

# Tabula Rasa

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. PAUL J.J.M. BAKKER



Radboud Universiteit Nijmegen



## INAUGURELE REDE

PROF. DR. PAUL J.J.M. BAKKER



De Griekse filosoof Aristoteles vergelijkt het menselijke cognitieve vermogen met een schrijftafeltje waarop nog niets geschreven is. Vanaf de late Oudheid tot op de dag van vandaag heeft deze vergelijking van het intellect met een *tabula rasa* aanleiding gegeven tot zeer uiteenlopende interpretaties. Is het werkelijk zo dat

ons intellect van nature volkomen blanco en zonder inhoud is? Wordt alle cognitieve inhoud veroorzaakt door zintuiglijke prikkels? Of beschikken we toch over bepaalde vormen van cognitie die niet tot de ervaring kunnen worden herleid? Wat voor soort cognitie is dat dan en welke functie heeft zij? In zijn inaugurele rede als hoogleraar Filosofie van Middeleeuwen en Renaissance bespreekt Paul Bakker een aantal antwoorden op deze vragen. Hij beschrijft hoe filosofen uit de Middeleeuwen en de Renaissance Aristoteles' vergelijking hebben geïnterpreteerd en, in discussie met Aristoteles, hun eigen opvattingen over aangeboren cognitie hebben ontwikkeld.

Paul Bakker (1966) studeerde theologie en filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen en aan de Ecole Pratique des Hautes Etudes (Parijs). Na zijn promotie in 1999 werd hij medewerker aan de Faculteit der Filosofie van de Radboud Universiteit. Sinds juni 2008 is hij hoogleraar Filosofie van de Middeleeuwen en de Renaissance. Hij is leider van het NWO Vidi-project over de geschiedenis van de cognitiefilosofie, *Form of the Body or Ghost in the Machine? The Study of Soul, Mind and Body (1250-1700)*.

TABULA RASA



## **Tabula Rasa**

*Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar  
Filosofie van de Middeleeuwen en de Renaissance aan de Faculteit der Filosofie van de  
Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 29 mei 2009*

**door prof. dr. Paul J.J.M. Bakker**

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen  
Fotografie omslag: Bert Beelen  
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 978-94-90351-01-4

© Prof. dr. Paul J.J.M. Bakker, Nijmegen, 2008

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector magnificus, zeer gewaardeerde toehoorders,*

Over ons cognitieve of intellectieve vermogen spreken we veelvuldig in metaforen en vergelijkingen. We duiden het aan als een licht of als een spiegel, als een camera of een computer, of in poëtischer termen als een eiland van waarheid omgeven door een wijde en stormachtige oceaan van nevelige schijn.<sup>1</sup> De geschiedenis van wat ik hier kortheids-halve de ‘cognitiefilosofie’ zal noemen, is daarom in belangrijke mate een geschiedenis van metaforen en hun connotaties (en tevens van de problemen en misverstanden die door die metaforen worden opgeroepen).<sup>2</sup> Een van de oudste en meest intrigerende metaforen is die van het menselijke intellect als een *tabula rasa* – een onbeschreven blad, een schrijftafeltje waarop nog niets geschreven staat. Deze metafoor heeft een lange traditie in het spreken over de ziel en haar cognitieve functies, zowel binnen de wetenschap als daarbuiten. Schrijvers en dichters vanaf de Griekse oudheid tot in de negentiende eeuw hebben hem in hun teksten verwerkt.<sup>3</sup> Maar meer dan de literatoren zijn het toch vooral de filosofen die hebben bijgedragen aan de populariteit van deze metafoor.

De eerste die in dit verband genoemd moet worden is Plato. In zijn dialoog *Theaetetus* verzoekt Sokrates zijn gesprekspartner

... omwille van de discussie aan te nemen dat wij in onze ziel een blok was hebben. Bij de ene zal die groter, bij de andere kleiner zijn. Bij de ene zal de was zuiverder zijn, bij de andere minder zuiver, harder bij sommigen, bij sommigen vloeibaarder, bij enkelen juist van pas.<sup>4</sup>

Met behulp van dit hypothetische ‘blok was’ probeert Sokrates vervolgens te verklaren hoe ons geheugen functioneert:

Alles wat wij ons wensen te herinneren van wat we zagen of hoorden of zelf bedachten, drukken we daarin af, door dat blok onder onze waarnemingen en gedachten te houden: ongeveer zoals we de zegel van een ring in de was drukken. Wat we er nu in afgedrukt hebben, herinneren we ons en kennen we zolang het beeld in de was bewaard blijft. Wat echter uitgewist wordt of wat onmogelijk kon ingedrukt worden, raakt vergeten of blijft ongekend.<sup>5</sup>

In diezelfde dialoog *Theaetetus* maakt Plato duidelijk dat kennen anders in zijn werk gaat dan waarnemen.<sup>6</sup> In tegenstelling tot waarneming is kennis niet gebaseerd op concrete, zintuiglijk waarneembare dingen. Die zijn immers in voortdurende verandering en daarom ongeschikt als basis voor kennis, die per definitie stabiel moet zijn. Kennis berust op onveranderlijke begrippen, door Plato ‘Vormen’ of ‘Ideeën’ genoemd. Deze Vormen worden niet verkregen door ervaring, maar zijn van nature aanwezig in het intellect. Door zijn vereniging met het lichaam is het intellect deze aangeboren kennis

echter vergeten. De Vormen zijn wel in het intellect aanwezig, maar hun aanwezigheid is impliciet en vervaagd. Er is daarom een proces van dialoog en redenering nodig – door Plato ‘dialectiek’ genoemd – met als doel de Vormen expliciet en duidelijk aan het intellect tegenwoordig te stellen. Kennisverwerving is dus volgens Plato recollectie of herinnering. De van nature in het intellect aanwezige Vormen worden opnieuw tot leven gewekt.<sup>7</sup> De hypothese van het blok was is daarom voor Plato wel geschikt om te verklaren hoe het geheugen functioneert, maar niet – of in veel mindere mate – om te verduidelijken hoe het intellect kennis verwerft.

Dat ligt anders bij Aristoteles. Net als zijn leermeester Plato gebruikt Aristoteles de metafoor van het schrijftafeltje om de werking van het geheugen – het eindpunt van de waarneming – te verklaren.<sup>8</sup> Maar Aristoteles gebruikt dezelfde metafoor ook om het tot stand komen van kennis te karakteriseren. In zijn boek over de ziel beschrijft hij wat je de ‘oertoestand’ van ons cognitieve vermogen zou kunnen noemen, de situatie waarin het intellect verkeert voorafgaand aan de kennisverwerving. In die toestand is volgens Aristoteles ons intellect

... in aanleg identiek met alle kenbare dingen, maar alvorens ze te kennen is het intellect in feite niets. Wat het intellect kent, moet erin aanwezig zijn op dezelfde manier als letters aanwezig zijn op een schrijftafeltje waarop nog niets daadwerkelijk geschreven staat.<sup>9</sup>

Wat wil deze passage zeggen?<sup>10</sup> Volgens Aristoteles zijn waarneming en kennisverwerving vergelijkbare processen. Beide zijn namelijk receptief: bij het verwerven van kennis ontvangt het intellect de vorm van iets kenbaars net zoals bij de waarneming de vorm van iets waarneembaars wordt ontvangen. Maar omdat ons cognitieve vermogen in principe in staat is alle vormen te kennen, concludeert Aristoteles dat het van nature (bij de geboorte) geen van die vormen moet bezitten. Om *alles* te kunnen kennen, moet het intellect zelf *niets* zijn. En vanuit dat perspectief gebruikt Aristoteles de metafoor van het schrijftafeltje, dat van nature onbeschreven is, maar dat alle letters in elke willekeurige combinatie in zich kan opnemen.

Aristoteles’ visie op het cognitieve vermogen en op het tot stand komen van kennis is dus duidelijk anders dan die van Plato. Niettemin zijn er, vanaf de Griekse Oudheid, tal van uiteenlopende opvattingen geweest over de vraag in hoeverre en in welk opzicht beide visies van elkaar verschillen. De interpretatie van de metafoor van het schrijftafeltje speelt daarbij een belangrijke rol. Neem bijvoorbeeld een van de allereerste commentatoren op Aristoteles’ werken, Alexander van Aphrodisias. Volgens Alexander wil Aristoteles het intellect niet zozeer vergelijken met het onbeschreven schrijftafeltje als zodanig, maar veeleer met de onbeschreven, maagdelijke *toestand* ervan. In Alexanders optiek zou een vergelijking van het intellect met een schrijftafeltje te veel eigen actualiteit aan het intellect toekennen. Hij is van mening dat het intellect gekenmerkt wordt



door pure potentialiteit, loutere receptiviteit: het intellect is niets anders dan het vermogen om kennis te ontvangen. En precies in die zin wordt het vergeleken met een schrijftafeltje, dat het vermogen bezit willekeurig welke letters in zich op te nemen.<sup>11</sup>

