waens dadt zeere verschilt van sciencien, anders wanen of meenen van einigher dijnc als vander kennessen weghe dan zou haer heift. Ende daer inne doolstu, maer hets wel waer dat einige dijnc anders kennen, als vander ghekender dijnc weghe, dan zou haer heift dat van gherechter sciencien of vander gheheelheit van sciencien zeere verschilt. Ende hier ute comt alle de twivele van deser zake etcetera.

Ende daer de text seit: Dat dat, dats dat de voorseide voorwetentheit twivelic ende onzeker werdt ende gheiner warachtigher sciencien ghelijc etcetera. Ghij sult hier noteren dat einige dijnc anders verstaen, dan zou in haerselven es, dat sulc verstaen gheine warachtighe sciencie es, maer dat zeere daer af verschilt, ghelijc of einigher dijnc voorsien ware zekerlic te gheschiene, die nochtan in haerselven onseker ware. Want God en voorsiet ghein zeker voor onzeker, noch onzeker voor zeker, maer voorsiet beide de zekere ende onzekere dijngghen verzekerdelic. Ende de twivelicheit of noodzakelicheit der selver dijngghen comt van den dijngghen wegghen toe, dats vanden causen daer sij uut spruten.

Ende daer de text seit: Ende de cause etcetera. So wederleit Philosophie de voorseide principale redene ende seit dat zou uut eener valscher supposicie procedeert. Of zou segghen wilde: Zij dolen, o Boethi, die de voorwetentheit destrueren willen. Ende de cause van harer dolinghe es of gheschiet uut dien, dat zij wanen, dat al tghoont datmen kent of weet, ghekent es na der naturen ende manieren der ghekender dijnc, dwelc al anders es ende contrarie der warachticheit, te wetene der warachtigher conclusien, die hier na volght dats dat tghoont datmen weet, ghekent ende gheweten es na de nature ende maniere der kenners ende niet na de maniere der bekender dijnc, de welke conclusie met allen der eerster contrarieert. Ende dese selve conclusie blijkt, want waert zo datmen de dijngghen na hare nature kende, so souden allen dijngghen ghelijc alle meinschen kennen, dwelke valsch es, want tghoont dat een goed reket, jugiert dicwijle een ander quaed, hoe wel nochtan de nature vander selver dijnc omme der voorseit kennesse wille, haer gheensins verandert.

Ende want God alle dijnc na zijns selves maniere kent, welke maniere zeker ende onveranderlic es. Zo blijkt ooc, dat hij alle toecommende dijnc zekerlic (fol. P6^{vb}) ende vaste voorweet, dwelke de voorseide filosofhen niet en mercten, maer waenden dat zine kennesse gheschiet hadde na de nature ende maniere der bekender dijngghen. Of dat hij daer inne hare condicien hadde ghevolght, kennende de ghone die van

twiveliker toecomst, zijn twivelic, ende die van noodzakeliker toecomst, zijn noodzakelic. Maer hij en kent also de dijnghe niet, eer na zijns selves maniere, also wij ooc selve de dijnghe kennen, elc onser na zine maniere diverschelic, alst condich es.

Ende ghij sult weten, al eist datmen de dijnghe na hare propre nature niet en kent besnedelic, dat nochtan de nature van elker dijnc, vele tharen bekenne doet, dats datse de kenner in dese ofte in dier manieren begrijpt of kent. Ende also dat de kennesse der dijnc properlic dependeirt ende hanct an de proporcie ende ghevouchlicheit die tusschen der bekender dijnc, ende den zinnen des bekenners es.

Ende dat accordeirt ghenouch metten ghonen dat de philosophe in *libro Phisicorum* vander bekenlicheit der eerster materie stelt. Ende daer de text seit, dwelke al contrarie es, so wil hij segghen aldus: O Boeti, de voorwetentheit destrueren es groot erreur, ende de cause van deser dolinghe gheschiet bij dien dat tvoorseide opinioen waent dat al tghoont dat men kent etcetera, dwelke wanen of meenen verkeertes of contrarie der warachticheit.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. P6^{vb})

Ende dit sal met corten exemplen blijken, want tghesichte kent eene selve lichamelijke joncheit: anders ende anders tghevoelen of tasten, want deen met gheworpenen rayen ziet van verren de dijnc gheheel, maer dandre anclewenden ende ghenakende der dijnc begrijpt hare rondheit inden ommevanghe bij den antastene van al den leden.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. P7^{ra})

Hier verclaert Philosophie tghoont dat voorseit es met tweerande exemplen. Eerst bij dien dat eene zelve ronde dijnc onghewisselt ende onghekeert in haer selven blivende, diverschelic ghekent es vanden ghesichte ende vanden ghevoelne of tastene des meinschen, want tghesichte beket de selve dijnc van verren, ende al te enen gadre, maer de tast moet der dijnc ghenaken ende hare pertien of deelen ghevoelen, deene na dandre, eer hij beseffen zal dat zou rond es, viercante of cort of lanc.

Ende dat de text zeit: Met gheworpenen raeyen, dat es ghesproken na dopinioen van einighen ouden filosofhen, die voormaels waenden dat de oghen des meinschen hare raeyen ute waert gheworpen hadden toter ghesiener dijnc ghelijc de zonne hier beneden haer raeyen schiet, maer dat es valsch, want also de philosophe in de *Sensu et Sensato* so seit, so ne zietmen niet utewaert werpende, maer *per intus susceptionem*. Dats te segghene: Met inwaert tontfane, overmids dat de specie ende tghelijke oft beelde der ghesiener dijnc, haer multiplieert ende menichvuldicht in de lucht toten oghens des ghoons diere siet. Ende also werdt de dijnc bijden middele vander lucht ghesien, zonder dat de raeyen des ghesichten utewaert, of buten der rondheit vander oghen slaen.

Tghesichte siet de rondheit vander dijnc van verren, als vander zonne of vander mane die de zin der tastelicheit of des tastens also niet ghekennen can, want hij der dijnc ghenaken moet, ende an hare lede of deele tastwijs gheraken, ende also beseffen, of zou van vormen rond es of niet. Dus mach dooghe de rondheit van einigher dijnc wel van verren bekenen. Ja, de dijnc *que sub piramide orthogolar, claudi pont cuius piramidis angulus est in oculo, basis vero in obicon visibili*. Dats te segghene: Als hare de specie van sulc eener ronder dijnc altijds scherpenen ende scherpene, ghelijc eener spille metten ghescherpten cante ten oghe vertooght ende tfondament des blijft in de ghesiene dijnc. Dusdane eene rondheit bekenet ooghe van verren, maer niet te tast, omme dat hij materialer ende grover van naturen es.

