

**Losse en bewerkte fragmenten over  
de Metafysica van Aristoteles  
uit mijn overige artikelen**

Emanuel Rutten

**Los en bewerkt fragment I** *(het adjectief 'los en bewerkt' wordt in wat volgt niet herhaald)*

In de eerste twee hoofdstukken van het eerste boek van zijn Metafysica (Alpha) maakt Aristoteles duidelijk waarop het metafysisch onderzoek zich volgens hem moet richten. De gezochte kennis, waar ieder mens van nature naar streeft, betreft de eerste beginselen en oorzaken van de werkelijkheid. Deze meest respectabele kennis is ook de allerhoogste en juist daarom is de metafysica volgens hem de eerste filosofie. Zij is tevens de laatste wetenschap omdat de aard van de gezochte kennis het verst van de zintuiglijke ervaring afstaat en daarom in de opbouw van onze kennis (welke volgens Aristoteles immers met de zintuiglijke ervaring aanvangt) pas als laatste aan bod kan komen.

Het programma van Aristoteles' eerste filosofie lijkt daarmee vanaf het begin afdoende helder. Er dient een onderscheid gemaakt te worden tussen enerzijds de werkelijkheid als de totaliteit van al dat is en anderzijds haar constitutieve eerste beginselen. De relatie tussen de eerste beginselen en de werkelijkheid is er één van oorzakelijkheid. De eerste beginselen vormen het fundament van de werkelijkheid doordat zij functioneren als de objectieve eerste oorzaken van al dat is. Het doel van de metafysica is dan ook het achterhalen van de eerste beginselen en de wijze waarop zij werkzaam zijn als de eerste oorzaken van de werkelijkheid.

Deze algemene karakterisering van de gezochte hoogste kennis biedt enorm veel ruimte voor allerlei verschillende filosofische opvattingen over de aard van de eerste beginselen. Aristoteles houdt zijn

lezers echter niet lang in spanning wanneer hij in hoofdstuk twee van boek Alpha eenvoudigweg zonder enige nadere onderbouwing stelt dat de metafysica het goddelijke tot object heeft ofwel dat God het eerste beginsel is. Hier doet zich nu iets opmerkelijks voor. De werkelijkheid als het geheel van alle zijnden ofwel van al wat is moet in de meest brede zin worden opgevat. Zij omvat bijvoorbeeld ook God zelf omdat God als reëel bestaande entiteit vanuit dit perspectief ook als een zijnde moet worden opgevat. God ofwel het goddelijke zijnde is dus als eerste beginsel van de werkelijkheid ook het eerste beginsel van zichzelf. Is het echter wel coherent om te veronderstellen dat een goddelijk zijnde optreedt als eerste beginsel van alle zijnden en daarmee ook van zichzelf?

Aristoteles lijkt geen probleem te hebben met het identificeren van een zijnde als beginsel van alle zijnden. Hij gaat althans niet expliciet op dit aspect in wanneer hij God als eerste beginsel van de werkelijkheid introduceert. Om te begrijpen waarom het voor Aristoteles vanzelfsprekend lijkt dat een zijnde optreedt als beginsel van de gehele werkelijkheid is het goed om het metafysisch denken van Aristoteles te plaatsen tegen de achtergrond van dat van zijn voorgangers die ook zochten naar de eerste beginselen. De meeste van de presocratische natuurfilosofen namen bijvoorbeeld één of meerdere oerstoffen zoals water, lucht of vuur aan als materieel beginsel van de wereld. Anaximander neemt onder deze natuurfilosofen een aparte plaats in omdat hij uitging van een onbegrensde oerstof zonder observeerbare eigenschappen welke hij 'to apeiron' noemde. De eerste beginselen volgens deze natuurfilosofen zijn dus stoffelijke ofwel met materie verbonden zijnden. Hetzelfde geldt voor de atomisten zoals Leucippus en Democritus die de werkelijkheid opgebouwd dachten uit een groot aantal niet waarneembare ondeelbare deeltjes of voor een denker als Anaxagoras die een onbegrensde hoeveelheid kwalitatief verschillende oerelementen aannam die hij 'zaden' of 'kiemen' noemde. Voor al deze denkers is het beginsel van de werkelijkheid uiteindelijk stoffelijk ofwel materieel.

Hoewel Aristoteles zelf iedere hypothese van een materieel beginsel afwijst komt hij blijkbaar niet los van de gedachte dat het eerste beginsel een zijnde moet zijn. Hoe komt het dat bij Aristoteles dit

uitgangspunt niet ter discussie staat? Het is in dit kader wellicht van belang om op te merken dat niet alleen de eerder genoemde materiële verklaringen, maar feitelijk ook alle hiermee contrasterende niet-materiële verklaringen van de werkelijkheid waarmee Aristoteles bekend was uitgingen van het zijnden zijn van de eerste beginselen. Zo bestaat de werkelijkheid volgens Parmenides uit één, onveranderlijk, volledig, eeuwig, abstract en immaterieel Zijnde terwijl Plato met zijn Ideeënleer ook uitging van een transcendent rijk van het waarlijk Zijnde waaraan alle veranderlijke en vergankelijke zijnden van de wereld deelhebben en zo hun bestaan en identiteit verkrijgen. De theorieën van de Pythagoreërs gingen eveneens uit van abstracte getallen als op zichzelf bestaande immateriële zijnden welke alle zijnden constitueren. Voor iemand als Aristoteles die gewoon was om eerst het werk van zijn voorgangers zo volledig mogelijk in kaart te brengen voordat hij zelf verder ging kan het dan ook niet zonder gevolgen gebleven zijn dat alle voorgangers die hij op zijn historische ontdekkingsreis (zoals beschreven in Alpha) tegenkwam uitgingen van het zijnde zijn van de eerste beginselen. Het is dan ook waarschijnlijk dat dit bij Aristoteles uiteindelijk leidde tot een diep gewortelde en impliciet gebleven overtuiging dat de eerste beginselen van de werkelijkheid niet anders begrepen kunnen worden dan als zijnden. Het zijnde zijn van de eerste beginselen werd voor hem zo vanzelfsprekend dat hij dit uitgangspunt nooit ter discussie wilde of zelfs maar kon stellen in zijn eigen *Metafysica*.

Natuurlijk kan in dit verband opgemerkt worden dat Plato in zijn *Politeia* een greep doet voorbij het zijnde zijn van de eerste beginselen. Plato stelt immers dat de hoogste Idee van het Goede de bron ofwel oorsprong is van al het Zijn en bovendien gelegen is aan gene zijde van het Zijn. De Idee van het Goede zou dan ook beschouwd kunnen worden als een eerste beginsel van de werkelijkheid welke zelf juist géén zijnde is. Aristoteles verwerpt echter de transcendente Ideeënleer van Plato zodat dit door zijn leermeester ontsloten metatranscendente potentieel door hem niet nader overwogen wordt.