Een heel ander geluid horen we bij een commentator die in de traditie bekend staat onder de naam 'Philoponus'.<sup>12</sup> Deze 'Philoponus' haalt (klaarblijkelijk met instemming) de interpretatie van een van zijn voorgangers (Iamblichus) aan, die juist heel veel nadruk legt op de eigen aard van het schrijftafeltje. Niet voor niets vergelijkt Aristoteles ons intellect met een schrijftafeltje en niet met een vel papier. Met een vel papier kun je namelijk heel veel andere dingen doen dan erop schrijven (bijvoorbeeld vliegtuigjes vouwen – een voorbeeld dat bij 'Philoponus' zelf overigens niet te vinden is). Een schrijftafeltje daarentegen is wat het is door het feit dat erop geschreven wordt. Wat Aristoteles volgens 'Philoponus' met zijn metafoor wil zeggen, is dat ons intellect van nature beschikt over de begrippen – de *logoi* – van de kenbare dingen. Maar wanneer Aristoteles zijn vergelijking toespitst door het intellect aan te duiden als een schrijftafeltje 'waarop nog niets daadwerkelijk geschreven staat', bedoelt hij daarmee dat de letters op het schrijftafeltje onduidelijk geschreven zijn. Volgens 'Philoponus' moet Aristoteles' metafoor dus in platoonse zin geïnterpreteerd worden: het intellect beschikt van nature over een zekere aangeboren kennis, die vanaf de geboorte vervaagd is en die door een proces van recollectie weer tot leven moet worden gewekt.<sup>13</sup>

Het moge duidelijk zijn dat de Griekse commentatoren behoorlijk creatief zijn bij het interpreteren van Aristoteles' metafoor. Een en dezelfde passage stelt de een (Alexander) in staat te beweren dat volgens Aristoteles het intellect van nature zonder cognitieve inhoud is, terwijl de ander ('Philoponus') even stellig volhoudt dat Aristoteles bedoelt te zeggen dat het intellect van nature beschikt over aangeboren begrippen. Het zal u waarschijnlijk niet verbazen dat de commentatoren in de Latijnse traditie in creativiteit nauwelijks achterbleven bij hun Grieks schrijvende collega's. Integendeel, met het verstrijken der eeuwen wordt het spectrum van interpretaties alleen maar uitgebreider, verfijnder en gecompliceerder. De metafoor blijkt nagenoeg even kneedbaar als de was waarvan het schrijftafeltje gemaakt is. Om u hiervan een indruk te geven, zal ik eerst aandacht besteden aan een aantal middeleeuwse interpretaties van Aristoteles' metafoor, om vervolgens enkele teksten uit de Renaissance kort de revue te laten passeren.

#### DE MIDDELEEUWEN

Zoals u allen weet was het tijdvak dat gewoonlijk wordt aangeduid als de Middeleeuwen allesbehalve een periode van duisternis en verval. Integendeel, het was een bloeiperiode van rationele kennis en wetenschap.<sup>14</sup> Van doorslaggevende betekenis voor de ontwikkeling van het middeleeuwse wetenschapsbedrijf was de introductie van de geschriften van Aristoteles (in Latijnse vertaling) in het curriculum van universiteiten en studiehuisen. Vanaf de eerste decennia van de dertiende eeuw gaven vooral Aristoteles' boeken

over de natuur aanleiding tot verhitte discussies. Over verschillende onderwerpen zei Aristoteles namelijk iets anders dan de auteurs die tot dan toe de *communis opinio* hadden gevormd.<sup>15</sup> Een van die onderwerpen was de aard van het menselijke cognitieve vermogen. Ondanks het feit dat velen de aristotelische visie daarop al gauw accepteerden, bleef er lange tijd onenigheid bestaan over de vraag hoe die visie precies moest worden geïnterpreteerd. Op dat punt liepen de meningen ver uiteen.<sup>16</sup>

Zo vinden we in een anonieme tekst geschreven omstreeks 1260 een sterk platoons gekleurde interpretatie van Aristoteles.<sup>17</sup> Volgens de auteur van deze tekst beschikt ons intellect van nature over de oorspronkelijke modellen van de dingen. Deze *exemplaria*, zoals de auteur ze zelf noemt, zijn met het intellect ‘meegeschapen’ (*concreata*). Ze zijn, met andere woorden, aangeboren. Als ons intellect niet zou zijn belichaamd, zou voor het verwerven van kennis niets anders nodig zijn dan de tegenwoordigheid van de dingen die corresponderen met die oorspronkelijke modellen. In dat geval zou het intellect om kennis te verkrijgen zich alleen maar op zichzelf te hoeven richten, dat wil zeggen op de modellen die het van nature in zich heeft. De ‘match’ tussen het model en datgene wat ermee correspondeert, zou namelijk door niets worden belemmerd. Maar ons intellect is wél belichaamd en heeft daarom zintuiglijke ervaring nodig. Meer in het bijzonder heeft het intellect om kennis te verwerven afbeeldingen (*species*) van de dingen nodig die door abstractie worden afgeleid uit de zintuiglijke ervaring.<sup>18</sup>

Tegen deze achtergrond presenteert de anonieme auteur twee perspectieven van waaruit de metafoor van het schrijftafeltje kan worden geïnterpreteerd. Enerzijds benadrukt hij dat het cognitieve vermogen van nature beschikt over de oorspronkelijke modellen van de dingen. Maar vanwege de vereniging van het intellect met het lichaam zijn die modellen in duisternis gehuld. Daarom is, vanuit dit perspectief, het intellect te vergelijken met een volledig beschreven schrijftafeltje in het volstrekte donker (*tabula tota depicta existens in tenebris*). Anderzijds is het cognitieve vermogen in staat om, vanuit de zintuiglijke ervaring, afbeeldingen van de dingen te ontvangen. Vanuit dat perspectief kan het intellect worden vergeleken met een maagdelijk schrijftafeltje waarop nog niets daadwerkelijk geschreven is (*tabula nuda in qua nichil est depictum in actu*).<sup>19</sup>

Blijkbaar is de anonieme auteur zich ervan bewust dat zijn theorie hem een behoorlijk eind in de richting van Plato voert. Hij vindt het in elk geval nodig om uit te leggen in welk opzicht zijn eigen visie verschilt van die van Plato. Volgens Plato heeft het intellect voor kennisverwerving niets anders nodig dan de aangeboren modellen. Weliswaar zijn deze vervaagd vanwege de invloed van het lichaam, maar door een proces van rationele inspanning – de al genoemde dialectiek – kunnen de modellen vanuit het duister naar het licht worden gebracht. Daarom is volgens Plato kennis een soort recollectie. Onze anonieme auteur daarentegen is van mening dat voor kennis ervaring nodig is. Bij hem speelt de ervaring dezelfde rol als de dialectiek bij Plato. Vanwege de belichaming van het intellect zijn voor kennisverwerving afbeeldingen nodig die uit de waarneembare wereld worden afgeleid.<sup>20</sup>

De interpretatie die we bij deze anonieme auteur aantreffen gaat behoorlijk ver in het assimileren van de visies van Plato en Aristoteles. Er zijn ook auteurs die minder ver gaan, maar die niettemin proberen vast te houden aan enigerlei vorm van aangeboren kennis. Een beschrijving van hun opvattingen vinden we bij onze 'landgenoot' Siger van Brabant. In zijn omstreeks 1270 geschreven commentaar op Aristoteles' boek over de ziel bespreekt Siger de vraag of ons intellect beschikt over aangeboren kennis van bepaalde soorten van kenbare dingen.<sup>21</sup> In zijn antwoord blikt hij terug op de opvattingen van zijn voorgangers. Sommigen van hen beweren dat ons cognitieve vermogen een bepaalde vorm van aangeboren kennis heeft die zij aanduiden met het begrip 'actief intellect'. Met dit begrip – dat overigens direct bij Aristoteles zelf vandaan komt<sup>22</sup> – bedoelen deze auteurs een soort aangeboren gesteldheid van het intellect die er de verklaring van is dat onze cognitieve acten spontaan tot stand komen. Uit het (empirisch vast te stellen) feit dat ons intellect een actieve, spontane rol speelt bij het uitoefenen van zijn cognitieve functies leiden deze auteurs dus af dat er in het intellect een bepaalde gesteldheid – een *habitus* – aanwezig moet zijn die dit mogelijk maakt en die zinvol kan worden aangeduid als een vorm van aangeboren kennis.<sup>23</sup> Sigers kritiek op deze visie ligt voor de hand: afgezien van wat terminologische bezwaren wijst hij erop dat zo'n aangeboren gesteldheid wel een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde is om van kennis te kunnen spreken. Het is net als met materie: hoewel materie uit zichzelf de geschiktheid heeft om allerlei verschillende vormen in zich te ontvangen, is dat gegeven niet voldoende om te beweren dat de materie van nature gevormd is. Wil de materie gevormd worden tot iets concreets, dan is er iets meer nodig dan een loutere geschiktheid. Bij het intellect is het niet anders: het heeft weliswaar een soort cognitieve gesteldheid vanuit zichzelf, maar voor het ontstaan van kennis zijn er toch echt stimuli van buitenaf nodig.<sup>24</sup>