Ende aldus en slaet tghesichte der oghen niet utewaert, want al eist dat de toornighe of gramme meinschen **spaerkende** van ooghen schinen, of dat – also Albertus zeit – de de vrouwen te zekeren tijden in eenen spiegel ziende, zulken spiegel besmetten zouden, dat en soude nochtan uter cracht des ghesichte niet gheschien, maer bij dat in de tornighe ende gramme, einighe vuchticheden omtrent de ooghen wesende, uut hitten des torens ontsteken zouden. Ende dat in de vrouwen tot sulken tijden einighe onghetemperde wacheden deur de poorten der ooghen hem punrieren zouden ende also toter claarheit vanden spiegelhe slaen, ghelijc de doom des waters ende der aerden, die bij toedoene vander zonnen upwaert rijst, want also slaet (fol. P7^{rb}) onderwilen uut den meinsche de doom van einigher vuchticheit tsinen subtielsten leden uut. Maer dese vleckes des spiegelhels ne gheschiet bijden ghesichtelijken raeyen niet.

Al zietmen ooc de ooghen van einighen dieren als vander catte, ende andren bij nachte vlammen, branden of spaerken, de claarheit ne breedt haer nochtan buten ooghen niet, maer comt toe bij dien, dat dappel van haren oghen vanselfs wat claar ende bleckich es, doch hoe dadt sij sulke claarheit ne slaet lichamelic niet utewaert ghelijc de doom van eenen ziedenden potte doet. Men siet ooc alle claarheit, hoe cleene zou zij, bij nachte lichte, omme der donckerheit wille.

Oock eist waer dat inder gramschap de vierighe gheeste, die uut der oghen subtileren ende dinnen, zo dat hij wat te claerder of bleckender schijnt, maer de sienlijke spaerken dats de crachte daer men mede siet, ne

ruymen doghe van buten niet. Al moghen lichte einighe andre wacheden als ontsteken ofte invierich uten ooghen slaen.

Of leset aldus: Ende om dat dit met corten exemplen blijke, zo kennet tghesichte eene selve lichamelike rondheit anders etcetera, want deen siet van verren de dijnc gheheel haer raeyen werpende, te wete de ghesiene dijnc, die hare specien in middel der lucht menichvuldelic breedt ende multiplieert, maer dandre anclevende ende ghenakende der rondheit, begrijpse inden ommevanghe of bij datse hare rondheit omgrijpende, bij al haren leden tast. Of aldus: Maer dandre ghenakende der rondheit, ende die al omtrent tastende, begrijpse bijden ghevoelne van haren leden, of deen ansiet van verren de gheheele dijnc, bij haren specien, maer dandre de rondheit antast ende begrijpse met dat zouse ghenaect an allen zijden.

Of zou segghen wilde upt corte: Tghesichte siet eene selve dijnc, zonder die te ghenakene, maer de tast zal hijse bekennen, moet der dijnc ghenaken alst condich es. Aldus heb dij dat wij na de diversche crachten die in ons zijn, eene selve dijnc diverschelic ende anders ende anders kennen, ende dat hem om onse bekennen de dijngghen niet en veranderen, maer evenghelijc in eenen passe bliven.

De diverscheit dan diemer af heeft, ne comt vander dijngghen wegghen niet, maer uter diverscheit der bekenender crachte toe. Ende aldus kent God alle dijngghen na zijns zelves maniere, ende na de maniere der dijngghen niet, also de voorseide filosofhen waenden. Ende zine kennesse ne fondeert haer up de dijngghen niet, maer voorsietse al evenghelijc zekerlic ende daeromme en verandert hij hare nature niet. De noodzakelijke ne bliven noodzakelic, ende de ghone die twivelic ende onseker zijn, ne staen ende bliven ooc twivelic. Alle vijf zinnen als horen, zien, rieken, smaken ende ghevoelen kennen eene selve dijnc diverschelic, als elc ghevroedt diere sin anleit, ende ne veranderen de nature der bekender dijngghen niet.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. P7^{va})

Ende ooc den meinsche selve siet ende kent andersins sinlicheit, anders ymaginacie, anders redene ende verstantesse noch anders, want sinlicheit kent de figure ende vormen, in de materie ghestelt.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. P7^{va})

Dit es dander exemple, dienende ten selven propooste ende seit dat een selve meinsche anders ende anders ghekent werdt, bijder sinlicheit die in allen dieren es, ende bijder ymaginacie die in de beroerlijke dieren es, ende bij der redenen die inden meinsche es, ende bij der verstantesse die in dupperste creaturen es.

Hier segghen einighe dat Philosophie bijder vierder cracht, te wetene bij der verstantesse alleene, de Goddelijke kennesse meent alst ooc in de naestvolghende prose blijkt, hoe wel hier de text also andre segghen, van onser verstantesse meest spreken willen etcetera.

Of leset aldus: Ende ghelikelic kent sinlicheit andersins of eenichsins den meinsche etcetera, want sinlicheit **kent** etcetera, maer de materie dats in den lichame, die voor ooghen es, ende te wijlen alleene, dat hij voor oghen es. Zinlicheit es eene natuerlijke cracht der zielen, bij welcher de meinsche de dijngghen van buten met einighen vanden vijf zinnen kent. Als zijn zien, horen, rieken, smaken, ghevoelen, ende dese zinnen behoort toe te kennen ende vernemene de beilde ende vorme der lichamelijker dijngghen ende de materie ende lichamelicheit van der selver dijnc die van vormen ende materien gheschepen es.

Ende an dese sinlicheit van buten nemen wij onse eerste beghin van wetene ende kennene, ende nes gheen ander beghin voor hare dant verwecken dat vanden dijngghen van buten comt. Ghelijc de lucht dooghe noopt om te zien ende tgheluud de oren om horen roert. Ende dese vijf zinnen van buten dienen den vijf zinnen van binnen, den welken zij overbringhen ende presenteren de maniere, de nature, dwesen ende tghestand der dijngghen van buten.

Dese zinlicheit ne passeert dan de lichamelijke dijngghen niet, want zo watmen of hoort of ziet, dat moet lichamelic zijn, ende met einigherande passie of ghedoghe der dijngghen van buten ontwaken wesen ende up ghedaen. Dese sinlicheit, also Plato seit, es voor alle dijnc uut einigher fortselijker passie of ghedoghe verweect. (fol. P7^{vb})

Ende dan of spreect Calcidius. Weder sinlicheit eene passie of moghelicheit zij of eenich effect oft werc, zou behoort properlic nochtan der zielen toe ende es uter versaminghe der zielen ende des lichamen te samen gheblasen, ende sinlicheit, als hij seit, es eene passie of ghedoghen des lichamen, bij toedoeene van einighen uutwendighen anroerenden beelden verweect, ende toter siege der zielen gherakende of cloppende ghestiert. Zou es dan eene cracht der zielen, die de uutwendighe lichamelijke dijngghen in vijf manieren up de mate voorseit kent.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. P7^{vb})

Maer ymaginacie kent alleine de figure zonder materie, maer redene passeirtse beede ende kent met eenen generalen ghemerke de specie die in de besunderde dijngghen es.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. P7^{vb})

Maer ymaginacie kent de figure alleen, dats de ghedaente, vaerwe, zeden, manieren, lingde, hooghde, schoonheit, grootheit etcetera. Ende dat de text zeit: Zonder materie, dats te verstane, dat sou dese figure niet en begrijpt als uter materie zijnde, maer wel zonder de materie, dat zou onthoudse wel als de materie of materiale lichame, daer zou de figure afneemt, absent ende van voor oghen es, maer dit kennen of begripen, ne gheschiet zonder hare materiale condicien niet.