Een tweede mogelijke verklaring voor het uitgangspunt van Aristoteles dat de eerste beginselen noodzakelijk begrepen moeten worden als zijnden gaat uit van de strikte parallelie tussen denken en

zijn zoals beschreven in hoofdstuk 1 van zijn *De Interpretatione*. Er is bij Aristoteles sprake van een natuurlijke correspondentie tussen het kenbare en al wat is. Wil metafysica als wetenschap mogelijk zijn dan heeft Aristoteles uitgaande van deze parallellie geen andere keus dan de eerste beginselen te rekenen tot het domein van de zijnden. Beginselen welke geen zijnde zijn kunnen uitgaande van een strikte parallellie tussen kenbaarheid en zijn immers niet tot het kenbare gerekend worden. Overigens vinden we de genoemde parallellie ook terug bij denkers als Parmenides volgens welke uitsluitend zinvol gedacht kan worden over ‘wat is’ in tegenstelling tot over ‘wat niet is’ en Plato volgens welke alleen het waarlijk Zijn van de onveranderlijke Ideeën toegankelijk en kenbaar is voor het intellect.

In het vierde boek van zijn *Metafysica* (Gamma) geeft Aristoteles een nadere karakterisering van het domein van de metafysica. De metafysica richt zich op het verstaan van de intrinsieke structuur, de wezenlijke en bijkomstige eigenschappen en de beginselen en oorzaken van het zijnde als zijnde. De metafysica tendeert zo bij Aristoteles langzaam maar zeker naar een wetenschap die zich in algemene zin richt op de vraag naar het wezen en de aard van het zijnde als zijnde. De geconcentreerde aandacht op de ultieme eerste fundamenteën van de werkelijkheid zoals deze nog in Alpha voelbaar is lijkt langzaam uit beeld te geraken en te worden vervangen door de behoefte aan een algemeen zijnsverstaan welke vervuld moet worden door een breed opgezette fenomenologie van het zijn. De eenheid van deze zijnsfenomenologie wordt dan gegarandeerd door de primaire betekenis van zijnde (i.e. ‘dat-wat-is’ ofwel ‘ousia’) waarop de verschillende betekenissen van zijnde betrokken zijn. De nadruk op het willen achterhalen en beschrijven van de structuur van het zijnde als zijnde wordt nog duidelijker wanneer in Gamma blijkt dat ook de logische axioma’s die voor elk zijnde gelden (zoals het PNC) onder deze kennis vallen omdat zij volgen uit de zijnsstructuur van de werkelijkheid zelf. De logische axioma’s moeten daarom begrepen worden als niet meer dan expliciete beschrijvingen van bepaalde kenmerken van de structuur van het zijnde als zijnde. De werkelijkheid heeft bij Aristoteles dus het primaat. Het domein van het zijnde als zijnde is bij hem het meest omvattende. Aristoteles vraagt in het eerste hoofdstuk van zijn zesde boek van de *Metafysica* (Epsilon) wederom

aandacht voor het al in Alpha geïntroduceerde theologische perspectief. Hij stelt namelijk dat de eerste filosofie het bewegingsloze, eeuwige en afzonderlijke (ofwel het volmaakt goddelijke) zijnde tot haar object heeft. De uiteindelijke conclusie van Aristoteles in dit hoofdstuk betreft echter niets minder dan een bevestiging van het feit dat de metafysica de meest algemene wetenschap is omdat zij als eerste filosofie een veel algemener perspectief moet innemen dan de fysica welke louter het bewegende en met de materie verbonden zijnde bestudeert. Hoewel dus de metafysica pas vanuit de erkenning van een goddelijke zijnde als aparte wetenschap naast de fysica ontsloten kan worden lijkt ook in boek Epsilon de in Gamma ingezette focus op een algemeen zijnsverstaan onveranderd. Niet voor niets sluit Aristoteles dit hoofdstuk af met de herhaling van zijn credo dat de eerste filosofie het zijnde als zijnde en de eigenschappen die aan het zijnde als zijnde als zodanig toekomen moet bestuderen. De sinds boek Gamma ingenomen gerichtheid op het ontwikkelen van een algemeen zijnsverstaan ofwel ‘zijnsfenomenologie’ (welke niet louter seculier is omdat zij vanaf het begin het goddelijke zijnde heeft omvat als oorzaak van alle zijnden) wordt dus door het in het eerste hoofdstuk van Epsilon hernomen theologische perspectief niet wezenlijk aangetast. Het blijft Aristoteles gaan om de vraag wat het zijnde nu is ofwel om het beschrijven van de zijnsstructuur van de werkelijkheid.

Bij Aristoteles lijkt de metafysica dus in haar feitelijke uitwerking sterk gericht te zijn op het ontsluiten van een algemene zijnsleer welke zowel het goddelijke zijnde als het met de materie verbonden bewegende zijnde omvat. Uiteraard wordt bij Aristoteles deze metafysica terecht theologie genoemd omdat zij pas op grond van het goddelijk zijnde binnen bereik komt. Toch lijkt Aristoteles zijn theologie opgesloten te hebben in een star en onverbiddelijk zijnsfenomenologisch kader. De werkelijkheid moet begrepen worden als een geheel van op elkaar betrokken zijnden die elk een specifieke intrinsieke zijnsstructuur bezitten. Wij mogen wanneer het aankomt op het achterhalen van de eerste beginselen en oorzaken van deze werkelijkheid slechts een beroep doen op een algemene zijnsleer. Het zijnde als zijnde is namelijk voor Aristoteles het meest brede intellectuele perspectief op de werkelijkheid. Iedere poging om denkend te willen reiken tot voorbij het zijnde zelf is volstrekt

onzinnig. De eerste beginselen zijn bij Aristoteles dan ook zelf zijnden en de eerste oorzaken hun werkzame attributieve kwaliteiten. Ieder tasten voorbij ‘dat wat is’ zal dus op helemaal niets uitlopen.

Het probleem van deze denkbeweging is al aan het begin van dit artikel genoemd. Hoe kan God als zijnde optreden als eerste beginsel van alle zijnden? Dat God als zijnde voorgesteld zou kunnen worden als eerste beginsel van alle overige zijnden is nog wel coherent te denken door een bepaalde uiteenzetting te geven van hoe God oorzakelijk verantwoordelijk zou kunnen zijn voor het er zijn van alle overige zijnden. Maar hoe kan God ofwel het goddelijke zijnde nu optreden als beginsel van zichzelf? De opmerking dat God noodzakelijk bestaat helpt niet voor iemand die zichzelf in een onverbiddelijke zijnsfenomenologie gemanoeuvreerd heeft. God moet er als zijnde immers eerst zijn voordat hij kan optreden als zijnsoorzaak van zichzelf. Het noodzakelijk bestaan van God kan anders gezegd niet bewezen worden wanneer alle logische principes (of beter gezegd alle a priori volstrekt evidente waarheden) een gevolg zijn van de vooraf gegeven zijnsstructuur van de werkelijkheid. Op basis van een strikt zijnsdenken ofwel zijnsverstaan kan bovendien het in zichzelf consistente idee dat er helemaal niets bestaat niet uitgesloten worden zodat een godsbewijs principieel onmogelijk wordt.

## **Fragment II**

Aristoteles’ metafysica is in belangrijke mate een metafysica van het zijn en dus sterk gericht op een algemeen zijnsdenken ofwel zijnsverstaan.