Een tweede groep van auteurs, waartoe Siger zijn illustere oudere tijdgenoot Albertus de Grote rekent, is van mening dat ons intellect beschikt over een andere vorm van aangeboren kennis, namelijk kennis van de zogenoemde 'eerste principes'. Hiermee worden de logische beginselen bedoeld die voor elk mens inzichtelijk zijn en die niet onmiddellijk uit de ervaring kunnen worden afgeleid. Voorbeelden zijn het beginsel van niet-tegenspraak, dat stelt dat de bevestiging en de ontkenning van hetzelfde niet gelijktijdig waar kunnen zijn, en het beginsel van de uitgesloten derde, dat inhoudt dat elke willekeurige propositie ofwel waar ofwel onwaar is.<sup>25</sup> Volgens Albertus de Grote en de zijnen maken dit soort principes de aangeboren kennis van ons intellect uit. Daarbij preciseren zij dat dergelijke principes niet zelf het 'actieve intellect' zijn, maar de instrumenten waarmee het actieve intellect zijn functie uitoefent.<sup>26</sup> Tegen dat laatste tekent Siger van Brabant bezwaar aan. Als het actieve intellect voor zijn functioneren instrumenten nodig heeft, zijn dat volgens hem niet de eerste principes, maar de gegevens van de zintuiglijke ervaring. Sigers bezwaar tegen Albertus' opvatting betreft dus primair de instrumentele rol die de eerste principes krijgen toegekend in het cognitieve proces.<sup>27</sup>

Maar ook de stelling als zodanig dat de eerste principes vormen van aangeboren kennis zijn, verwerpt Siger. Volgens hem functioneert het intellect analoog aan het gezichtsvermogen. Welnu, het gezichtsvermogen beschikt over een aangeboren capaciteit die ervoor zorgt dat bepaalde objecten op zichzelf en primair zichtbaar zijn, terwijl andere objecten hun zichtbaarheid ontleen aan deze primair zichtbare objecten. Waar Siger op doelt, is licht. Licht is volgens hem primair en op zichzelf zichtbaar en is er tevens de oorzaak van dat alle andere dingen zichtbaar worden. Met het intellect is het net zo. Het intellect heeft een aangeboren dispositie die er de oorzaak van is dat sommige van zijn objecten primair en in de hoogste mate kennis veroorzaken. Dit zijn de eerste principes, die dus niet zelf aangeboren zijn, maar die wel de primaire objecten van het intellect zijn. Met deze eerste principes is het intellect vervolgens in staat om van andere objecten kennis te verkrijgen.<sup>28</sup> Aangeboren is dus een natuurlijk vermogen om alle kenbare objecten te kennen. Maar voor het tot stand komen van die kennis als zodanig is het intellect aangewezen op de zintuiglijke ervaring.<sup>29</sup> In tegenstelling tot verschillende van zijn voorgangers<sup>30</sup> is Siger van Brabant dus van mening dat ons intellect over geen enkele vorm van aangeboren kennis beschikt. Volgens hem is het intellect een van nature inhoudsloos, receptief vermogen dat in staat is om van alles wat zich te kennen aanbiedt, kennis te ontvangen en te registreren. Het is als een maagdelijk schrijftafeltje dat het vermogen heeft te worden beschreven met alle letters in welke combinatie dan ook. Dezelfde opvatting vinden we terug bij de overgrote meerderheid van auteurs uit de dertiende en de veertiende eeuw.<sup>31</sup>

Voor hen dient zich echter onmiddellijk de vraag aan in hoeverre en in welk opzicht het menselijke intellect verschilt van de materie. Zowel het intellect als de materie zijn namelijk receptief en in staat om alle vormen in zich te ontvangen.<sup>32</sup> Om die vraag te beantwoorden – en om daarmee tevens te garanderen dat het intellect niet iets materiëls of organisch is – doen veel auteurs een beroep op Averroës, de grote Arabische commentator op de werken van Aristoteles. Volgens Averroës verschilt het intellect van de materie, omdat beide op een verschillende manier receptief zijn. Het ontvangen van een vorm in de materie gaat volgens hem namelijk altijd gepaard met een verandering van de materie. Het verwerven van kennis daarentegen impliceert geen verandering van het intellect in de strikte zin van het woord.<sup>33</sup> Dit wordt volgens Averroës duidelijk gemaakt door de metafoer van het schrijftafeltje. Wanneer een schrijftafeltje wordt beschreven, wordt het vervolmaakt door de letters waarmee het beschreven wordt. Deze vervolmaking kan hooguit op een dubbelzinnige manier een ‘verandering’ worden genoemd. Het begrip ‘verandering’ duidt namelijk in dat geval alleen maar een overgang aan van potentialiteit naar actualiteit: het schrijftafeltje gaat over van een situatie waarin het *in aanleg* beschreven is naar een toestand waarin het *daadwerkelijk* beschreven is. Hetzelfde geldt volgens Averroës voor het intellect dat kennis ontvangt. Kennisverwerving impliceert dus in eigenlijke zin geen verandering van het intellect, maar alleen een vervolmaking. En daarom zijn het intellect en de materie twee verschillende dingen.<sup>34</sup>

Averroës is overigens een van de weinige middeleeuwse auteurs die duidelijk laat blijken zich bewust te zijn van het feit dat Aristoteles' uitspraken over het schrijftafeltje metaforisch van aard zijn. Terecht wijst hij erop dat cognitieve processen als zodanig onzichtbaar zijn. We kunnen zulke processen bij onszelf wel *gewaarworden*, maar *zien* kunnen we ze niet, noch bij onszelf noch bij anderen (zelfs niet met behulp van fMRI-scanners of andere geavanceerde beeldapparatuur). Daarom acht Averroës het gebruik van metaforen in de cognitiefilosofie onontkoombaar. Tegelijkertijd realiseert hij zich dat zulke metaforen niet in letterlijke zin waar zijn, maar alleen de richting aangeven waarin het juiste begrip van cognitieve processen gezocht moet worden. Metaforen als die van het schrijftafeltje hebben volgens hem dus een heuristische en didactische functie.<sup>35</sup> Averroës' (zeer verstandige) methodologische opmerkingen over de noodzaak en de functie van metaforisch taalgebruik binnen de cognitiefilosofie, net als overigens zijn analyse van het verschil tussen het intellect en de materie, hebben veel weerklank gevonden in de periode waartoe ik me nu ga wenden: de Renaissance.<sup>36</sup>

#### DE RENAISSANCE

De Renaissance wordt van oudsher gezien als een periode van culturele opbloei en intellectuele vernieuwing na de donkere Middeleeuwen. Op die traditionele voorstelling valt het nodige aan te merken (al was het maar vanwege het feit dat de Middeleeuwen allesbehalve donker waren). Dat neemt niet weg dat de Renaissance wel degelijk vernieuwing bracht, niet in de laatste plaats op het gebied van de filosofie. De belangrijkste motor achter die filosofische vernieuwing was het filologische werk van de humanisten.<sup>37</sup> De humanisten brachten nieuwe uitgaven van de teksten van Aristoteles en zijn Griekse commentatoren in omloop. Ook publiceerden ze in vergetelheid geraakte werken van buiten de aristotelische traditie, in het bijzonder de dialogen van Plato. Deze massale aanvoer van nieuwe teksten had zijn weerslag op de ontwikkeling van de cognitiefilosofie in het algemeen en op de interpretatie van Aristoteles' metafoor van het schrijftafeltje in het bijzonder.

Zo kunnen we de toenemende invloed van de Griekse commentatoren vaststellen in de verschillende werken van de Paduaanse filosoof Agostino Nifo.<sup>38</sup> In zijn eerste, omstreeks 1500 geschreven commentaar op Aristoteles' boek over de ziel laat Nifo zich vrijwel exclusief leiden door Averroës.<sup>39</sup> Maar in zijn twintig jaar later gepubliceerde tweede commentaar vult hij Averroës' interpretatie aan met die van de al eerder genoemde 'Philoponus'. In navolging van 'Philoponus' legt Nifo uit dat Aristoteles het intellect vergelijkt met een schrijftafeltje en niet met een vel papier, om duidelijk te maken dat het intellect van nature beschikt over de begrippen van de dingen, ook al zijn deze begrippen vervaagd.<sup>40</sup> Aan het einde van de zestiende eeuw hebben de Griekse commentatoren een nog veel belangrijkere rol toebedeeld gekregen. Zo zien we bij een andere Paduaanse denker, Francesco Piccolomini, dat de interpretatie van de metafoor van het schrijftafeltje vrijwel volledig de vorm heeft aangenomen van een gedetailleerde, kritische vergelijking van de verschillende Griekse commentaren op Aristoteles' tekst.<sup>41</sup>

Een andere opvallende tendens is de rehabilitatie van de aangeboren kennis. Zoals gezegd zagen veruit de meeste filosofen in de dertiende en de veertiende eeuw het intellect als een receptief vermogen dat van nature zonder cognitieve inhoud is.<sup>42</sup> Omstreeks het einde van de vijftiende eeuw komt daar verandering in. Ook op dit punt kunnen we Agostino Nifo als voorbeeld nemen. Nifo is van mening dat de zogenoemde ‘eerste proposities’ zijn aangeboren.<sup>43</sup> Onder deze eerste proposities verstaat hij ongeveer hetzelfde als wat Albertus de Grote aanduidde als ‘eerste principes’, te weten logische beginselen die niet onmiddellijk uit de ervaring kunnen worden afgeleid en die voor elk mens inzichtelijk zijn.<sup>44</sup> Deze eerste proposities vormen volgens Nifo de cognitieve infrastructuur die nodig is om de zogenoemde ‘tweede proposities’ te kunnen vormen. Met die tweede proposities, die niet van nature in het intellect aanwezig zijn, maar vrijwillig worden gevormd, bedoelt Nifo alle kennis die we kunnen opdoen via zintuiglijke waarneming, rationele inspanning en onderwijs.<sup>45</sup> Door te onderscheiden tussen (aangeboren) eerste en (verworven) tweede proposities probeert Nifo dus een brug te slaan tussen de opvatting van Plato en die van Aristoteles.