Anders eist van redene, want zou passiertse beede in tghoont dat zou wat meer behelst, in alzo velen als zou met eenen ghemeenene concepte ofte begrijpe, de specie, dats de nature der dijnc bestaet welke nature in de particulere dijnghe es, die onder hare zijn. Maer die kent zou zonder ghemerc van einighen beghinselen harer individuacie ende onghedeelicheit, maer verstantesse gaet boven al, want zou met zuveren ghedochte ende zonder toedoen van einigher ymaginacie of fantasie de simple vorme, dats de pure weselicheit der dijnghe begrijpt of merct.

Ymaginacie dan es eene ynderlijke cracht der sielen, bij welker wij de figuren der lichamelijker dijnghe in onse ghedochte nemen ymagineerlic, bij herghedijncene der zelve dijnghe in harer absencie. Of (fol. P8^{ra}) bij welker men weet ende kent de figuren ende dbeelden van einigher lichamelijker **absenter** dijnc na den overghepeinse datmer af heeft, of na den anghedochte ende begripe datmer af onthouden heeft. Elc weet dat de dijnghe van buten in onse ymaginacie ende fantasie niet en terden anders dan beilde wijs, ofte bij eene ghelikenesse van harer manieren, ofte bij eenen ghedijncene ende ghepeinse datmer af heeft, te wetene van haren manieren, zeden, vaerwen, lingde, grootte etcetera.

Ende dese ymaginacie heeft hare stede ende celle int voorhoofd des meinschen, ende neemt hare beghin van kennene an de sinlicheit van buten, die hare de specien ende ghelikenessen der dijnghe van buten toebrijngt ende betooght als of men einighen meinsche voor oghen zijnde, metten oghe wel mercte of zaghe, om dat zijn figure, zijn maecsel, lingde etcetera, wel onthouden zoude. Ende behouden telken van dat hij van voor oghen ware, ende zonderlinghe de beilde der dijnghe onthout men best, die schoonst, leelicst of te vreeselicst, vervaerlicst of haestelicst zijn, also Tullius zeit.

Ende de beelden van sulken dijnghe commen onderwilen den meinsche inden slape te voren oft onbewist. Tghesichte dan dient der ymaginacien ende presenteert haer de beilde der lichamelijker dijnghe die voor oghen zijn. Ende ymaginacie ontaetse van haer ende behoutse ende bider cracht der ymaginacien ofte fantasie, die ic voor eens hier neme, ziet de meinsche inwendelic dabsente dijnghe, maer gheestelic ende onlichamelic en de ghedijncen van, als de lichamen ooc langhe vertoghen zijn.

Virgilius stelt hier af exemple van eenen die noint te Rome gheweest was, noch Rome nie ghesien hadde, ende nochtan ymagineerlic wel wiste, hoe Rome ghestaen ende gheleghe was. Ende dese kennesse hadde hij vander sinlicheit des horens ghenomen, dats vanden ghonen die te Rome gheweest hadden, ende hem bij wat ghelikenesse van andren steden of dorpen de ghelegghentheit des gheopenbaert, want ghelijcheit der dijnghe onderkennen doet.

Ende aldus neemt zou ooc onderwilen hare bekennen van harer absenter dijnc, ende dat uter ghelike van einigher die voor oghen es oft heeft gheweist. Men overdijnc metter ymaginacie so watmen wille, ende maecter wel nieuwe casteelen in Spaengen mede, ende horen, tasten, ghevoelen dienen haer ooc, wantmen bij der ymagineerlijker cracht vander smake van goeder spijsse of drancke wel langhe ghedijnc. Ende alsmer ander spijsse ofte drancke naer neemt, zo onderscheedt ende kentmer mede welc heurer van beeden de beste was, ende dat uter beilde ende ghelikenesse die in dymaginacie des bleven es, ende also van gheliken voort.

Redene es eene cracht der sielen, bijder welker men weet ende begrijpt wat elke dijnc in haer selven es, (fol. P8^{rb}) ende waer in zou met einighe ander ghelijct of schilt. Zou neemt haer beghin ande sinlicheit van buten, ende an dymaginacie mede, want men eerst utwendelic de dijnc bekennen moet ende in dymaginacie hare figure, vorme ende maecsele prentten, eermen inwendelic wat zou in haer selven es, weten of jugieren mach. Want de figure ende accidente van buten een groot bewijs der naturen van binnen doen, also de philosophe .ij. *De Anima* seit.

Men kent dicwile de deught of ondeught der naturen van binnen an de teekenen van buten, want zij dinderlike crachte wroughen ende representeren als elc ghevoedt, ende men verneemt niet zelden an de manier van buten hoeghedaen de dijnghe van binnen zijn.

Ende na dbewijs van onsen texte, zo es redene eene cracht der sielen, bij welken men vanden besondren specialen dijnghe in eener generaliteit kent ende onderscheedt, merkende wat eenyghelic dijnc in haerselven es, ende waer in zou van einigher andre verschilt. Ja, vander ghoner die van harer begripelicheit es, als of men omsaghe de nature des meinschen, ende overdochte zijn leven, zeden, manieren ende de teekenen van binnen, men zoude jugieren dat hij een levende, redelic dier met twee voeten ware, zonder te merkene de accidencien ende toevallen van buten, bij welken hij gheindividueert, ende Jan of Pieter bedeghen es.

Aldus ansiet redene de generale ghelijkenesse ende dbeelde, daer diversche particulere dijngghen in zijn ende vergadren, ghelijc alle besondere meinschen in de generaliteit staen, dat zij een redelic, stervelic dier zijn, bijden ghedeelte van welker generaler vergadringhe in eene specie ende ghelijke vele meinschen, dats alle particulere meinschen een meinsche zijn. Dat es te segghene dat zij alle een redelic, stervelic dier zijn, also Porphirius zeit.

Ende al en uzeert redene vander zinlicheit ende ymaginacie niet, zou kent nochtan hare nature daer zou haer up slaet sinlic ende ymagineerlic zijnde. Ende ghij en sult niet verstaen dat zou de nature der dijngghen zonder hare accidenten merct, dats dat zou einich dijnc daer zonder kent wesende of daer zonder wesen hebbende, maer zou ansiet de nature bloot up haer selven zonder voorder te gane, dats sou ansiet den meinsche, als een redelic, stervelic dier zonder voorder besouc te doene, of te breeder ghemerc te nemene. Ende de nature es in allen meinschen ghemeene, ende dat de meinschen onderlinghe int particulere gheindividueert ende verscheeden zijn, dat komt biden accidenten toe, die dit verscheed in de materie maken, daer dese redelike nature in rust. Ende dese accidenten zijn de grootheit, cleinheit, cortheit, lancheit, dicheit, witheit, swartheit, schoonheit, leelicheit, joncheit, oudheit, ghesedicheit onghesedicheit ende van gheliken. Ende bij dusdanen ende (fol. P8^{va}) ghelijkende pointen werdt Pieter van Janne verscheeden ende deen voor den andren bekent, de welke nochtan als nader eerster naturen eene zelve dijnc zijn, te wetene een redelic, stervelic dier.