## **Fragment III**

Zoals besproken komt bij Aristoteles een allesomvattende algemene zijnsleer pas op grond van het bestaan van een goddelijke zijnde tot stand. Het eigenlijke onderwerp van de metafysica is bij Aristoteles dan ook het goddelijke zijnde als eerste beginsel en oorzaak van de werkelijkheid. Nu dient het godsbewijs volgens Aristoteles eveneens door de metafysica geleverd te worden. Aristoteles leert in zijn *Analytica Posteriora* echter dat geen enkele wetenschap het bestaan van haar eigen

onderwerp kan bewijzen. Volgens Avicenna betekent dit dat het goddelijke zijnde juist niet het onderwerp van de metafysica kan zijn. Tevens beargumenteert hij dat de eerste oorzaken ook niet het onderwerp van de metafysica zijn. Het eigenlijke onderwerp van de metafysica is voor Avicenna uiteindelijk het in zichzelf volstrekt evidente zijnde als zijnde. Voor het eerst wordt het eigenlijke onderwerp van de metafysica dus bepaald vanuit de kennistheoretische positie van het menselijke subject. Het onderwerp van de metafysica valt samen met het eerst gekende voor de mens ofwel met het object van het verstand. De metafysica dient nu uitgaande van het evidente zijnde als zijnde te streven naar het leveren van het godsbewijs en naar de ultieme kennis van God en de eerste oorzaken. God en de eerste oorzaken worden in de metafysica dus gezocht en zijn zelfs haar uiteindelijke doel.

Bij Avicenna kan de metafysica in zichzelf voor het eerst ook de eerste wetenschap worden omdat zij haar onderwerp van geen enkele andere wetenschap hoeft te ontvangen en de andere wetenschappen dus niet langer nodig heeft. De metafysica levert juist de onderwerpen aan de overige wetenschappen. Hij veranderde dus niet alleen het onderwerp van de metafysica maar ook haar natuurlijke plaats in de orde van de wetenschappen. Niet ten onrechte worden de metafysica beschouwingen in zijn *Kitab al-Shifá* gezien als het belangrijkste keerpunt in de geschiedenis van de metafysica sinds Aristoteles.

Toch is er niet alleen eenvoudigweg sprake van een breuk. In het feitelijke metafysische onderzoek richt Avicenna zich net zoals Aristoteles op een uitvoerige analyse van het zijnsbegrip. Avicenna voorziet de door Aristoteles ingezette feitelijke behandeling van de metafysica als volstrekt algemene zijnsfenomenologie zelfs van een veel stevigere basis dan de Stagiriet zelf. Avicenna kan dan ook beschouwd worden als diegene die de neiging van Aristoteles om de metafysica tegemoet te treden als algemene zijnsleer radicaal doortrekt en zo het primaat van het zijnde binnen de metafysica nog dieper verankert. Waar Aristoteles nog via een omweg moest uitkomen bij een algemene oriëntatie op het zijnde als zijnde verklaart Avicenna dat het zijnde als zijnde in zichzelf volstrekt evident is en zo het eigenlijke onderwerp van de metafysica moet zijn. Vanuit deze invalshoek bekeken maakt

Avicenna expliciet wat bij Aristoteles impliciet bleef. Het zijnsverstaan verkrijgt het ultieme primaat.

Avicenna's zijnsverstaan wijkt vervolgens wel sterk af van dat van Aristoteles. Zo vinden we bij Avicenna voor het eerst een nadrukkelijk onderscheid tussen enerzijds esse essentiae (essentie of wezen) en anderzijds esse existentiae (actualiteit of existentie). Avicenna maakt dit onderscheid omdat volgens hem het wezen van de dingen niet afhankelijk is van hun bestaan. Zelfs wanneer er bijvoorbeeld geen enkele eenhoorn bestaat kan er nog steeds naar waarheid gesproken worden van het zijn van de essentie eenhoorn. Op deze manier rekt Avicenna het zijnsbegrip van Aristoteles aanzienlijk op. In principe wordt het nu zelfs mogelijk metafysica te bedrijven in de omstandigheid dat er geen enkel zijnde daadwerkelijk bestaat. Zoiets is bij Aristoteles uiteraard volstrekt ondenkbaar omdat het volgens de Stagiriet onzinnig is om te spreken over het wezen van iets dat niet daadwerkelijk bestaat. Bij Aristoteles kan essentie dus nooit losgezien worden van existentie. Metafysica is bij Aristoteles dan ook veel nadrukkelijker dan bij Avicenna een scientia realis ofwel een realwetenschap. Aristoteles vertrekt altijd vanuit de reëel bestaande zijnden. Avicenna droeg echter het object van het verstand ofwel het eerst gekende over op het onderwerp van de metafysica. Hiertoe werd Avicenna feitelijk gedwongen om het zijnsbegrip te verruimen. Het object van het verstand is immers niet beperkt tot alleen de reëel bestaande zijnden. Avicenna heeft dan ook een belangrijke stap gezet naar een veel abstracter zijnsbegrip dat reikt tot voorbij concreet bestaan.

Aanvankelijk lijkt er in het denken van Avicenna sprake te zijn van een interessante vrijheidsgraad welke bij Aristoteles volstrekt afwezig is. Deze ruimte in het denken betreft het al dan niet restloos samenvallen van de noties God en de eerste oorzaken. Aristoteles identificeert God al in de eerste twee hoofdstukken van Alpha met de eerste beginselen en oorzaken. Avicenna lijkt echter in eerste instantie God en de eerste oorzaken apart te willen behandelen. Zo toont hij allereerst aan dat God niet het onderwerp van de metafysica kan zijn en vervolgens laat hij in een tweede daarvan geheel losstaande argumentatie zien dat ook de eerste oorzaken niet haar onderwerp kunnen zijn. Bovendien



stelt Avicenna dat de metafysica moet streven naar zowel de kennis van God als naar de kennis van de eerste oorzaken. Deze initiële ruimte waarbij de eerste oorzaken nog niet samenvallen met God wordt door Avicenna echter niet blijvend benut. Avicenna wil dit ook helemaal niet. God is het noodzakelijk bestaande wezen (ens necessarium) welke optreedt als eerste oorzaak van al wat is. God ofwel het goddelijke zijnde is dus niet alleen het ‘necesse esse’ maar ook de ‘prima causa’. Voor wat betreft de duiding van de eerste beginselen en oorzaken van de werkelijkheid komt Avicenna dus op precies hetzelfde schema uit als zijn voorganger Aristoteles.

Juist omdat Avicenna uitgaat van het zijnde als zijnde als eerste object van het verstand moeten de eerste beginselen en oorzaken van de werkelijkheid noodzakelijkerwijs zijnden zijn omdat zij anders geheel buiten het bereik van de metafysica zouden vallen. Wat bij Aristoteles nog een impliciete vooronderstelling is volgt bij Avicenna dus onverbiddeijk uit zijn productie van het onderwerp van de metafysica als het eerste object van het verstand ofwel het eerst gekende. Wie uitgaat van het zijnde als zijnde als eerst gekende kan niet langer voorbij dat zijnde zelf reiken. Nog meer dan Aristoteles houdt Avicenna daarom de metafysica gevangen in de greep van het zijnsdenken. Het strakke kader van het zijnsverstaan waarin hij de metafysica opsluit is dan ook vele malen knellender dan bij Aristoteles. De metafysica wordt hermetisch opgesloten in een zijnsdenken ofwel zijnsleer.