Een veel sterker platoons gekleurde visie dan die van Nifo vinden we bij de zestiende-eeuwse Duitse lutheraan Philip Melanchthon. In zijn boek over de ziel laat Melanchthon zich in niet mis te verstane bewoordingen uit over een slogan die sinds de dertiende eeuw met de metafoor van het schrijftafeltje verbonden was. Hij schrijft:

De slogan ‘niets is in het intellect, tenzij wat eerst in de zintuigen was’ laat me koud. Wat daar gezegd wordt, is namelijk volkomen absurd (tenzij het welwillend geïnterpreteerd wordt). Immers, universele begrippen en oordeelsvorming waren niet eerst in de zintuigen aanwezig!

Alvorens tot dit oordeel te komen, maakt Melanchthon duidelijk over wat voor soorten aangeboren kennis het intellect volgens hem beschikt.<sup>47</sup> In zijn optiek zijn de fundamentele begrippen van de wiskunde, de logica, de natuurwetenschap en de ethiek aangeboren. Bij wijze van voorbeeld noemt hij kennis van getallen, numerieke reeksen en proporties, logische gevolgtrekkingen en het onderscheid tussen eenheid en veelheid, mens en dier, goed en kwaad. Ook is volgens Melanchthon een zekere kennis van God aangeboren.<sup>48</sup> In wat hij noemt ‘dit aloude meningsverschil tussen aristotelici en platonisten’ (*vetus contentio inter Aristotelicos et Platonicos*) kiest Melanchthon dus resoluut de kant van de platonisten. Volgens hem sluit hun positie naadloos aan bij die van de apostel Paulus, die in zijn tweede brief aan de Korintiërs spreekt over een wet die geschreven is ‘in de harten van levende mensen’. Met die wet kan toch niets anders zijn bedoeld dan aangeboren kennis! Deze verwijzing naar Paulus is noch onschuldig noch toevallig, maar verraadt Melanchthons augustijnse, theologische agenda.<sup>49</sup> In zijn visie is de wereld vol van tekens die verwijzen naar hun goddelijke maker. Om ons mensen in staat te stellen deze tekens adequaat te interpreteren, dat wil zeggen ze te herkennen als

verwijzingen naar de Schepper, heeft God zelf ons uitgerust met een heel arsenaal aan aangeboren begrippen.<sup>50</sup> Deze aangeboren begrippen stellen ons intellect in staat om, geprikkeld door zintuiglijke stimuli, zelf een proces van redenering en oordeelsvorming in gang te zetten.<sup>51</sup> In Melanchthons visie zijn het de aangeboren begrippen die aldus bewerkstelligen dat de mens beeld van God wordt.<sup>52</sup>

Het inzicht dat het intellect zelf in staat is een proces van redenering en oordeelsvorming in gang te zetten speelt een nog veel belangrijkere rol bij de laatste auteur aan wie ik hier aandacht kan besteden, de al eerder genoemde Francesco Piccolomini. Piccolomini lijkt zich ervan bewust te zijn dat zijn theorie over de cognitie afwijkt van zowel die van zijn platoonse als die van zijn aristotelische voorgangers. Enerzijds verzet hij zich namelijk tegen de platoonse opvatting dat ons intellect zou beschikken over aangeboren begrippen en dat kennisverwerving een soort recollectie zou zijn.<sup>53</sup> Anderzijds gaat hij in tegen de aristotelische visie op het intellect als een louter receptief vermogen dat vormen of afbeeldingen van de dingen in zich ontvangt.<sup>54</sup> Piccolomini stelt daar tegenover een theorie van het intellect als een actief vermogen dat in staat is tot redeneren en oordelen.<sup>55</sup> Weliswaar is ook volgens Piccolomini het intellect afhankelijk van zintuiglijk ervaren stimuli. Die stimuli worden door het intellect echter niet alleen ontvangen en geregistreerd, maar ook en vooral met elkaar gecombineerd en beoordeeld.<sup>56</sup> En dat laatste is veruit het belangrijkste. Hij benadrukt dan ook dat het actieve vermogen tot oordelen en redeneren wezenlijk is voor het menselijke intellect, dat alleen in oneigenlijke, metaforische zin 'passief' genoemd kan worden.<sup>57</sup> Ons intellect is passief of receptief in zoverre het geprikkeld wordt door zintuiglijke stimuli. Wanneer het die zintuiglijke prikkel eenmaal heeft geregistreerd, is het uit zichzelf in staat abstracte begrippen te vormen, die begrippen te beoordelen en te combineren tot proposities en complexe redeneringen.<sup>58</sup> Dankzij dit aangeboren actieve vermogen is de mens in staat om alle dingen te kennen, om daardoor beeld en afspiegeling van God te worden en om daarin zijn uiteindelijke bestemming te bereiken.<sup>59</sup>

#### BESLUIT

De filosofisch geschoolden onder u zullen de verschillende interpretaties van Aristoteles' metafoer bijna als vanzelfsprekend associëren met een aantal veel bekendere en beter gedocumenteerde theorieën uit latere perioden. Sommigen zullen daarbij vooral denken aan het zogeheten *nature-nurture* debat uit de hedendaagse cognitiewetenschappen. Anderen zullen eerder geneigd zijn te denken aan zeventiende- en achttiende-eeuwse kentheoretische discussies tussen empiristen en rationalisten. En inderdaad, van de in het voorafgaande besproken auteurs zullen degenen die benadrukken dat het menselijke intellect inhoudsloos is en voor zijn cognitieve functioneren volledig is aangewezen op stimuli van buitenaf, het in grote lijnen eens zijn met empiristen als Locke en Hume.<sup>60</sup> Daarentegen lijken de auteurs die betogen dat het intellect wel degelijk beschikt over aangeboren begrippen van enigerlei aard, dicht in de buurt te komen bij

wat rationalisten als Descartes of Leibniz probeerden aan te tonen. En er is wel eens geopperd dat auteurs die menen dat het intellect weliswaar geen aangeboren begrippen bezit, maar wel bepaalde aangeboren logische principes of cognitieve structuren, zoals het vermogen tot oordelen en redeneren, beschouwd kunnen worden als voorlopers van Kant.<sup>61</sup> Maar wat levert het leggen van dit soort relaties op?

Niet veel, althans wanneer het daarbij blijft. Filosofische teksten uit de Middeleeuwen en de Renaissance worden niet interessanter, begrijpelijker of overtuigender door het feit dat een historicus inhoudelijke overeenkomsten ziet met bekendere teksten uit latere perioden. En omgekeerd leren we niet veel nieuws over het *nature-nurture* debat of over Locke, Descartes en Kant, wanneer we een bepaalde (meestal oppervlakkige) inhoudelijke gelijkenis signaleren met, bijvoorbeeld, een dertiende-eeuws anoniem commentaar op Aristoteles' boek over de ziel (tenzij deze gelijkenis het resultaat is van een reële historische beïnvloeding). De verschillen tussen de conceptuele kaders waarbinnen aristotelici uit de late Oudheid, de Middeleeuwen en de Renaissance, zeventiende- en achttiende-eeuwse kentheoretici en hedendaagse cognitiewetenschappers hun theorieën ontwikkelden, zijn namelijk zo diepgaand, dat grondige interpretatieve procedures nodig zijn alvorens inhoudelijke vergelijkingen zinvol worden. In mijn ogen is het daarom pas in tweede instantie de taak van de historicus van de filosofie om te zoeken naar inhoudelijke overeenkomsten tussen filosofen uit verschillende perioden.