Tgoud in eener masse of clompe gheghoten es al alleens, maer bij datment deelt, schict of snijdt, smeedt, muntt, smelt of werct ende vanden eenen deele eenen penninc ende vanden andren yet anders maect, zo valter onderscheid in. Ende dese accidentien gheschien ende zijn in tgoud, hoe wel van zijner naturen wegghen niet. Alle penninghen van sulc eenen lingote of masse ghesneden, zijn inden lingote ende clompe ghelijc ende eens oft een, ende nemen onderlinghe bijden afsnijdene ende werkene haer onderscheid. Ende daeromme machmen tgoud dat inden penninc es, wel verstaen als goud, zonder up de figure ende vorme des pennincs merc te hebbene. Ende sulc considereren behoort redenen toe.

Aldus bij wat ghelijken te sprekene, zo es de meinschelicheit, als tgoud inde clompe ghelijc oft eens in allen meinschen, diere af ghesneden zijn. Ende dit onderscheid ne werct nochtan properlic nature niet, maer daccidente voorseit die der naturen volghen, ende zonder de welke nature up haerzelven naect en bloot in wesene niet staen en mach, hoe wel mense der zonder wel considereert. Twee ghebroeders van eenen vader ende moeder zijnde ende van eender dracht ende corts naer een gheboren zouden billics een persoon wesen, ende niet zij twee, overmids dat zij van ghelijker naturen ende van ghelijken zede sijn etcetera. Maer nature heift dat zaed in tween ghedeelt ende bijzondert metten accidenten, die zou elken van beeden ghegheven heist diverschelic. Dicwijle werden van eenen zelve inder moeder lichame twee of meer suppoosten ghemaect, als elc ghevroedt.

Al en uzeert dan redene vander zinlicheit of ymaginacie niet, zou kent nochtan de nature in haerzelven wel ende begrijpt die ymagineirlic ende zinlic zijnde. Ende ghij sult weten dat verstannesse properlic in Gode ende in de inghelen es, redene inden meinsche, ymaginacie in eenighe dieren, maer niet in allen, zinlicheit in allen dieren, emmer de zinlicheit van tastene ende **ghevoelne**.

Andre segghen dat verstannesse eene ynderlijke cracht der zielen es, bij welker zou einighe dijngghen begrijpt onlichamelic, met redenen ende onderscheede ende met eenen waeromme de dijnc zulcdaen es ende anders niet. Ende seit merkelic met een waeromme, want bekenden wij einich dijnc bij aventuren ende niet bij redenen ende onderscheede ende met zekeren waeromme, zulc bekennenne zoude gheene verstannesse wesen, maer opinioen.

Aldus neemt verstannesse haer beghin an redene, wat zo watmen verstaet, moet (fol. P8^{vb}) bij redene gheschien ende onderscheede. Redene betooght wat vander dijnc van binnen es, ende onderzouct de rechte proprieteit ende nature van hare. Ende die vonden hebbende presenteertse der verstannesse diese ynderlic begrijpt, claert ende verheft tot haren causen.

Dit merct men aldus: Ick sie metten ooghen dat hem einighe dijngghen roeren ende purren vander eener stede ter andre, al zo de meinschen ende dieren doen. Redene, des verwonderende, zoude gheirne weten/wanen dit roeren of purren comt ende waert zijn oorsprong neemt zonderlinghe in einighe zware nature die haerzelven niet roeren mach. Ende argueert eerst dat sulc roeren van des lichamen wegghen, die swaer ende grouf es, niet wesen mach, want hij hemzelven nemmermeer roeren noch verpurren zoude. Ende want dit roeren van gheiner stekender noch trekender cracht van buten comt, zo sluudt redene dat zulke cracht van binnen wesen moet ende comt daertoe met deliberacien ende onderzouke dat zou bevindt dat ynderlic inden meinsche einighe roerende cracht luuschen moet. Ende dan merket zou dat de dijngghen dese ynderlijke cracht van selves niet en hebben, ende zouct daeromme yet anders daer sulke cracht af commen es. Ende want de creaturen deene vanden andren onhendelic niet commen moghen, so sluudt zou dat het eenighe eene upperste nature wesen moet daer sulc roeren, leven ende wesen af comt, welke nature in haerselven

onroerlic ende onverwandelic wesen moet, ende thende van aller roerlicheit ende verandertheit. Ende die nature moet emmer wesen goet. Ende daer ute sluudt verstantesse Gode eene simple onroerlike nature wesende, daer alle dijnghe uut ghesproten zijn.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. Q1^{ra})

Maer verstantesse heeft noch hogher ghemerc, want zou passerende dbevanc der generaliteit metter scherpheit des ghedochten de simple selve vorme ende dbeilde schaut. Int welke sonderlinghe dit es te merkene, als dat doverste beseffelike cracht de nederste behelst, maer de nederste ne can gheensins ter upperste gheraken, want zinlicheit ne vermach gheen dijnc zonder materie, ymaginacie kent de universe beilden niet, noch redene de vorme die simpel zijn. Maer verstantesse alzo int upperste ghestelt de simple vorm gheweten kent ooc ende onderscheedt al tghoont datter beneden of onder es, maer in zulker manieren als zou de vorme selve bekent, die gheinen andren kenlic wesen mochten, want zou de ghemeentocht der redenen de figuren der ymaginacie ende de materiale beseffelicheit kent nochtan van redene, ymaginacie noch sinlicheit userende, maer met eenen enkelen upslaghe des ghedochten ghevormdelic dat ict zo segghe alle dinghen voorsiende. Ende ooc redene als zou yet dat universeel es schaut, zo verstaet ende begrijpt zou dymagineerlike ende beseffelike dijnghe zonder van einigher ymaginacie ofte sinlicheit tuzerene.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. Q1^{rb})

Maer verstantesse heeft een hogher ghemerc, niet van hoocheden van steden, maer van weerdicheden ende edelheden, want zou passerende etcetera, metter schaerpheit des ghedochten schaut de simple vorme ende beelde tsamen, te wetene de beelde des meinschen of der dijnghe, als int Godlike ghedochte rustende, of de ziele des meinschen up haerselven ghenomen.

Of leset aldus: Want zou dbevanc der generaliteit passerende de simple vorme bij claren ghemerke des ghedochten kent. Ende men neemt hier verstantesse over de verstantesse Gods ende der inghelen of in haren hoogsten ende edelsten wesene. Ende na dat zou zonder besouc ofte ondersouc gheschiet ende bijder simpler vormen machmen verstaen donlichamelike dijnghe evenverre dat mense te rechte begrijpt, zonder erreur.

Of wij mogher bij verstaen dexemple ende de beilde Gods, van welken alle verstandele dijnc dependeert, welc beilde als naden oorspronghe, niet anders es dan God, also Plato meende, stellende datt drie begheinselen van allen dijnghe waren, te wete God, de beilde ende ghelijkenesse der dijnghe rustende int Godlijke ghedochte, ende yle dats deerste materie ende moeder der dijnghe.