Gevolg is dat ook bij Avicenna het probleem optreedt van de incoherentie van een zijnde als beginsel en oorzaak van alle zijnden. Het goddelijke zijnde kan niet het eerste beginsel van de werkelijkheid zijn omdat dit impliceert dat zij eveneens beginsel is van zichzelf. Zelfs wanneer het bestaan van God noodzakelijk is kan zij nog niet haar eigen beginsel zijn. God moet er immers eerst zijn om als beginsel van zichzelf te kunnen optreden. Vanuit een louter zijnsverstaan is het afwezig zijn van enig daadwerkelijk bestaand zijnde immers een coherente mogelijkheid die op voorhand niet uitgesloten kan worden. Niet voor niets kan Avicenna metafysica bedrijven zelfs als er geen enkel reëel zijnde bestaat. Het alternatief van het ‘totale niets’ kan niet op basis van een uitputtende analyse van het

zijnde als zijnde worden geëlimineerd. Louter zijnsdenken sluit het alternatief van het ‘niets’ niet uit.

#### **Fragment IV**

Voor Aristoteles zijn de principes van de logica niet meer dan beschrijvingen van bepaalde aspecten van de zijnsstructuur van de werkelijkheid. Ook weigert Aristoteles zoals blijkt uit Epsilon om het waar en onwaar zijn toe te laten tot de bestudering van het zijnde als zijnde.

#### **Fragment V**

Nu is het zo dat Avicenna in tegenstelling tot Aristoteles van mening is dat het eigenlijke godsbewijs voor de mens niet toegankelijk is. Wij kunnen slechts de mogelijkheid van het godsbewijs kennen. De fysica kan verder slechts inductief ofwel a posteriori bewijzen ‘dat’ God bestaat (demonstratio quia) in plaats van deductief op a priori basis te laten zien ‘waarom’ God noodzakelijkerwijs moet bestaan (demonstratio propter quid). Op deze manier lijkt Avicenna de hierboven genoemde complicatie van het zijnde zijn van het eerste beginsel te willen vermijden. Het lijkt net alsof hij de incoherentie wel zag maar er daarna geen of in ieder geval onvoldoende raad mee wist.

Al met al kunnen we concluderen dat bij Avicenna de impliciete veronderstelling van Aristoteles dat de eerste beginselen noodzakelijkerwijs zijnden moeten zijn niet alleen wordt bevestigd maar ook nog eens veel steviger wordt verankerd in de opbouw van de metafysica. De vraag is nu hoe het latere Latijnse westen tijdens de tweede aanvang van de metafysica met deze gedeelde erfenis is omgegaan.

#### **Fragment VI**

Aristoteles zet in het tweede hoofdstuk van zijn *Metafysica IV (Gamma)* uiteen dat volgens hem de ousia de kern ofwel het middelpunt is van het zijnde als zijnde. De ousia geldt bij Aristoteles namelijk als zijnde in primaire zin. Ousia vormt de primaire betekenis van zijnde waarop alle overige

betekenissen van zijnde steeds analoog betrokken zijn<sup>1</sup>. Zo stelt Aristoteles in genoemd hoofdstuk: “Het zijnde’ heeft vele betekenissen, maar die hebben allemaal betrekking op één ding en op één natuur en dan niet in homonieme zin, maar zoals bijvoorbeeld ‘gezond’ in al zijn betekennissen betrekking op gezondheid heeft – iets is namelijk gezond omdat het gezondheid in stand houdt, het die bewerkstelligt, een teken van gezondheid is of omdat het gezondheid toelaat’ (1003a33-1003b1). En even verderop in de tekst merkt Aristoteles dan op: ‘Zo heeft ook ‘het zijnde’ wel vele betekenissen, maar die hebben allemaal betrekking op één beginsel. Sommige dingen worden namelijk ‘zijnde’ genoemd omdat ze zelf een dat-wat-is<sup>2</sup> zijn, andere omdat ze de eigenschappen van een dat-wat-is zijn, weer andere omdat ze een weg naar het dat-wat-is zijn, of het vergaan zijn van het dat-wat-is of van iets dat met betrekking daartoe wordt uitgesproken’ (1003b5-1003b8). Zijnde is dus een meerzinnig ofwel een ambigu begrip omdat het in meerdere zinnen wordt gezegd. De verschillende betekenissen van zijnde staan echter niet los van elkaar. De verschillende betekenissen van zijnde zijn namelijk onderling gecoördineerd omdat ze allemaal met één primaire betekenis van zijnde verbonden zijn. Deze primaire betekenis is zoals gezegd de ousia. De ousia geldt zo als de focus van het zijnde als zijnde. Alle andere zijnden zijn slechts zijnden in relatie tot een ousia waarvan zij steeds afhankelijk zijn. Het is dus de ousia die de ambiguïteit ofwel de meerzinnigheid van zijnde tempert. Er geldt immers een zekere coherentie tussen de meerdere betekenissen van zijnde omdat elke betekenis van zijnde op de ousia betrokken is.

Alleen op deze manier is er volgens Aristoteles überhaupt een algemene wetenschap van het zijnde als zijnde mogelijk. Het is namelijk de ousia die de eenheid van deze wetenschap waarborgt. Zo stelt Aristoteles: ‘Het is daarom duidelijk dat de beschouwing van de zijnden als zijnden het onderwerp

---

<sup>1</sup> In het eerste hoofdstuk van *Metafysica VII (Zeta)* zet Aristoteles nogmaals uiteen dat volgens hem ousia geldt als de meest primaire betekenis van zijnde waarop alle andere betekenissen van zijnde analoog betrokken zijn.

<sup>2</sup> De vertaler (Ben Schomakers) vertaalt ‘ousia’ met de uitdrukking ‘dat-wat-is’. In de literatuur wordt ousia ook vaak onvertaald gelaten of vertaald als ‘zijndheid’, ‘essentie’ of ‘substantie’.

van één bepaalde kennis moet zijn. Maar in alle gevallen is het zo dat een bepaalde kennis in de meest eigenlijke zin betrekking heeft op het eerste, dat wil zeggen op dat waarvan al het andere afhankelijk is en waardoor het mogelijk is dat al dat andere ook uitgesproken wordt. Wanneer dat nu in dit geval het dat-wat-is is, moet de filosoof in het bezit zijn van kennis van de beginselen en de oorzaken van het dat-wat-is' (1003b15-1003b20). De ousia bepaalt dus het gehele domein van het zijnde als zijnde.

### **Fragment VII**

In *Metafysica VII (Zeta)* stelt Aristoteles nadrukkelijk dat de wezensvormen in de meest primaire zin *ousia* zijn. Niet de concrete zintuiglijk waarneembare dingen zelf, maar juist de essenties van deze waarneembare dingen zijn in de meest primaire zin ousia.