Daaraan voorafgaand is het de primaire taak van de historicus van de filosofie om teksten uit het ( nabije of verre) verleden zo precies mogelijk en in het kleinst mogelijke detail te analyseren en te interpreteren. Filosofische teksten dienen op de eerste plaats in hun eigenheid – in hun eigen taal en hun eigen context – en dus in hun vreemdheid te worden gepresenteerd en begrepen. Dan pas worden ze interessant en belangwekkend, niet alleen voor de historicus (voor wie de verschillen tussen teksten doorgaans sowieso interessanter zijn dan de overeenkomsten), maar ook voor de beoefenaar van de systematische filosofie. De systematische filosofie heeft immers als taak antwoorden te formuleren op de diverse vragen die de wetenschap, de samenleving, de politiek, de kunst en de religie impliciet of expliciet aan filosofen stellen. Om die actuele vragen adequaat te kunnen beantwoorden is het van belang een zo volledig en nauwkeurig mogelijk beeld te hebben van de uiteenlopende antwoorden die in het verleden op vergelijkbare vragen zijn gegeven. Evenzeer is het van belang kennis te hebben van vragen die in het verleden als bijzonder relevant golden, maar die nu niet meer worden gesteld. Een dergelijke gedetailleerde kennis van vragen en antwoorden uit het verleden stelt de beoefenaar van de systematische filosofie in staat om met een kritische blik te kijken naar vragen en antwoorden uit het heden.<sup>62</sup>

Deze taakstelling van de historicus van de filosofie veronderstelt een grote mate van bereidheid om kennis te nemen van diverse andere wetenschapsgebieden. Mijn beknopte overzicht van interpretaties van Aristoteles' metafoor van het schrijftafeltje



geeft daarvan een uitstekende illustratie. Om zo'n overzicht goed te kunnen geven (beter en vollediger dan ik hier heb kunnen doen), is het niet alleen noodzakelijk verschillende talen te beheersen, maar ook om grondige kennis te hebben van onder meer de geschiedenis van het onderwijs en de wetenschap, de theologie en de handschriftenkunde. Omdat vrijwel niemand in staat is de ontwikkelingen in al deze wetenschapsgebieden bij te houden, is het voor de historicus van de filosofie van het grootste belang om goed te kunnen samenwerken en om bereid te zijn diverse specialistische collega's te raadplegen. De bestudering van de geschiedenis van de filosofie vereist dus veel, maar levert ook veel op: kennis van het beste wat het menselijke intellect in de loop der eeuwen heeft voortgebracht en het vermogen om daarmee een bijdrage (hoe bescheiden ook) te leveren aan de beantwoording van actuele filosofische vragen.

#### DANKZEGGING

Met het uitspreken van deze rede aanvaard ik de leeropdracht op persoonlijke titel *Filosofie van de Middeleeuwen en de Renaissance*. Volgens sommigen is een leeropdracht op persoonlijke titel zoiets als een wankel melkkrukje, maar volgens mij is het het mooiste wat je als academicus kan worden verleend (afgezien wellicht van de Nobelprijs). Daarom dank ik in de eerste plaats Hans Thijssen, decaan van de Faculteit der Filosofie, voor het feit dat hij mij voor deze leeropdracht heeft willen voordragen. Ik dank de leden van het College van Bestuur en het Stichtingsbestuur van de Radboud Universiteit voor het in mij gestelde vertrouwen.

Vervolgens wil ik me richten tot de studenten van de Radboud Universiteit, in het bijzonder tot de studenten van de Faculteit der Filosofie. Het gebeurt niet zo vaak dat u met velen de weg naar de aula weet te vinden. Ik stel het daarom des te meer op prijs dat u vandaag naar mijn rede bent komen luisteren. Hopelijk ben ik erin geslaagd mijn enthousiasme voor de filosofie van de Middeleeuwen en de Renaissance op u over te brengen. De tijd die u voor studie ter beschikking staat, is kort, veel korter dan de tijd die ik ooit kreeg. Dat u die kostbare tijd toevertrouwt aan mij en mijn collega's beschouw ik niet alleen als een eer, maar ook als een opdracht om een zo goed mogelijke bijdrage te leveren aan uw persoonlijke ontwikkeling en uw filosofische vorming. Ik zie ernaar uit om samen met u aan deze opdracht gestalte te geven.

Iedereen die een paar dagen op een universiteit rondloopt, weet hoe belangrijk goede secretariële en administratieve ondersteuning is. Veel te vaak wordt deze ondersteuning als vanzelfsprekend beschouwd en worden degenen die zich er voor inzetten over het hoofd gezien. Graag maak ik van deze gelegenheid gebruik om u, medewerkers van het bureau van de Facultaire Unie, in het bijzonder het bestuurssecretariaat, de afdeling ondersteuning onderwijs en onderzoek, de afdeling voorlichting en communicatie, de facilitaire afdeling, de afdeling financiën, de afdeling P&O en het Soeterbeeck Programma, te bedanken voor het vele werk dat u sinds jaar en dag voor mij, mijn collega's en onze studenten verricht.

Als wetenschapper ben ik in belangrijke mate afhankelijk van de vrijgevigheid van anderen. Ik wil daarom al diegenen bedanken die mij gedurende mijn academische loopbaan op een of andere manier hebben laten delen in hun kennis en wijsheid: mijn voormalige docenten van de Faculteit der Theologie en de Faculteit der Filosofie van de Radboud Universiteit; mijn drie promotoren Henk Braakhuis, Maarten Hoenen en Zénon Kaluza; en mijn collega's van de Radboud Universiteit en van andere universiteiten in binnen- en buitenland. In het bijzonder dank ik mijn Nijmeegse collega's historici van de filosofie: Hans Thijssen, Cees Leijenhorst, Carla Rita Palmerino, Christoph Lüthy, Marienza Benedetto, Nobuhiro Tsujiuchi, Femke Kok, Sander de Boer, Adam Takahashi, Alexis Smets, Delphine Bellis, Harm Boukema en Thomas Baumeister. I cannot imagine a more stimulating and inspiring environment for philosophical research, champagne parties and haiku writing than our own *Center for the History of Philosophy and Science*. Cees Leijenhorst en Sander de Boer wil ik in het bijzonder bedanken voor hun grote bijdrage aan ons gezamenlijke onderzoeksproject over de geschiedenis van de cognitiefilosofie.

Mijn familie en mijn vrienden wil ik bedanken voor hun komst naar Nijmegen. Je remercie tout particulièrement mes beaux-parents, qui ont fait un long voyage pour assister à cette cérémonie menée en langue barbare. Mijn moeder, die amper twee uur geleden uit het ziekenhuis is ontslagen en hier meteen haar eerste feestje scoort, dank ik voor haar onvoorwaardelijke steun en vertrouwen. Mijn echtgenote Claire wil bij deze gelegenheid liever niet worden toegesproken (en al helemaal niet in haar moedertaal). Bij wijze van hoge uitzondering zal ik niet naar haar luisteren: merci infiniment pour ton soutien, ta patience, ton affection et pour tout ce que je préfère te dire ailleurs. Mijn laatste woorden zijn voor Ivo, Janneke en Louise, de liefste kinderen van de wereld die altijd de beste vragen stellen: 'Van wie moet je eigenlijk een operatie houden?', 'Gaat het echt over *ta boule rasée*?', 'Komt de rector fantasticus ook?' 'Waarom ben je eigenlijk viesoloof geworden en niet gewoon vuilnisman?' Als jullie nu iets zouden mogen vragen, zou het vast en zeker weer zo'n goede zijn: 'Duurt het nog lang ...?' Gelukkig kan ik die vraag meteen beantwoorden. – Mijnheer de rector magnificus, dames en heren, ik dank u voor uw aandacht en eindig deze rede zoals de kopiist van een middeleeuws handschrift dat zou doen: *Amen, amen, amen! Da michi vinum!* Vrij vertaald: *Op naar de borrel! Ik heb gezegd.*