Vanden oghen der verstantesse zeit Claudianus dat der zielen een ooghe toe ghestelt es, dwelke weder dattet ghedochte gheeft, ofte verstantesse heedt, emmer eene zelve ghelijke dijnc es etcetera. Of dese beelde es simple gheseit, omme dat God gheen dijnc buten hemselven schaut, maer kennende hemselven, kent alle dijnc, bij eener beeldeliker inwendigher vorme die in haerselven wederlicht.

Ende dat de text voort seit: Int **welke**, dats te segghene, in de ordene ende maniere die de voorseide vier crachten onderlinghe houden ende hebben es dit etcetera, of int welke, dats in tghoont dat vanden voorscrevenen vier kennessen ghescreven staet, es specialic dit te merkene, dats tghoont dat hier na volghet, als dat doverste verstandele cracht de nederste behelst, dats te segghene dat dupperste cracht kent al tghoont dat de nederste kent, ende noc meer daer toe, ende dat up eene andre ende edeler maniere.

Also Averroys *Super sex principia* stelt, segghende dat onder een enkele ghevormet ende onverscheeden oghenblec des godlics ghedochten, als in eenen spiegehele der eewicheit, alle creaturen erlichten ende blecken, weder zij voorleden, jeghenwordich of toecommende zijn etcetera.

Ende Philosophie achtervolghende verclaert dat verstantesse dandre drie voorseide crachten passeert ende excelleert in digniteten, hoocheden ende weerdicheden, ende zeit dat zou als int aller upperste ghestelt bijder simpeler vorme die zou begrijpt dats bijder beeldeliker vorme, die int godlijke ghedachte wederlicht ende schijnt, schaut ende merct al tghoont dat onder (fol. Q1^{va}) of beneden haer es, dats alle dobjecte ende voorwerpe der nederste crachten, als zijn redene, ymaginacie ende zinlicheit. Ende want yemand wanen mochte, dat de Godlike verstantesse buten haerselven einich dijnc verstonde, ghelijc redene ende de andre crachten doen, zo seit hier Philosophie omme dat te voorcomen, ghelijc verstantesse met eener zuver ende clarer scharpheit van kennen al tzamen, ende zonder dolinghe de simpele vorme niemande anders verstandelic begrijpt ende kent, dat zou ooc dobjecte ende voorwerpe vanden andren drien nedren crachten tzamen begrijpt. In zulke wijze, datse gheen vanden andre drien alzo blotelic noch clare bekennen can, want zou begrijpt met eenen enkelen anstarene zounder deurloop, deliberacie oft onderzouct ende met eenen enkelen ghemerken tzamen al tghoont dat redene met bezouke vercrighen moet, oft ymaginacie met haren beilden, diemen fantasmata heett, of zinlicheit vander vooroghener dijnc.

Ende dit verclaert de text daer bij seit. Maer in sulker maniere, want puerlic ende simperlic ofte eenvuldelic, ende tzelve machmen vander verstannesse ghesepareert of verscheeden zijnde segghen, of in alzo velen als zou puerlic up haerselven als een licht Gods ghenomen es. Ende aldus kent zou de ghemeentocht of de ghemeenheit der redenen, dats de generale beilde der particuleren dijngghen, niet als in de dijngghen, maer up hemzelve gheconsidereert, welke generale beilde naden Latijnse gheheeten [*zijn*] 'universale species'.

Dobject of voorwerp van redenen es, dats te segghene, tghoont dat redene verstaet ende daer zou up valt alleine. Ghelijc vaerwe dobject ende voorwerp des ghesichten es, dats te segghene, tghoont alleine daer hem tghesichte upslaet of vest, want het gheine onghewaerwede dijngghen siet.

Ende aldus zo wat redene begripen sal, moet generael wesen oft universeel, de figure, te wetene de vaerwe, de zeden, de maniere, lingde, hoochde, grootte, schoonheit ende van ghelijken, want sou, te wetene verstannesse, etcetera. Al eist dat inden meinsche redene ende verstannesse boven der ymaginacie ende der zinlicheit zijn, ende zonder hemlieden dwerc haers onderscheeds ende bekenens te doen vermoghen, sij moeten nochtan vander ymaginacie ende zinlicheit dbeghinsele ende de bereedscap van haren werke ende bekenen nemen, maer al anders eist vander verstannesse Gods ende der upperster edeler creaturen die vanden nedren dijngghen plats met allen verscheeden zijn, ende niets niet ontleenen etcetera, van welken uppersten naturen onse text hier spreict.

Of leset aldus: Maer met eenen enkelen of mettien eenen onsliden supple onbekende upslaghe of teekine des ghedochten, dats zonder discours oft onderzouke ghevormdelic, dats beeldelic omme also te segghene of sprekene, met zuverder, claerder scharp- (fol. Q1^{vb}) heit of ghesichte des ghedochten schaut. Ende dwoord, dat ict zo segghe, oft om alzo sprekene, heift alzo vele in, als dat Boëthius in dese hoghe materie niet alte properlic noch besnedelick ghespreken can, ende heift onschuld in, ghelike of yemand van einigher hogher materien sprekende, niet wel proper besneden woorden daertoe ghevinden conste omme die weirdichlic uutghesproken tsijne, nadat de dijnc begheirt.

Ende dit seit Philosophie omme dat dese simpele vorme of beilde daer de text af roert, den meinsche niet wel bekenlic es, maer hem onthoocht. Ende dese voorseide onschuld doet hij om des woord wille: ghevormdelic dat hij hier stelt mids dat vorme properlic der ghevormder dijngghen es, ende ydea of beilde niet. Maer ydea of beilde mochten ooc wel vorme gheheiten wesen *a formando active non passive* ghenomen, van welker vorme boven .li. iii. *Metro ix* wat staet etcetera.

Ende redene passeirt de zinlicheit ende ymaginacie in tghoont, dat zou van hemlieden niet uzeirt, als van haren principalen instrumenten ende leden, maer als vanden ghonen die eene bereedscap daer toe maken, also voorseid es, of einighe boden daer af zijn. Of leset voort aldus: Als redene yet dat universeel es schaut, zou verstaet ende begrijpt zonder toe doen van einigher ymaginacien of zinlicheit der dijngghen, die ymagineirlic of beseffelic zijn.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. Q1^{vb})

Ende dese eist die tuniverseel begriep van haren verstane aldus beschrijft. De meinsche es een tweevoetich redelic (fol. Q2^{ra}) ende stervelic dier. Ende al es dit eene generale bekenesse daer mede nochtan ne ignoreirt niemand de dijnc ymagineirlic ende beseffelic zijnde, die zou niet bij ymaginacien ofte einigher zinlicheit, maer bij eenen universelen begripe staet. Ende al eist dat ymaginacie uter zinlicheit hare beghin van formerene ende onthoudene einighe figuren of beilden neimt, sou kent nochtan in dabsencie der zinlicheit alle beseffelike dijngghen, niet bij zinliken, maer bij ymagineirlijken onderscheide van kennen.