### **Fragment VIII**

In zijn *Categorieën* stelt Aristoteles nog dat de concreet waarneembare individuele dingen *zelf* in de meest primaire zin ousia zijn. De *Metafysica* gaat echter uit van het ontologische standpunt van de *Physica* volgens welke de concreet waarneembare individuele dingen worden beschouwd als samenstelling van enerzijds een onbepaalde stof en anderzijds een wezensvorm. De primaire ousia van de Categorieënleer krijgt daarom ineens een samengesteld, afgeleid en dus secundair karakter. De plaats van de primaire ousia wordt nu ingenomen door de wezensvorm ofwel de essentie die aan het samengestelde ding haar wezensbepaling geeft en zo maakt dat het ding is wat het is. Deze omkering vindt vooral plaats in hoofdstuk 3 en 17 van *Metafysica VII (Zeta)*. Zo stelt Aristoteles in hoofdstuk 17: 'Therefore what we seek is the cause, i.e. the form, by reason of which the matter is some definite thing: and this is the substance [ousia] of the thing.' (1041b8-1041b9). In hoofdstuk 3 toont Aristoteles door een reductieargument aan dat de materie achtergesteld is aan zowel het samengestelde als aan de vorm. Het samengestelde en de vorm zijn dus in striktere zin ousia dan de materie: 'If we adopt this point of view, then, it follows that matter is substance [ousia]. But this is

impossible; for both separability and ‘thisness’ are thought to belong chiefly to substance. And so form and the compound of form and matter would be thought to be substance, rather than matter’ (1029a27-1029a30). Eerder in hoofdstuk 3 heeft Aristoteles al laten zien dat uit de claim dat de vorm in striktere zin ousia is dan de materie volgt dat de vorm ook in striktere zin ousia is dan het samengestelde: ‘Therefore if the form is prior to the matter and more real, it will be prior also to the compound of both, for the same reason’ (1029a5-1029a7). De vorm is dus in striktere zin ousia dan zowel de materie als het samengestelde. De vorm van elk ding is anders gezegd inderdaad in de meest primaire zin ousia.

### **Fragment IX**

Wenden wij ons tot het vierde boek van zijn *Metafysica (Gamma)*. In dit boek geeft Aristoteles een nadere afbakening van het domein van de wetenschap van het zijnde als zijnde. Als meest algemene wetenschap richt zij zich op het wezen en de aard van het zijnde als zijnde. Zij houdt zich meer specifiek bezig met het verstaan van de intrinsieke structuur, de wezenlijke en bijkomstige eigenschappen en de beginselen en oorzaken van het zijnde als zijnde (25:2). Zoals eerder gezegd wordt de eenheid van deze meest algemene wetenschap gegarandeerd door de primaire betekenis van zijnde (i.e. het ‘dat-wat-is’ ofwel de ousia) waarop alle verschillende betekenissen van zijnde betrokken zijn. In hoofdstuk 3 en 7 van *Metafysica IV* blijkt dan dat ook de logische axioma’s die voor elk concreet zijnde gelden tot de kennis van het zijnde als zijnde behoren omdat zij volgen uit de zijnsstructuur van de werkelijkheid zelf. In hoofdstuk 3 introduceert hij als onderdeel van de kennis van het zijnde als zijnde het logische principe dat bekend geworden is als het *beginsel van de niet-tegenspraak* ofwel het *principium non contradictionis* (PNC): ‘Het is onmogelijk dat hetzelfde tegelijk wel en niet toekomt aan hetzelfde en in hetzelfde opzicht’. Aan hetzelfde zijnde, bijvoorbeeld een substantie, kan dus niet op hetzelfde moment en in hetzelfde opzicht een ander zijnde, bijvoorbeeld een accident, wel en niet toekomen. Merk op dat Aristoteles kiest voor een strikt ontologische formulering van dit logische beginsel. Het is onmogelijk dat iets tegelijk iets wel en niet

is. Het feit dat het in de werkelijkheid onmogelijk is dat iets tegelijk wel en niet is, is de ultieme legitimatie voor dit beginsel (6:305). In hoofdstuk 7 noemt Aristoteles als onderdeel van de kennis van het zijnde als zijnde nog een ander fundamenteel logisch beginsel. Het gaat hier om het *beginsel van de uitgesloten derde* ofwel het *tertium non datur* (TND). Volgens dit beginsel is het onmogelijk dat iets een bepaald attribuut niet bezit en bovendien de negatie van dit attribuut evenmin bezit. In de werkelijkheid is steeds het een of het ander het geval. Er is dus geen derde mogelijkheid (6:300). Ook dit beginsel ontleent zijn primaat dus aan de extramentale wereld van de zijnden. Logische beginselen als het PNC en het TND vallen dus onder de kennis van het zijnde als zijnde omdat zij direct volgen uit de zijnsstructuur van de wereld zelf<sup>3</sup>.

Hoofdstuk 3 en 7 van *Metafysica IV* laten dus zien dat Aristoteles de logische beginselen beschouwt als wetenschappelijke inzichten in de fundamentele zijnsstructuur van de werkelijkheid. Zij gaan niet aan het zijnde als zijnde vooraf, maar volgen juist uit de structuur van het zijnde als zijnde. Of preciezer: de logische beginselen weerspiegelen ofwel reflecteren de fundamentele structuur van het zijnde als zijnde. De logische principes moeten bij Aristoteles dus worden begrepen als niet meer of minder dan expliciete beschrijvingen van de meest algemene zijnskenmerken van de extramentale wereld. Logische beginselen worden aan de algemene zijnsstructuur van de werkelijkheid ontleend.

De logische principes gaan daarom juist de filosoof aan die zich met de fundamentele structuur van het zijnde als zijnde bezighoudt (6:301). De logische beginselen behoren dus tot het domein van de wetenschap die zich richt op het zijnde als zijnde. Logica lijkt voor Aristoteles dus een wezenlijk deel van de algemene wetenschap van het zijnde als zijnde. Het eigenlijke onderzoeksobject van de logica lijkt daarom voor Aristoteles inderdaad het zijnde als zijnde te zijn. Logica is een onderdeel van zijn

---

<sup>3</sup> Merk bovendien op dat de logische beginselen PNC en TND beiden het fundament vormen van Aristoteles' oppositievierkant en daarmee dus eveneens van zijn hele syllogismeleer.

algemene zijnsleer precies omdat zij zich bezighoudt met de algemene zijnsstructuur van de wereld.