## NOTEN

1. Deze poëtische beschrijving is afkomstig van Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B294–295, A235–236, vert. J. Veenbaas en W. Visser, Amsterdam 2004, 300.
2. Zie hiervoor D.E. Leary, 'Psyche's muse: the role of metaphor in the history of psychology', in: Id. (ed.), *Metaphors in the history of psychology*, Cambridge 1990 (Cambridge studies in the history of psychology), 1–78, en D. Draaisma, *De metaforenmachine. Een geschiedenis van het geheugen*, Groningen 2003 (m.n. 17–38).
3. Zie M.S. Kearns, *Metaphors of Mind in Fiction and Psychology*, Lexington (KY) 1987. De metafoor wordt gebruikt in Aeschylus' tragedie *Prometheus geboeid*, 789, vert. G. Komrij, Leiden 1983 (Nieuwe Vormen, 9), 37: 'Schrijf het op de geheugentafels van je geest!'. Aeschylus' beeld is, min of meer uitgewerkt, door de hele Griekse literatuurgeschiedenis heen te traceren. Zie P. Groeneboom, *Aeschylus' Prometheus*, Amsterdam 1966, 234–235. Voor de rol van de metafoor van de *tabula rasa* in het werk van de negentiende-eeuwse dichter Shelley, zie T.A. Reisner, 'Tabula rasa: Shelley's Metaphor of the Mind', *Ariel*, 4 (1973), 90–102.
4. Plato, *Theaetetus* 191c–d, vert. X. De Win<sup>2</sup>, Kapellen, Baarn 1999, 2: 423.
5. Plato, *Theaetetus* 191d–e, 2: 423. De hypothese van het 'blok was' wordt door Sokrates geïntroduceerd om het ontstaan van onware oordelen te verklaren. Zie ook *Philebus* 39a, waar Sokrates de ziel vergelijkt met een boek (vert. X. De Win<sup>2</sup>, Kapellen, Baarn 1999, 5: 346).
6. Bijv. Plato, *Theaetetus* 151d–152c, 2: 361–362. Voor een overzichtelijke presentatie van Plato's argumentatie op dit punt, zie M.K. Lee, 'The *Theaetetus*', in: G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 411–436.
7. Voor Plato's theorie over het menselijke intellect en over het tot stand komen van kennis, zie S. Lovibond, 'Plato's Theory of Mind', in: S. Everson (ed.), *Psychology*, Cambridge 1991 (Companions to ancient thought, 2), 35–55, C. Kahn, 'Plato on Recollection', in: H.H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden (MA), Oxford 2006, 119–132, en C.C.W. Taylor, 'Plato's Epistemology', in: G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 165–190.
8. Zie Aristoteles, *De memoria et reminiscentia* I, 450a25–b11. Zie ook *De anima* II.12, 424a17–28.
9. Aristoteles, *De anima* III.4, 430a1. De hier gegeven Nederlandse vertaling is afkomstig uit I.J.M. van den Berg, *Aristoteles' verhandeling over de ziel*, Utrecht, Nijmegen 1953, 171 (met kleine aanpassingen).
10. De aangehaalde passage wordt door moderne commentatoren op uiteenlopende manieren geïnterpreteerd. H.G. Apostle, *Aristotle's on the Soul* (De anima), Grinnell (IA) 1981, 155–156, n. 23, stelt de volgende lezing voor: 'What it suggests is something like the following: Just as in a tablet, there is a change from no writing to writing, so in a man or in his soul there is a change from potential to actual intellect. In this manner, the tablet without any writing would be like the soul with the potential intellect or without any actual intellect, and just as no writing is nothing at all prior to writing, so the potential intellect is nothing at all prior to becoming actual.' Een andere lezing wordt voorgesteld door R. Polansky, *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007, 453–454 (m.n. 454): 'We should ask whether the tablet's condition of blankness represents the condition of mind before it knows anything at all and is merely possible, as in human infancy, or it represents mind's condition once it knows and can think at will ... Perhaps either state of potentiality could be represented, but the condition of being knowledgeable is more pertinent. The blank tablet is presently ready to be written upon by the knowing person, and analogously the mind that has knowledge but is not currently using it is ready to think.'

11. Cf. Alexander van Aphrodisias, *De anima* III, 84<sup>25</sup>-85<sup>6</sup>, vert. M. Bergeron en R. Dufour, Paris 2008 (Textes & commentaires), 203<sup>22-6</sup>.
12. Over de authenticiteit van dit commentaar, zie W. Charlton, 'Introduction', in: 'Philoponus', *On Aristotle's On the Soul* 3.1-8, vert. W. Charlton, Ithaca (NY) 2000, 1-16. Volgens Charlton is auteur van dit commentaar een zekere Stephanus. In navolging van Charlton duid ik de auteur van dit commentaar aan als 'Philoponus'.
13. 'Philoponus', *On Aristotle's On the Soul* 3.1-8, vert. W. Charlton, Ithaca (NY) 2000, 112<sup>27-35</sup>. – Het authentieke commentaar van Philoponus geeft een andere interpretatie van dezelfde passage. Cf. Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, vert. W. Charlton, London 1991, 57<sup>70-80</sup>. Voor de Latijnse vertaling van dit laatstgenoemde werk door Willem van Moerbeke, zie Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Leuven, Paris 1966 (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 3) (36<sup>70</sup>-37<sup>80</sup> voor de passage over het schrijftafeltje).
14. Zie hiervoor L.W. Nauta, *Aan de grenzen van het voorstelbare. Gedachtenexperimenten in de middeleeuwen*, Amsterdam 2007.
15. De introductie van de werken van Aristoteles in het universitaire curriculum en de uiteenlopende reacties hierop zijn in detail beschreven door F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Leuven, Paris 1991 (Philosophes médiévaux, 28).
16. Voor een overzicht van de verschillende opvattingen, zie R.C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995 (Brill's studies in intellectual history, 65).
17. Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima*, ed. J. Vennebusch, *Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros De anima (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367)*, Paderborn 1963. Voor de datering van deze tekst, zie R.A. Gauthier, 'Préface', in: Thomas van Aquino, *Sentencia libri De anima*, Roma, Paris 1984 (Opera omnia, 45/1), 1\*-294\*, m.n. 263\*-265\* ('les Quaestiones in tres libros de anima ont été écrites vers 1260'). Voor een korte bespreking van deze tekst, zie ook L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge, 1: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 48), 149-150.
18. Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima*, III, q. 63, 275<sup>62-71</sup>.
19. Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima*, III, q. 63, 275<sup>71-77</sup>.
20. Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima*, III, q. 63, 275<sup>77-90</sup>.
21. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12 (*Utrum intellectui sit innata cognitio aliquorum intelligibilium*), ed. B. Bazán, Leuven, Paris 1972 (Philosophes médiévaux, 13), 35-43. Ten aanzien van de datering van deze tekst schijft Bazán ('Introduction', 74\*): 'Rien ne nous oblige à placer les Qu. In tertium de anima avant 1268. Au contraire, plusieurs indices convergents portent à les situer en 1269 ou en 1270, vraisemblablement au cours de l'année académique 1269-1270.'
22. Aristoteles, *De anima* III.5, 430a10-25. Voor een recente Nederlandse vertaling van deze passage, zie F.A.J. de Haas, 'Wijsgerige psychologie in de Oudheid. Pendelen tussen natuurwetenschap en metafysica', in: P.J.J.M. Bakker (ed.), *Lichaam & ziel. Over de filosofische voorgeschiedenis van de psychologie*, Amsterdam 2008, 23-50, met name 36.
23. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 38<sup>82</sup>-39<sup>90</sup>. Tot de auteurs die Siger op het oog heeft behoort hoogstwaarschijnlijk de anonieme auteur van een omstreeks 1245 geschreven commentaar op *De anima*: Anonymus, *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, ed. R.A. Gauthier, Grottaferrata

- 1985 (Spicilegium bonaventurianum, 24), III, 2, q. 5, 470–475. Zie ook R.A. Gauthier, 'Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 42 (1975), 71–141, m.n. 92.
24. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 39<sup>90-101</sup>.
  25. In *Analytica posteriora* II.19 behandelt Aristoteles de vraag hoe kennis van dit soort principes tot stand komt. Hij komt daar tot de conclusie dat wij dergelijke principes kennen via een quasi-inductief proces.
  26. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 39<sup>2-6</sup>. De passage bij Albertus de Grote waarop Siger hoogstwaarschijnlijk doelt is *Summa theologiae*, II, q. 93, m. 2, ed. E. Borgnet, Paris 1895 (Opera omnia, 33), 203.
  27. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 39<sup>7-13</sup>.
  28. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 41<sup>41-57</sup>.
  29. Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 12, 40<sup>14-23</sup>.
  30. Deze auteurs worden (kort) besproken door Spruit, *Species intelligibilis*, 1: 109–174. Over Thomas van Aquino stelt Spruit (157): 'Thomas radically departs from the innatist view of cognitive contents, grounding the content of intellectual cognition in the representational devices produced in the perceptual act.' De volgende passage uit Thomas' *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 11, a. 1, Roma 1970 [Opera omnia, 22], 352<sup>405-411</sup>) lijkt Spruits bewering enigszins te nuanceren: 'Ad quantum dicendum quod in eo qui docetur scientia praeexistebat, non quidem in actu completo sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum.'
  31. Enkele voorbeelden mogen hier volstaan: Anonymus, *Sententia super II et III De anima*, III, ed. B.C. Bazán, Louvain-la-Neuve, Leuven, Paris 1998 (Philosophes médiévaux, 37), 412<sup>254-263</sup>; Thomas van Aquino, *Sententia libri De anima*, III, cap. 3, Roma, Paris 1984 (Opera omnia, 45/1), 215<sup>37-216</sup><sup>60</sup>; Aegidius Romanus, *Expositio in libros De anima*, III, Venezia 1500, fotomechanische herdruk Frankfurt am Main 1982, 67<sup>th</sup>; Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis librum De anima*, III, q. 5, ed. B. Bazán, in: M. Giele, F. Van Steenberghe en B. Bazán (eds.), *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Leuven, Paris 1971 (Philosophes médiévaux, 11), 474–475; Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros De anima (secundum ultimam lectionem)*, III, q. 7, ed. J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his Questions on Aristotle's De anima (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, Diss. Cornell University, 1989, 57–63 (m.n. 61); Nicole Oresme, *Quaestiones in Aristotelis De anima*, III, q. 2, ed. B. Patar, Louvain-la-Neuve, Leuven, Paris 1995 (Philosophes médiévaux, 32), 316–323 (zie ook 73<sup>15-74</sup><sup>19</sup>).
  32. Een van de in de vorige noot genoemde werken formuleert deze vraag als volgt (Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis librum De anima*, III, q. 5, ed. Bazán, 474<sup>15-21</sup>): 'Si intellectus esset in pura potentia ad omnia intelligibilia, tunc intellectus non differret a materia prima; sed consequens est falsum; ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet. Probatio consequentiae: quia materia prima est in potentia ad omnes formas recipiendas; si ergo intellectus etiam esset in pura potentia ad ipsa intelligibilia, et nullum intelligibile includeret actu, idem esset quod materia prima; ergo etc.'
  33. Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, comm. 14, ed. F.S. Crawford, Cambridge (MA) 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versiones latinae, 6/1), 428<sup>85-429</sup><sup>84</sup>.
  34. Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, comm. 14, 430<sup>80-88</sup>. Averroës' interpretatie van de metafoor gaat terug op Themistius, *On Aristotle On the Soul*, III, ed. R.B. Todd, London 1996, 121.
  35. Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, comm. 14, 429<sup>44-430</sup><sup>80</sup>.