Boek V, prosa 4 Comm. GB (fol. Q2^{ra})

Ende dese, dats redene, eist die vanden meinsche aldus jugiert, te wetene, dat hij es een redelic, stervelic, tweevoetich, oft een redelick, stervelic dier met twee voeten. Dit jugement seit ghemeenlic waer van elken man, ende gheschiet vander dijnc die ymagineirlic ende beseffelic es, passive ghenomen, te wetene vanden meinsche, der ymaginacie ende zin up slaen, want al eist dat redene int verstaen vander generaler naturen des meinsche, vander ymaginacie ende zinlicheit niet en uzeirt, als van einighen jeghenwordighen objecte, de meinsche nochtan es ymagineirlic ende beseffelic ymagineirlic, bij datmen Pietren of Janne ghezien heift of ghehoort. Ende bij dien zijns ghedijnct, beseffelic, bij datmenne of ziet of hoort of tast, inder jeghenwordicheit, bij al welke men ghenouch begrijpt, dat de meinsche een redelic ende stervelic dier es.

De zinlicheit dient dan der ymaginacien ende maecse wijs vanden figuren ende beelden der lichamelijker dijngghen. Ende die reserveert ende onthoudt dymaginacie in haerzelve in dabsencie vanden zelven dijngghen, ymaginacie dient der redelicheit, ende presenteert haer de selve beelden voort. Ende redene uut desen twee, als uten ghonen die haer werc ghereeden, concludeert, sluit ende merct, dat meinsche in hemzelve niet anders es, dan een redelic, stervelic, tweevoetich dier. Ende sluit ooc een generael, dat zou

uten voorseide specialen bijsundren dijngghen bijden crachten voorseide ghetrocken heift. De vijf uutwendighe zinnen wandelen omtrent de lichamelijke dijngghen, ende ne beseffen noch ne kennen niet, dan in hare jeghenwordicheit, alst vanden ziene, hoorene, tastene etcetera, blijct, want heurer ghein vanden absenten dijngghen einighe kennesse draeght. Ende aldus heift (fol. Q2^{rb}) ymaginacie hare eerste bekennen vanden utersten vijf zinnen, te wetene vanden ghonen dat zij ghezien, ghehoort hebben, ghetast, gheroken ofte ghesmaect, of bij hemzelven of bij einighen ghelike, wantmen vele wel ymagineirt, die nye ghesien waren noch ghehoort, maer bij wat ghelijcheden heiftmer wat ymaginacie ende kennesse af, ende tghelike machmen van redenen segghen.

Maer verstannesse heift boven al de oghen claerst, ende dit mach elc wat merken an hemzelven. Alsmen de argumenten van einigher twiveliker materien daer trecht nauwe in es te weghene, ende quaet omme vinden, ghehoort heift verhalen al int langhe ende men metter ymaginacie an deen zijde, ende metten onderzouke an dander, ghearbeidt heift ende ghepijnt staphans al onbewist ende onvoorsien met eenen snellen invalle verstaet, ende comt men ter waerheit of claerheit vander dijnc.

De voorbereedinghen begheiren deliberacie ende tijd, maer tbegripen ende tverstaen gheschiet in eenen oghenblecke, want ghelijc onse uterlijke oghen upgaende ter stond dlicht sien, up datter ghein belet tusschen es. Also ziet ooc de gheestelike oghe der verstannesse dlicht der warachticheit van einigher conclusien, de belette gheweirt.

De philosophe .ij. *De Anima* seit, dat fantasie, dats ymaginacie een purren of roeren es, commende vander zinlicheit van buten, ende de beilden der zinlicheit roert dymaginacie, ende de beilde der ymaginacie roert redene, ende also voort deen dandre. Ende daeromme eist zorghelic met vele beilden hem belasten, of grote minne te vele dijngghen draghen, want hare beilden eenpaerlic roeren, ende ne slapen niet, maer houden al den meinsche an roere, ghelijc dlood dorloge doet. Alzoo roert ooc een beilde den gansen man, want de meinsche nes niet dan een levende orlogie dat nemmermeer stille staet, zonder alsment metten contropoost van redenen stremt.

Die dan zine zinnen metten tijdlijken dijngghen verbeildt, can qualic einighe andre ghenemen in, want deerste dandre versteken ende roeren hem de ghone eerst ende meist, daer hem therte meist toe slaet, zij trecken deen den andren.

Ende daeromme seit Seneca een merkelic woord, dat de meinsche sulc es, als zijn ghepeins. Ende de philosophe, dat sulc als de meinsche es, dat hij also peinst ende werct. Becommert dan yemand zine ymaginacie met tijdlijken beilden, de gheisteliker ne vinder gheine woonstad in. Ende daeromme seit de philosophe, dat wijsheit, die eene gheestelike cracht es, in rusten ghecreghen wesen moet, dats te segghene, int herte dat on verbeildt ende ledich es. In eene vulle dijnc canmen qualiken meer ghetassen, die dan zinen met ydelen tijdlijken beilde vervult, dat es voor waer taller deught een ydel man etcetera, de zinlicheden boodscappen der ymaginacie ende ymaginacie der redene voort, ende zijn de wachters ende poortiere, die voor de dore des mein- (fol. Q2^{va}) schelics ghevoelens staen, ende den meinsche becondighen zo wat zij hooren.

Dymaginacie, seit een lerare, es de buuc of maghe der sielen, want ghelijc dese twee met goeder spijsse ende drankte voorsien goede, ghezondde werken, also eist vander ymaginacie mede, vultmense met goeden weirdigheden beilden, sij maken de siele ghezond, ende de meninghe omlos alles al sulcs **thdrics** verbeildens tsine, hebben hem betrocken teinicheden. Andre in de weereld staende, hoeden hare **zinnen** van buten, zo sij naust connen, ende wandelen weynich, omme sovele te mi ghehindert tsine, tgheschut es schiere ghebaett dat **langhe** schaett.

Daeromme seghet *Evangelium*: Eist dat dij dijnc oghe bescaemt steket uut etcetera, dooghe ontfaet alle beilde licht, die wat soete ter incomst schinen, maer aergheer bedien dan es venne. Also eist ooc vanden hoore, vanden smake, roke ende vanden taste. De vierighe quetselike voorwerpe salmen dan schuwen, elc hoede dan den inganc, dats de poorten ende ooren ziner zinnen wel, want sij alte menighen listighen vyand over vaend ontfaen, niet wel bewaert ende als sij vleewende ende ghelievende in commen sijn, so willen sij van selfs althuis regieren.

Hieromme seit Seneca, dat gheen oorboor es alle dijnc willen weten of hooren, want voorbij vele iniurien en onrechts lijden: die hij niet en ghevoelt, diese niet en weet. Ende daeromme seghet tghemeene woord, dat men vele meer gedoghen, dan gheoghen mach.

Item Gregorius .iii. *Moralia*: Zo wij onse ghepeins naerder besnijden, so wij min in zonden glijden. Idem, zo wij vorder uut waert sien, zo wij vorder ende meer van ons selven vlien. Idem *ii. Moralia*: Eist dat uten huse des ghedochten de meistersse redene, ooc enen handwijle trecht, ter stond sullen int ghepeins alle de boden kiven, crijschen ende roupen overhoop, maer ten eersten dat zou wederkeert zo zullen de clappende ende roupende ghepeinsen zwijghen.