### **Fragment X**

Wenden wij ons tot de taaltheorie van Aristoteles. Aristoteles geeft een beknopte uiteenzetting van zijn opvattingen over de relatie tussen taal, denken en de werkelijkheid in het eerste hoofdstuk van zijn *De Interpretatione*. Aristoteles stelt daarin: ‘Now spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all; and what these affections are likenesses of – actual things – are also the same’ (16a3-16a8). Aristoteles’ taaltheorie wordt hier weliswaar beknopt, maar toch nog voldoende helder omschreven. Geschreven en gesproken woorden zijn niet meer dan uitwendige tekens voor het aanduiden van in onze geest voorkomende mentale inhouden. Woorden doen anders gezegd niets anders dan naar deze mentale inhouden verwijzen. Zij hebben dus slechts een verwijzende rol. Verder blijkt uit genoemde passage dat onze mentale inhouden corresponderen met het bestaande in de extramentale wereld van de dingen. Onze bewustzijnsinhouden reflecteren ofwel weerspiegelen de extramentale werkelijkheid. Aristoteles gaat dus blijkbaar uit van een strikte parallelie tussen denken en zijn. De categorieën van ons denken zijn gelijksoortig aan de categorieën van de werkelijkheid: ‘affections of the soul [...] are likenesses of actual things’. Bij Aristoteles is er dus sprake van een natuurlijke correspondentie tussen de structuur van ons denken en de structuur van de extramentale werkelijkheid. Wanneer wij bijvoorbeeld het begrip ‘mens’ denken, dan komt deze mentale inhoud overeen met de extramentale wezensvorm ofwel essentie ‘mens’ zoals deze in ieder concreet individueel exemplaar van de soort mens aanwezig is. In dit verband is het volgende citaat uit hoofdstuk 17 van *Metafysica V (Delta)* van belang: ‘Grens wordt genoemd: [...] de ousia van iets [...] want dat is de grens van de kennis ervan, en wanneer het de grens van de kennis is, dan ook van

---

het ding' (1022a8-1022a10). De grens van onze kennis is tegelijkertijd de grens van het ding.

De zijnsorde en de kenorde zijn bij Aristoteles dus nauw verwant. Beide orden zijn zelfs gelijkvormig omdat volgens Aristoteles het denken uiteindelijk niets meer of minder is dan een afspiegeling ofwel een afbeelding van de extramentale werkelijkheid. Nu zijn volgens Aristoteles taaluitingen niets meer of minder dan uitwendige representaties van onze denkinhouden. Hieruit volgt direct dat volgens Aristoteles de structuur van onze taal eveneens een reflectie is van de zijnsstructuur van de wereld.

In het werk van Aristoteles zijn nog meer relevante passages te vinden die erop wijzen dat hij uitgaat van een hechte structuurovereenkomst tussen ons denken, de taal en de extramentale werkelijkheid. Zo kan gewezen worden op de wijze waarop Aristoteles denkt over wetenschappelijke definities. We hebben al opgemerkt dat volgens Aristoteles definities omschrijvingen zijn die de essenties van de dingen aangeven. Aristoteles zegt in hoofdstuk 10 van *Metafysica VII (Zeta)* over wetenschappelijke definities bijvoorbeeld: 'Since a definition is a formula, and every formula has parts, and as the formula is to the thing, so is the part of the formula to the part of the thing' (1034b20-1034b21). De definitie verhoudt zich tot het ding zoals de delen van de definitie zich verhouden tot de delen van het ding. Elders stelt hij ook dat de eenheid van iedere definitie moet corresponderen met de eenheid van de ousia waarnaar deze definitie verwijst (1016a33-1016b3). De omschrijving die de ousia aanduidt moet een eenheid zijn omdat de ousia zelf een eenheid is. In beide passages gaat Aristoteles dus uit van een strikte parallellie tussen de structuur van onze taal en de zijnsstructuur van de extramentale wereld. Nu is een definitie als omschrijving (*logos*) voor Aristoteles niets meer of minder dan een representatie van een denkinhoud. Taal representeert volgens hem immers onze denkinhouden. Beide passages duiden dus tevens op een parallellie tussen ons denken en de zijnsstructuur van de wereld.

De opvatting dat de structuur van onze taal (en dus van ons denken) isomorf is met de zijnsstructuur van de wereld ligt ook ten grondslag aan Aristoteles' categoriëenleer. De tien categoriale zegswijzen



weerspiegelen immers de verschillende zijnswijzen. Zo stelt Aristoteles: ‘Maar we zeggen dat die dingen op zichzelf zijn die door de categoriale vormen worden aangeduid. We spreken namelijk op evenveel manieren van zijn als de categoriale vormen zijn aanduiden’ (1017a22-1017a24).

We kunnen al met al dan ook concluderen dat bij Aristoteles het denken, de taal en de werkelijkheid dezelfde logische inzichtelijke structuur bezitten<sup>4</sup>. Deze drie structuren zijn onderling gelijkvormig. Precies vanwege zijn uitgangspunt van een strikte parallelie tussen denken en zijn betreft het object van de logica (en dus van de syllogismeleer) volgens hem inderdaad tegelijkertijd zowel ons denken als de algemene zijnsstructuur van de wereld. Zo kan een wetenschappelijk bewijs alléén correct zijn wanneer de hierin gehanteerde redeneerregels zijn gefundeerd op logische principes die ontleend zijn aan de fundamentele zijnsstructuur van de wereld. Aristoteles lijkt dan ook uit te gaan van een hechte eenheid van logica en ontologie. Beide lijken voor Aristoteles onlosmakelijk met elkaar verbonden.

### **Fragment XI**

Zoals hierboven betoogd volgt uit Aristoteles’ opvattingen dat volgens hem de logica ook beschouwd kan worden als een onderdeel van de ontologie ofwel zijnsleer.

### **Fragment XII**

Na Aristoteles zijn er vele denkers geweest die eenzijdig aandacht hebben gehad voor slechts één van beide invalshoeken op logica. Zo meenden de stoïcijnen dat logica niets meer of minder is dan een regelsysteem voor het maken van correcte afleidingen. Ook de scholastici beschouwden logica louter als argumentatieleer. In de moderne tijd ging ook Kant ervan uit dat de logica geen wetenschap was, maar juist een systeem van afleidingsregels die aan iedere wetenschap ten grondslag ligt. Niets voor

---

<sup>4</sup> Merk op dat uit deze opvatting volgt dat de mens in staat moet zijn om de werkelijkheid te doorgronden. De logische structuur van ons denken weerspiegelt immers de logische structuur van de wereld. Aristoteles had dan

niets paste Kant zijn onderscheid tussen analytische en synthetische kennisoordelen niet toe op de logica. De logica kent als regelsysteem volgens Kant immers geen kennisoordelen. Daarnaast zijn er echter ook denkers geweest die alléén aandacht hadden voor de ontologische invalshoek op logica. Zij nemen dus aan dat logica niets meer of minder betreft dan een wetenschappelijke theorie over de meest fundamentele en algemene zijnsstructuren van de wereld. De logica poneert en bewijst volgens hen louter stellingen over de zijnsstructuur van de extramentale werkelijkheid en heeft dus net zoveel (of weinig) te maken met het denken ofwel correct redeneren als bijvoorbeeld de wiskunde of andere wetenschappen. In dit verband kan gewezen worden op een citaat van B. Russell: ‘Logic is concerned with the real world just as zoology, though with its more abstract and general features’.