36. Averroës' analyse van het verschil tussen het intellect en de materie vinden we terug (soms woord voor woord) bij tal van commentatoren op Aristoteles' boek over de ziel. Zie bijvoorbeeld: Paolo Nicoletti Veneto, *Explanatio in libros De anima*, III, Venezia 1504, 138<sup>va-vb</sup>; Gaetano da Thiene, *Expositio super libros De anima*, III, Vicenza 1486, k4<sup>vb</sup>-[k5<sup>rb</sup>]; Niccolò Tignosi, *In libros Aristotelis De anima commentarii*, III, Firenze 1551, 370-371; Pietro Pomponazzi, *Fragments super tres libros De anima*, III, MS København, Kongelige Bibliotek, Ny Kgl. Saml. 190a 4°, 255<sup>r</sup>-257<sup>r</sup>; Tiberio Bacilieri, *Lectura in tres libros De anima*, III, Pavia 1508, 56<sup>rb</sup> (zonder de methodologische opmerking over de noodzaak en de functie van het gebruik van metaforen).
37. Voor meer informatie over de invloed van de humanisten op de Renaissancefilosofie in het algemeen en op de psychologie in het bijzonder, zie K. Park en E. Kessler, 'The Concept of Psychology', in: C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler en J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992, 455-463; J. Kraye, 'Philologists and philosophers', in: Ead. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 142-160; en J. Hankins, 'Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy', in: Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge 2007, 30-48.
38. Nifo is de auteur van twee commentaren op Aristoteles' *De anima*. Zijn eerste commentaar (getiteld *Collectanea in tres libros De anima*) is geschreven in Padua in 1498. Zijn tweede commentaar (getiteld *Commentaria in libros De anima*) is ontstaan in Pisa in 1520. De hier gebruikte editie (*Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis De anima*, Venezia 1559) bevat beide commentaren (de vroege de *Collectanea* en de latere *Commentaria*).
39. Agostino Nifo, *Collectanea in tres libros De anima*, III, comm. 14, 686-689.
40. Agostino Nifo, *Commentaria in libros De anima*, III, comm. 14, 690.
41. Francesco Piccolomini, *Expositio in III libros De anima*, III, comm. 14, Venezia 1602, 171. Piccolomini gaat in zijn commentaar in op de interpretaties van Iamblichus (hoogstwaarschijnlijk via het commentaar van 'Philoponus'), Simplicius, Priscianus Lydus en Alexander van Aphrodisias. Ook verwijst hij in dit verband naar Plato's dialoog *Philebus*. Zie ook onder, n. 53.
42. Afwijkende opvattingen kunnen worden aangetroffen bij Jacobus van Viterbo, Henricus Bate van Mechelen en Dietrich van Freiberg. Voor een beschrijving van hun opvattingen, zie Spruit, *Species intelligibilis*, 1: 238-252.
43. Agostino Nifo, *Collectanea in tres libros De anima*, III, comm. 36, 802. In een andere passage uit hetzelfde commentaar (III, comm. 19, 710-711) duidt Nifo de eerste proposities aan als het 'actieve intellect'.
44. Voor Albertus de Grote, zie noot 26. In zijn *Disputationes metaphysicae*, II, disp. 1, Venezia 1559, 73<sup>ra</sup>-76<sup>rb</sup>, spreekt Nifo niet over 'eerste proposities', maar over 'eerste principes' (*prima principia*). Hier maakt hij ook duidelijk wat hij precies met dit begrip bedoelt.
45. Agostino Nifo, *Collectanea in tres libros De anima*, III, comm. 36, 802-803.
46. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, ed. C.G. Bretschneider, Halle 1846 (*Opera omnia*, 13), 144: 'Nec turbemur vulgari dicto nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligenretur, valde absurdum est. Nam universales noticiae et iudicatio non prius fuerunt in sensu.' Voor een beknopt (nogal gebrekkig) overzicht van de geschiedenis van de slogan 'nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu', zie P.F. Cranefield, 'On the Origin of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25 (1970), 77-80.
47. Dat het intellect over aangeboren kennis beschikt, blijkt van meet af aan uit de definitie die Melanchthon geeft (*Liber de anima*, 142): 'Quid est intellectus? - Est potentia cognoscens, recordans, iudicans et

ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam noticias nobiscum nascentes, seu principia magnarum artium, habens et actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat, et errata emendare potest.'

48. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, 143–144. Voor uitgebreidere lijsten van voorbeelden, zie *Liber de anima*, 150–151 en 167.
49. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, 144: 'Hanc sententiam etiam propter Paulum amplector, qui expresse inquit legem scriptam esse in cordibus hominum, ubi de noticia loquitur.' In de passage bij Paulus waar Melanchthon op doelt (II Kor. 2, 2–3) (in de Vulgaatvertaling) is geen sprake van een wet (*lex*), maar van een brief (*epistola*): 'Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus; manifestati quod epistola estis Christi ministrata a nobis, et scripta non atramento sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.' De formulering die Melanchthon gebruikt ('lex scripta in cordibus hominum') is niet afkomstig van Paulus, maar uit Augustinus' *Confessiones* II, 4, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (Corpus christianorum, Series latina, 27), 21<sup>72-73</sup>.
50. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, 144. Zie ook *Liber de anima*, 137–138.
51. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, 144.
52. Philip Melanchthon, *Liber de anima*, 169.
53. Francesco Piccolomini, *De humana mente*, III, cap. 9 en 10, in: Id., *Libri ad scientiam de natura attinentes*, Frankfurt 1597, 1310–1313. In zijn weerlegging van de platoonse opvatting maakt Piccolomini expliciet melding van de metafoor van het schrijftafeltje (1311): 'Praeterea Aristoteles naturam et conditionem nostrae mentis explicans patefacit in tertio *De anima* hanc esse conditionem eius ut sit potestate, ut sit nudata omni forma, ut sit locus specierum, non actu, ut censuit Plato, sed potentia, ut sit tanquam tabula in qua nil sit scriptum. Haec et similia conspicue indicant Aristotelem huiusmodi insitas rationes reiecit.' Hij maakt eveneens duidelijk dat de platoonse interpretatie van deze metafoor in zijn ogen onacceptabel is: 'At solventes iniquant Aristotelem tunc loqui de mente potestate, quae est anima, non quidem in se manens, in qua sunt rationes, sed progressa, et dicitur tanquam tabula in qua nil sit scriptum, quoniam obscure solum et tanquam delete in ea servantur. Haec evasio inanis est, tum quia nil a se et a sui natura et conditione recedit, tum quia Aristoteles absolute ait mentem similem tabellae sine inscriptione, non in qua obscure inveniantur, tum demum quia ad actum redigi ait non per rationes in anima insitas, sed per phantasmata.' De interpretatie die Piccolomini op het oog heeft, is waarschijnlijk die van (Ps.?) Simplicius ('Simplicius', *On Aristotle's 'On the Soul 3.1–5'*, vert. H.J. Blumenthal, Ithaca [NY] 2000, 101–102). Voor de authenticiteit van dit commentaar, zie I. Hadot, 'Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De anima* (CAG XI): A Methodological Study', *Mnemosyne*, 55 (2002), 159–199.
54. Francesco Piccolomini, *De humana mente*, III, cap. 6 en 7, 1303–1307.
55. Hij spreekt over het intellect als een 'facultas iudicandi, cogitandi et ratiocinandi' (Francesco Piccolomini, *De humana mente*, III, cap. 10, 1313).
56. Volgens Piccolomini heeft het intellect een drietal opeenvolgende functies. De eerste is die van de *apprehensio simplicium* (Francesco Piccolomini, *De humana mente*, III, cap. 2, 1296–1297), de tweede die van de *compositio* (*ibid.*, cap. 4, 1300–1302), de derde die van de *cogitatio* of *ratiocinatio* (*ibid.*, cap. 5, 1302–1303).
57. Francesco Piccolomini, *De humana mente*, I, cap. 12, 1235 en III, cap. 5, 1303.
58. Francesco Piccolomini, *De humana mente*, I, cap. 12, 1235. In cap. 11 (1235) concludeert Piccolomini dat het receptieve en het actieve intellect een wezenlijke eenheid vormen.
59. Francesco Piccolomini, *De humana mente*, III, cap. 5, 1303.