Jeronimus in epist. *ad Demetriadem*: Zo waer doorspronc es van quade of goede als int ghepeins, daer moet men noodzakelic stellen hoede, ende de zonden ter plecken wederstaen, daer zij allereerst te wassen pleghen. Men zal dan, zeit hij, telken eersten invalle groot quets ontfaen, of dien ter stond moeten wederstaen, eer hij supple dieper of vorder int herte comt.

Tghepeins, also Hugo seit, es een onvoorsien scauwen of merken des ghedochten gheneghen tot ledicheden oft ydelheden.

Cassiodorus *Sup(er) cor meum dereliquit me* leert ons onse ymaginacie ende ghepeins tot edelen beelden betrecken segghende: In so wat tijde du Gods vergheits, ende om hem niet en peins, noch dijncs, weet of reket dattu dien tijd verloren hebs.

Hugo .li. i. *De claustro anime*: Ghelijc het, seit hij, eene handwijle niet en es, de meinsche ne ghebruuct der ghenaden Gods, also en salt ooc billics een huere niet wesen, hij ne sal ghedijncken der gaven Gods, (fol. Q2^{vb}) want hij dien tijd verloren heift dat hij sijns niet ghedocht en heift.

Bernardus in *Sermone* leert wat men peinsen ende waer up men hem verbeilden zal ende seit aldus: Du suls in alle dijnen werken dijns henden ghedijncken, de vreesse der dood, dat stranghe oordeel ende de vreesse der hellen. Dese ne zullen, seit hij, uut dinen ghedochte niet scheeden. Du suls ooc peinsen up de keytivicheit dijns pelgrimagien, overdijncken dijne voorledene jaren in de bitterheit diner sielen, de periculen dijns levens, dijns brooscheit ende ghebreke. Eist dattu hier in persevereers, ic segghe, seit hij, dattu lettelt of niet ghevoelen suls van al dat in de weereld leeft. Het zijn, also hij seit, vier uterste dijnghen. Als de dood, doordeel, de helle ende tparadijs. Wats vervaerliker dan de dood, ontsienliker dan doordeel, onverdraechliker dan de helle, ghenouchliker of zoeter dan tparadijs.

Daeromme seit Jeronimus zo wat ic dijnc of peins of make, altijds comt minen ghedochte dit woord te voren, staet up ghij dode, hoort u judgement. Idem *ad Rusticum*. De cloostren van Egipten hebben, seit hij, in zeden, dat zij niemant zonder aerbeid ontfaen, ende niet al zo zeere omme den nood vander tocht, als omme dat zij in ydelen ghepeinse niet vallen zouden.

Gregorius .xxvii. *Moralia*: God sprac toten Joden bijder mond van Jeremias, hem vraghende hoe langhe hare quade ghepeinsen in hem ghedueren zouden, hij ne begreep, seit hij, dinvalle der ghepeinsen niet, maer dlanghe ghedueren.

Het en es, seit Ambrosius, gheine siele noch gheine ghedochte. Het en ontfanct wilde ghepeinsen wel onderwijlen.

Cesarius *Ammonicione secunda*: Laet goede ghepeinsen minnen, God sal ons vanden ghenen wel lossen die ydel zijn. Also in *Collationes patrum* staet: Zo eist onmoghelic dat onse ymaginacie van allen ghepeinsen derve, maer die te verstekene of tontfane es allen nernstighen meinschen bijder hulpe Gods wel moghelic, ende al eist dat deerste invalle buten der macht des meinschen gaen, tanveirden of versteken derzelve es elken nochtan wel moghelic.

Seneca *De quator virtutibus*: Ydele ende overtullighe ghepeinse ende als eenen droom ghelijc, ne saltu, seit hij, niet ontfanghen, ende eist datture mede dinen zin behouts ende die wat zou te wesen waens, du sulter met drucke scheeden van.

Ende omme ten texte te keerne zuldij weten dat dwoord 'met twee voeten' properlic ter diffinicie vanden meinsche niet en dient, want het einighe meinschen zijn die natuerlic maer eenen en hebben. Redene dan jugiert vander naturen des meinschen int generale, maer ymaginacie ende zinlicheit van Pietren of Janne int speciale, ymaginacie in hare absencie ende zinlicheit te wijle dat zij voor oghen zijn.

Of leset aldus: De meinsche es etcetera, de welke kennesse al es zou (fol. Q3^{ra}) universael of generael van allen meinschen supple, daer bij en ignoreirt nochtan niemand etcetera. Ende daer de text voort seit: Ende al es dit etcetera. Zo verclaert hij al tselve dat boven gheschreven es. Ende ghij sult weten, dat zinlicheit die int generale vijf pointen begrijpt, als zijn 'zien', 'hooren', 'tasten', 'rieken', 'smaken' etcetera, voor dymaginacie gaet ende esser als eene cause van, ende es ymaginacie eene onthoudelicheit der beilden of figuren, diemen ghezien, ghehoort, gheroken, ghesmaect heift of ghevoelt. Also boven staet. Ende men neimt hier over een, of eens ymaginacie ende fantasie, ende zijn in den meinsche eene selve cracht, al eist dat twee woorden of namen zijn etcetera.

Of leset aldus: Ende ghelijkelic, al heift ymaginacie uter zinlicheit beghin van formerene einighe figuren ende ghelijkenesse ghenomen, zou kent nochtan etcetera. Maer bij ymagineirliken of ghepeinselijken **onderscheede** van kennene of bij ghepeinselijker manieren van onderscheedene, want al eist dat de dijnghen absent ende van vooroghen zijn, **zou** behouter nochtan de ghelijkenesse ende beelde van. Ende aldus kent zou de zinlijke beseffelijke dijnghen, die eerst de zinnen ghekent hebben, niet bij zinlijker redene, noch ghelijc also de zinnen kenden bijder specien der jeghenwoordigher dijnghen, maer bij ymagineirliker redenen, dats bijder specien ende ghelijkenessen die vanden dijnghen in haer bleven es, na dat de dijnghen dan van vooroghen zijn.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. Q3^a)

Sietstu dan hoe alle dijnghe in wetene ende kennene meer van haers selves machte, dan vander bekender dijnc useren, ende niet tonrechte. Want na dat alle wijsdom een werc des jugen es, so eist van node, dat zijn werc eenyghelic niet uut vreimder, maer uut proper machte vulcomme.

Boek V, prosa 4 Vert. GB (fol. Q3^b)

Hier concludeirt Philosophie uten ghonen dat voorseid es hare principale meeninghe, te wete dat althoont dat men kent of weet, men weet ende kent niet na de condicie ende maniere der dijnghe, maer na de nature ende maniere des kennens, want anders zouden de diverschen crachten ende kennessen voorseid, niet diverschelic, maer bij eener selver manieren alle dijnghe kennen, dan of de contrarie boven blijft etcetera. Ende daer de text seit. Ende niet tonrechte etcetera, so confirmeirt dit selve Philosophie.

Of zou segghen wilde: Dese voorseide conclusie O, Boeti, nes tonrechte niet ghestelt, maer welte rechte, wat na dat etcetera.