Deze en andere denkers die slechts één van de twee invalshoeken op logica onderkennen nemen dus afstand van de opvattingen van de grondlegger van de logica. We hebben immers beargumenteerd dat volgens Aristoteles de logica tegelijkertijd kan worden gezien als redeneerleer én als zijnsleer. De logica bezit twee ‘naturen’ die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn en zo een hechte eenheid vormen. Het zou wellicht niet onwenselijk zijn wanneer deze overtuiging van de grondvester van de logica ook in onze tijd weer op voldoende aandacht en zelfs brede instemming zou mogen rekenen.

### **Fragment XIII**

Hieronder zal de vorm (hierna ook wezensvorm genoemd) zoals uitgewerkt in het hylemorfisme van Aristoteles aan een nadere analyse onderworpen worden om zo te komen tot een positieve karakterisering van de aard van deze vorm. Allereerst wordt een drietal bekende aspecten van de Aristotelische conceptie van vorm besproken waarover in de commentaartraditie geen verschil van interpretatie bestaat. Daarna zal ik ingaan op een specifiek aspect van de vorm waarvoor het (gelet op bijvoorbeeld onder moderne commentatoren bestaande interpretatieverschillen) minder duidelijk lijkt

---

ook een groot vertrouwen in het vermogen van de mens om tot betrouwbare kennis over de wereld te komen.

hoe Aristoteles hier precies over dacht. Dit betreft het universele dan wel singuliere karakter van de vorm. Ik zal een opvatting ten aanzien van dit aspect formuleren en verdedigen welke in een bepaald opzicht het midden houdt tussen een zuiver singuliere en een zuiver universele vorm. Daarnaast zal ook de vraag aan de orde komen in hoeverre in het werk van Aristoteles voorafschaduwingen bestaan van deze opvatting dan wel impliciet of expliciet sprake is van soortgelijke overtuigingen.

In zijn natuurwetenschap zoals beschreven in de *Physica* legde Aristoteles zich toe op het bestuderen van het zijnde in beweging ofwel het zijnde in verandering. In hoofdstuk 7 van het eerste boek van de *Physica* maakt Aristoteles ondermeer een onderscheid tussen accidentele en wezenlijke verandering. Accidentele verandering van een concreet ding kan begrepen worden vanuit het onderscheid tussen de accidentele (bijkomstige) en essentiële (wezenlijke) eigenschappen dat Aristoteles reeds in zijn categorieënleer had aangebracht. Ieder concreet gegeven waarneembaar ding bezit immers beide typen eigenschappen. Accidentele verandering vindt nu plaats wanneer een ding één of meerdere van zijn actuele accidentele eigenschappen verliest. Bovendien bezit ieder concreet ding veel accidentele eigenschappen potentieel. Doordat deze accidenten op enig moment actueel worden kan bij een accidentele verandering een concreet gegeven ding ook nieuwe accidentele eigenschappen verkrijgen. De essentiële eigenschappen van een gegeven waarneembaar ding zijn echter constitutief voor haar identiteitsbepaling omdat deze eigenschappen juist bepalen wat het concrete individuele ding wezenlijk is. Daarom kan een gegeven ding haar essentiële eigenschappen niet kwijtraken (of nieuwe verkrijgen) zonder haar identiteit door de tijd heen te verliezen. Precies om deze reden is het categoriale schema niet langer toereikend om ook wezenlijke verandering te duiden omdat hierbij het betrokken ding zelf fundamenteel van karakter verandert zonder haar identiteit in de tijd te verliezen.

Aristoteles ontwikkelde als onderdeel van zijn fysica een specifieke visie op het zijnskarakter van alle onafhankelijk in de natuur bestaande concrete individuele dingen (*ta onta*) welke zoals we nog zullen zien beschouwd kan worden als een aanvulling op zijn categorieënleer en waarmee naast accidentele

verandering ook wezenlijke verandering (zoals ontstaan en vergaan) gedacht kan worden. Hij veronderstelde voor zijn natuurwetenschap namelijk dat er bij iedere wezenlijke verandering een onderliggend substraat moet zijn welke in het desbetreffende veranderingsproces persistent blijft en zo gedurende de wezensverandering de identiteit van het ding in de tijd verzekert. Op deze manier kan naar waarheid worden gesproken van de wezenlijke verandering van hetzelfde ding in plaats van een wonderbaarlijke vervanging van het ene ding door het andere. Het substraat dat tijdens de wezensverandering van het ding blijft wat het is noemde Aristoteles de stof of materie (*hylè*) van het ding. In lemma 4 van boek V (Delta) van zijn latere Metafysica lijkt hij hierna te refereren wanneer hij aangeeft dat bij natuurlijke groei ofwel tijdens het ontstaan van dingen die groeien de eerste of oorspronkelijke materie behouden blijft. Ieder concreet gegeven waarneembaar ding (*to on*) moet in het kader van deze visie nu begrepen worden als zijnde een samenstelling (*sunolon*) van enerzijds genoemde stof ('materiaal') en anderzijds een zogenaamde vorm (*morphè* of *eidos*). Deze gedachte kan overigens ook worden teruggevonden in het genoemde over de natuur (*phusis*) handelende vierde lemma van Delta. 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 ding verwerkelijkt ofwel actualiseert. De vorm gaat anders gezegd over van een potentiële naar een actuele hoedanigheid. Dit gebeurt zelfs noodzakelijk omdat volgens Aristoteles al het mogelijke uiteindelijk ook werkelijk moet worden. De gedachte dat het mogelijke maar nog niet werkelijke niet op enig moment zou overgaan in contingent bestaan is voor de Stagiriten ondenkbaar.

Het onderscheid tussen stof en vorm is in de latere commentaartraditie het hylemorfisme gaan heten. Dit denken in termen van stof en vorm is naast in zijn boek Physica zoals aangegeven ook aanwezig in zijn eerste filosofie ofwel Metafysica. Ik zal nu het hylemorfisme van Aristoteles nader toelichten en daarbij specifiek ingaan op de drie in de introductie genoemde aspecten van de aard van de vorm.

Een concreet waarneembaar ding is louter een geheel doordat de bestanddelen stof en vorm in haar

tot een harmonische eenheid ofwel vereniging komen. Een concreet individueel ding wordt door hem ook wel aangeduid als ‘dit-hier’, ‘dit-iets’ of ‘dit-iets-hier’ (*tode ti*). Stof is dat waaruit het 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. Zij geeft aan het samengestelde ding haar specifieke bepaaldheid en is daarmee constitutief voor het ding. In Aristoteles eerste filosofie ofwel zijn wetenschap van het zijnde als zijnde wordt de vorm ook wel het ‘wat-was-er-te-zijn’, ‘wat-is-het-ding’ of kortweg ‘wat-is-het’ (*to ti esti*) van een concreet individueel ding genoemd. Ieder concreet individueel ding bestaat dus uit een combinatie van stof en vorm. Vorm en stof kennen ieder op zich echter géén zelfstandig onafhankelijk bestaan. Zij zijn steeds met elkaar verbonden in een concreet waarneembaar ding dat als enige zelfstandig en onafhankelijk bestaan toekomt. De stof is bij Aristoteles verder volstrekt passief, onbepaald en vrij van reële eigenschappen. Zo stelt hij wederom in lemma 4 van Delta dat hetgeen waaruit iets van nature is (‘haar eerste of oorspronkelijke materie’) zelf geen structuur heeft en ook geen eigen vermogen om te veranderen. De relatie tussen stof en vorm moet bij Aristoteles dan ook niet begrepen worden als een relatie van ‘hebben’. Wat een vorm ‘heeft’ is het concrete ding en niet de stof. Vorm wordt dus gezegd van een gegeven ding en niet van haar materie. In tegenstelling tot de stof is de vorm bovendien intelligibel ofwel noetisch van aard. In dit opzicht verschillen de vormen van Aristoteles niet van de Ideeën van Plato. Een groot verschil met Plato’s transcendenten Ideeën betreft wel het immanent zijn van de wezensvormen ‘in’ de dingen. De vormen zijn anders gezegd inherent aan de dingen in plaats van daarvan afgescheiden.