60. John Locke wordt in veel overzichtswerken en encyclopedieën genoemd als de 'uitvinder' van de metafoor van het intellect als een *tabula rasa*. Doorgaans wordt daarbij verwezen naar de volgende passage uit zijn *Essay concerning Human Understanding* (II, 1, 2, ed. P.H. Nidditch, Oxford 1975, 104): 'Let us then suppose the Mind to be, as we say, white Paper, void of all Characters, without any *Ideas*; How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store, which the busy and boundless Fancy of Man has painted on it, with an almost endless variety? Whence has it all the materials of Reason and Knowledge? To this I answer, in one word, From *Experience*.'
61. Cf. de waardering van E. Kessler over Francesco Piccolomini (E. Kessler, 'The Intellective Soul', in: C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler en J. Krayer [eds.], *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992, 485-534, m.n. 530): 'Looking forward, Piccolomini could be regarded as anticipating the transcendental approach of Kant, except for the Neoplatonic cosmology, which disappeared in the course of the centuries.'
62. Meer in het algemeen pleit ik ervoor een *historisch-filosofische interpretatie* van filosofische teksten uit het verleden vooraf te laten gaan aan een *systematisch-filosofische interpretatie*. In beide gevallen gaat het om een *interpretatie* en is het derhalve onvermijdelijk dat de interpreet zijn eigen perspectief met zich meebrengt (het is een illusie om te denken dat een historicus van de filosofie zijn eigen perspectief volledig kan uitschakelen). Ook gaat het in beide gevallen om een *filosofische interpretatie*. Dat laatste impliceert in elk geval een kritische beoordeling van de geïnterpreteerde teksten. Bij een historisch-filosofische interpretatie gaat die beoordeling vooral over de (interne) coherentie van de argumentatie, op eventuele tegenstrijdigheden en lacunes binnen de tekst en op niet-gerechvaardigde of tegenstrijdige aannames. Bij een systematisch-filosofische interpretatie gaat de beoordeling vooral over de waarde (de verdiensten en tekortkomingen) van een tekst vanuit het standpunt van eigentijdse filosofische opvattingen en theorieën. Mijn opvatting op dit punt sluit in grote lijnen aan bij die van J.J.E. Gracia, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany (NY) 1992 (SUNY Series in Philosophy).

## BIBLIOGRAFIE

## PRIMAIRE LITERATUUR

- Aegidius Romanus, *Expositio in libros De anima*, Venezia 1500, fotomechanische herduk Frankfurt am Main 1982.
- Aeschylus, *Prometheus geboeid*, vert. G. Komrij, Leiden 1983 (Nieuwe Vormen, 9).
- Albertus de Grote, *Summa theologiae*, II, ed. E. Borgnet, Paris 1895 (Opera omnia, 33).
- Alexander van Aphrodisias, *De anima*, vert. M. Bergeron en R. Dufour, Paris 2008 (Textes & commentaires).
- Anonymus, *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, ed. R.A. Gauthier, Grottaferrata 1985 (Spicilegium bonaventurianum, 24).
- Anonymus, *Quaestiones in tres libros De anima*, ed. J. Vennebusch, *Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Questiones in tres libros De anima (Admont, Stiftsbibliothek, cod. Lat. 367)*, Paderborn 1963.
- Anonymus, *Quaestiones super Aristotelis librum De anima*, ed. B. Bazán, in: M. Giele, F. Van Steenberghen en B. Bazán (eds.), *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Leuven, Paris 1971 (Philosophes médiévaux, 11), 389-514.
- Anonymus, *Sententia super II et III De anima*, ed. B.C. Bazán, Louvain-la-Neuve, Leuven, Paris 1998 (Philosophes médiévaux, 37).



- Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (Corpus christianorum, Series latina, 27).
- Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge (MA) 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Versiones latinae, 6/1).
- Bacilieri, T., *Lectura in tres libros De anima*, Pavia 1508.
- Gaetano da Thiene, *Expositio super libros De anima*, Vicenza 1486.
- Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros De anima (secundum ultimam lectionem)*, ed. J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his Questions on Aristotle's De anima (Third Redaction)*, with Commentary and Critical and Interpretative Essays, Diss. Cornell University, 1989.
- Johannes Philoponus, *Commentaire sur le De anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, Leuven, Paris 1966 (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 3).
- Johannes Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, vert. W. Charlton, London 1991.
- Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*, vert. J. Veenbaas en W. Visser, Amsterdam 2004.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford 1975.
- Melanchthon, Ph., *Liber de anima*, ed. C.G. Bretschneider, Halle 1846 (Opera omnia, 13).
- Nicole Oresme, *Quaestiones in Aristotelis De anima*, ed. B. Patar, Louvain-la-Neuve, Leuven, Paris 1995 (Philosophes médiévaux, 32).
- Nifo, A., *Disputationes metaphysicae*, Venezia 1559, fotomechanische herduk Frankfurt am Main 1967.
- Nifo, A., *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis De anima*, Venezia 1559.
- Paolo Nicoletti Veneto, *Explanatio in libros De anima*, Venezia 1504.
- 'Philoponus', *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, vert. W. Charlton, Ithaca (NY) 2000.
- Piccolomini, F., *De humana mente*, in: Id., *Libri ad scientiam de natura attinentes*, Frankfurt 1597.
- Piccolomini, F., *Expositio in III libros De anima*, Venezia 1602.
- Plato, *Philebus*, vert. X. De Win<sup>2</sup>, Kapellen, Baarn 1999, 5: 303-391.
- Plato, *Theaetetus*, vert. X. De Win<sup>2</sup>, Kapellen, Baarn 1999, 2: 347-453.
- Pomponazzi, P., *Fragmenta super tres libros De anima*, MS København, Kongelige Bibliotek, Ny Kgl. Saml. 190a 40.
- Siger van Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, ed. B. Bazán, Leuven, Paris 1972 (Philosophes médiévaux, 13).
- 'Simplicius', *On Aristotle's 'On the Soul 3.1-5'*, vert. H.J. Blumenthal, Ithaca (NY) 2000.
- Themistius, *On Aristotle On the Soul*, ed. R.B. Todd, London 1996.
- Thomas van Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma 1970 (Opera omnia, 22).
- Thomas van Aquino, *Sententia libri De anima*, Roma, Paris 1984 (Opera omnia, 45/1).
- Tignosi, N., *In libros Aristotelis De anima commentarii*, Firenze 1551.

## SECUNDAIRE LITERATUUR

- Apostle, H.G., *Aristotle's on the Soul (De anima)*, Grinnell (IA) 1981.
- Berg, I.J.M. van den, *Aristoteles' verhandeling over de ziel*, Utrecht, Nijmegen 1953.
- Charlton, W., 'Introduction', in: 'Philoponus', *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, vert. W. Charlton, Ithaca (NY) 2000, 1-16.

- Cranefield, P.F., 'On the Origin of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*', in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25 (1970), 77–80.
- Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995 (Brill's studies in intellectual history, 65).
- Draaisma, D., *De metaforenmachine. Een geschiedenis van het geheugen*, Groningen 2003.
- Gauthier, R.A., 'Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 42 (1975), 71–141.
- Gauthier, R.A., 'Préface', in: Thomas van Aquino, *Sentencia libri De anima*, Roma, Paris 1984 (Opera omnia, 45/1), 1\*–294\*.
- Gracia, J.J.E., *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany (NY) 1992 (SUNY Series in Philosophy).
- Groeneboom, P., *Aeschylus' Prometheus*, Amsterdam 1966.
- Haas, F.A.J. de, 'Wijsgerige psychologie in de Oudheid. Pendelen tussen natuurwetenschap en metafysica', in: P.J.J.M. Bakker (ed.), *Lichaam & ziel. Over de filosofische voorgeschiedenis van de psychologie*, Amsterdam 2008, 23–50.
- Hadot, I., 'Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De anima* (CAG XI): A Methodological Study', in: *Mnemosyne*, 55 (2002), 159–199.
- Hankins, J., 'Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy', in: Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge 2007, 30–48.
- Kahn, C., 'Plato on Recollection', in: H.H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden (MA), Oxford 2006, 119–132.
- Kearns, M.S., *Metaphors of Mind in Fiction and Psychology*, Lexington (KY) 1987.
- Kessler, E., 'The Intellective Soul', in: C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler en J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992, 485–534.
- Kraye, J., 'Philologists and philosophers', in: Ead. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 142–160.
- Leary, D.E., 'Psyche's muse: the role of metaphor in the history of psychology', in: Id. (ed.), *Metaphors in the history of psychology*, Cambridge 1990 (Cambridge studies in the history of psychology), 1–78.
- Lee, M.K., 'The *Theaetetus*', in: G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 411–436.
- Lovibond, S., 'Plato's Theory of Mind', in: S. Everson (ed.), *Psychology*, Cambridge 1991 (Companions to ancient thought, 2), 35–55.
- Nauta, L.W., *Aan de grenzen van het voorstelbare. Gedachtenexperimenten in de middeleeuwen*, Amsterdam 2007.
- Park, K., en E. Kessler, 'The Concept of Psychology', in: C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler en J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992, 455–463.
- Polansky, R., *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007.
- Reisner, T.A., 'Tabula rasa: Shelley's Metaphor of the Mind', *Ariel*, 4 (1973), 90–102.
- Spruit, L., *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge, 1: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 48).
- Steenberghen, F. Van, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Leuven, Paris 1991 (Philosophes médiévaux, 28).
- Taylor, C.C.W., 'Plato's Epistemology', in: G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 165–190.