Ende argueert aldus: Alle werc volght de condicie ende maniere vanden wercman, nu jugieren, kennen, wijsen oft onderscheiden es dwerc des kenners, ende der ghekender dijnghe niet. Ende dat de text hier seit. Zo eist van node dat zijn werc, dats te segghene, de maniere van zijnen werke of van zijner kennesse ende wijsdomme vulcomme na zijns selfs proper nature ende niet na de nature der dijnghe die onser kennessen vreimde zijn. Men zeight dattet also vele kennessen als **hoofden** zijn, ende dat doet de lieden dicwijle schiven, maer met haren gheschillen ne veranderen nochtan de dijnghe niet, de boucke ende sciencie veranderen twint, naer datter een goet clerc of esel inne studeert of leist. Haerpen es een coonst die de harpe niet en volght, maer den ghonen diere up speelt ende de haerpe volght hare snaren ende gheluud na de maniere van ziner coonst. Viercanten es eene coonst, die den houte niet en volght, maer den viercantere ende den temmerman. Dwerc es **zijn** ende behoort zijner coonst ende cloucheit toe, den houte niet: thout ghedoocht alleene besneden ende gheviercantt tzijne.

Aldus heift God ooc alle dijnghe ghewrocht, na zijner maniere, ende hij kent de dijnghe na zijne maniere, ende niet na de maniere der dijnghe, die van selfs oft van harer cause weghe dicwijle twivelic ende onzeker zijn, maer Gode staet haer gheschien of niet gheschien al even claer ende ghelijc voor oghen.

-0-

Literatuur

Algra, K.A. en anderen, *Geschiedenis I*, Handboek Griekse en Romeinse filosofie. Universiteit Utrecht, 2009.

Angenent, M.P., 'Het Gentse Boëthiuscommentaar en Renier van Sint-Truiden.' In: *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde*, 107 (1991), p. 274-310.

Aristoteles, *Sensu et Sensibilibus*, vertaald door J.I. Beare. Adelaide 2005.
Beschikbaar van: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/sense/>

Aristotle, *Physics*, translated by R.H.P. Hardie and R.K. Gaye. Adelaide 2005.
Beschikbaar van: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/physics/>

Aristotle, *Posterior Analytics*, translated by G.R.G Mure. Adelaide 2005.
Beschikbaar van: <https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8poa/>

Besamusca, B. en Sonnemans, G. (ed.), *De crumen diet volc iet eten en mochte. Nederlandse beschouwingen over vertalen tot 1550*. Stichting Bibliographia Neerlandica. Den Haag 1999.

Boëthius, *De vertroosting van de filosofie*, Vertaald en ingeleid en van aantekeningen voorzien door R.F.M. Brouwer. Amsterdam 2010.

Bosley, R.N., Tweedale, M.M., *Basic Issues in Medieval Philosophy*, Selected Readings Presenting the Interactive Discourses Among the Major Figures. Toronto, 2006.

Braeckman, A., *Handboek wijsbegeerte*. Leuven, 2008.

Delfgaauw, B., *Thomas van Aquino*. Kampen, 1988.

Gerritsen, W.P., 'De Gentse Boëthiusvertaler en de mythe van Orpheus.' In: *De Nieuwe Taalgids* 73 (1980), p. 471-491.

Goris, M.J., *Boëthius in het Nederlands: studie naar en tekstuitgave van de Gentse Boëthius (1485), boek II*. Hilversum 2000.

Goris, Mariken, en Wissink, Wilma, 'The Medieval Dutch Tradition of Boëthius' *Consolatio Philosophiae*'. In: Maarten J.F.M. Hoenen en Lodi W. Nauta (red.), *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae* (Leiden, 1997), p. 121-165.

Hoenen, J.F.M., 'The Transition of Academic Knowledge. Scholasticism in the Ghent Boëthius (1485) and Other Commentaries on the *Consolatio*'. In: Maarten J.F.M. Hoenen en Lodi W. Nauta (red.), *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae* (Leiden, 1997), p. 167-214.

Horst, G. Ter, *De ontbinding van de substantie. Een deconstrucie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en kennisleer van Thomas van Aquino*. Delft 2008.

Iamblichos, *Aansporing tot filosofie*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Henri Oosthout. Kampen 2006.

Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid*, Ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker en N.W. de Bok. Zoetermeer 1992.

Ley, H. De, *De nederdaling van de ziel in de filosofie van Noemenios*. Gent 1962.

Leezenberg, M., Vries, G. de, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*. Amsterdam 2012.

McGinnis, J., *Avicenna*. Oxford 2009.

Beschikbaar van:

<http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195331479.001.0001/acprof-9780195331479-chapter-4>

Minnis, A.J., *Medieval Theory of authorship, scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*. London, 1984.

Mosmuller, M., *De Categorïeën van Aristoteles*. Baarle Nassau, 2013.

Palmén, R., *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*. Leiden 2014.

Rickaby, S.J., *Of God and his Creatures, An annotated Translation of the Summa contra Gentiles of St. Thomas Aquinas*. 2005.

Rijk, L.M. de, *Middeleeuwse wijsbegeerte, traditie en vernieuwing*. Assen 1981.

Russell, B., *Geschiedenis der westerse filosofie*. Katwijk aan Zee, 1981.

Schakenraad, J., *De logica van de Godzoeker*. Delft, 2010.

Schomakers, B., *Aristoteles over de ziel*. Zoetermeer, 2005.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province. Perrysberg Ohio, 1947.

Thijssen, J.M.M.H., *Johannes Buridanus over het oneindige, een onderzoek naar zijn theorie over het oneindige in het kader van zijn wetenschaps- en natuurfilosofie*. Nijmegen 1988.

Velde, R. te (red.), *Thomas van Aquino: over waarheid [Q.D. De veritate Q.I]*. Nijmegen 2006.

Visser, G., *Niets cadeau, een filosofisch essay over de ziel*. Amsterdam 2009.

Vooy's, C.G.N. de, 'De Middelnederlandse Boëthius-vertaling van Jacob Vilt'. In: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 60 (1941), p. 1-25.

Wackers, P., 'Latinitas en Middelnederlandse letterkunde. Ter inleiding.' In: Paul Wackers et al., *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en de Middelnederlandse letterkunde*. Amsterdam 1996, p. 9-42, 265-275.

Wackers, P., 'Het Circemtrum in de *Gentse Boethius* van 1485.' In: *Opstellen Geert Dibbets*, p. 219-230. Münster, 2003.

Emendaties

In deze appendix wordt in de linkerkolom de lezing van de editie gegeven; in de rechterkolom die van de incunabel.

Fol. P7^{ra}

- ghevoelne: *ghevoeine*
- spaerkende: *spaetkende*

Fol. P7^{va}

- meest: *metst*
- kent: *kend*

Fol. P8^{ra}

- absenter: *absencer*

Fol. Q1^{rb}

- welke: *walke*

Fol. Q2^{va}

- ?: *thdrics*
- zinnen: *zine*
- langhe: *laghe*

Fol. Q3^{ra}

- onderscheede: *onder scheede*
- zou: *zon*

Fol. Q3^{rb}

- hoofden: *hoefde*
- sijn: *fijn*