Het hylemorfisme van Aristoteles kan nu zoals gezegd beschouwd worden als een nadere uitwerking van zijn in de *Categoriae* beschreven categorieënleer. De eerste substantie (eerste *ousia*) van de categorieënleer betreft namelijk het concreet waarneembare individuele ding (*tode ti*). In zijn latere hylemorfisme wordt dit ding nader geanalyseerd als samenstelling van vorm en stof. De eerste substantie van de categorieënleer krijgt daardoor binnen het hylemorfisme ineens een samengesteld, afgeleid ofwel secundair karakter en wordt daarom nu juist de tweede substantie genoemd. De plaats

van de eerste substantie wordt nu ingenomen door de vorm die aan het samengestelde ding haar wezensbepaling geeft en zo maakt dat het ding is wat het is. In de *Categoriae* werd juist het eidos nog als de tweede substantie aangeduid. In lemma 8 van boek Delta bespreekt Aristoteles overigens de ousia ('dat-wat-is') zowel naar haar wezenskarakter (vorm of eidos) als naar haar substraatkarakter (onderliggende of *hypokeimenon*). Delta lijkt in dit opzicht dan ook een soort 'midden' in te nemen.

Zoals gezegd bestaat er onder interpreten verschil van mening over de vraag of de immanente vormen door Aristoteles zelf gedacht werden als singuliere of juist als universele constitutieve bestanddelen van de concrete individuele dingen. Zo stelt L. M. de Rijk in zijn boek 'De rol van de taal in het empirisme van Aristoteles' dat veel moderne commentatoren van oordeel zijn dat de immanente vormen universeel zijn terwijl hijzelf in zijn boek een strikt singuliere vorm verdedigt (nominalisme).

De termen singulariteit en individualiteit worden vaak door elkaar heen gebruikt. Zo wordt ook in het genoemde boek van L.M. de Rijk geen scherp onderscheid gemaakt tussen de begrippen singulier en individueel. Singulariteit betekent echter niet hetzelfde als individualiteit. Dit betekenisverschil zal nu eerst wat verder worden uitgewerkt voordat daadwerkelijk op de gestelde vraag wordt ingegaan.

Singulariteit moet feitelijk begrepen worden als uniciteit. Een immanente vorm is singulier indien er geen tweede vorm bestaat die ('plaats' of 'locatie' niet in beschouwing genomen) aan haar gelijk is. Een immanente vorm is universeel indien er een veelvoud aan andere immanente vormen bestaat die stuk voor stuk (en wederom zonder 'plaats' in beschouwing te nemen) aan haar gelijk zijn. Singulier betekent dan ook niet hetzelfde als individueel. Iedere vorm is immers op zichzelf genomen individueel ofwel een individuele entiteit. Dit staat geheel los van de vraag of de vormen als singulier of juist als universeel moeten worden beschouwd. Een individuele immanente vorm kan op het eerste gezicht immers zowel singulier als universeel zijn. De kernvraag is juist of iedere individuele vorm singulier dan wel universeel is. Vandaar dat ik in dit artikel niet het individuele maar juist het

singuliere zal positioneren tegenover het universele. Het singuliere noem ik ook wel het bijzondere of particuliere. Het universele moet dus gecontrasteerd worden met het bijzondere, niet met het individuele. De claim dat vormen individueel zijn sluit dus niet uit dat zij universeel zijn. Uit individualiteit volgt anders gezegd niet noodzakelijk singulariteit.

Het onderscheid tussen singulariteit en universaliteit is ook van toepassing op andere entiteiten. Zo kan opgemerkt worden dat de transcendente Ideeën van Plato singulier zijn omdat er geen twee Ideeën in Plato's transcendente rijk bestaan welke identiek ofwel aan elkaar gelijk zijn. Het feit dat volgens de neoplatonisten de ongeschreven leer van Plato stelt dat het Idee van het Goede samenvalt met het Idee van het Ene doet hier niets aan af. Deze uitspraak kan namelijk begrepen worden als het samenvallen van de extensies van de namen 'Idee van het Goede' en 'Idee van het Ene' zodat hier sprake is van het bestaan van slechts één individueel Idee waarnaar blijkbaar op twee verschillende manieren verwezen kan worden. Het is dus niet zo dat hier numeriek twee "Idee-individuen" bestaan die aan elkaar gelijk ofwel identiek zijn. Uit een verschil in intensie, 'Inhalt' ofwel 'Sinn' volgt immers niet noodzakelijkerwijs ook een verschil in extensie, 'Umfang' ofwel 'Bedeutung'.

Zoals gezegd is een vorm universeel indien er een veelvoud aan vormen bestaat die allemaal aan haar identiek zijn. Hoe is dit mogelijk? Hoe kan dan nog gesproken worden van de ene en de andere vorm? Dit is inderdaad mogelijk omdat de vormen bij Aristoteles immanent zijn en derhalve een plaats hebben in de wereld. Bij Aristoteles neemt al dat bestaat immers plaats in zoals L. M. de Rijk in zijn eerder genoemde boek opmerkt. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat dit niet ook voor de onzelfstandig bestaande immanente vormen zou gelden. Het enige onderscheid tussen de ene universele vorm en de andere daarmee identieke universele vorm is dan het feit dat deze vormen zich op een zeker moment in de tijd niet op dezelfde plaats bevinden. Zo kan ook inzichtelijk worden gemaakt dat Plato's Ideeën singulier moeten zijn. Het lijkt namelijk onzinnig om te veronderstellen dat de Ideeën in Plato's transcendente, intelligibele en buiten zowel ruimte als tijd bestaande

werkelijkheid ten opzichte van elkaar ruimtelijk geïmponeerd zouden zijn waardoor naar waarheid van de locatie van een Idee gesproken zou kunnen worden. Dit betekent dat we geen onderscheidend kenmerk bezitten om het ene transcendente Idee te onderscheiden van een ander daarmee volstrekt identiek Idee. Ieder Platoons Idee is dus singulier ofwel uniek. Er bestaan geen twee identieke transcendente Ideeën. Uiteraard duidt ieder Platoons Idee (zoals bijvoorbeeld ‘Schoonheid’, ‘Zes’, ‘Paard’ of ‘Wit’) een algemeenheid aan. Dit is echter in het geheel niet in tegenspraak met het ontologisch singulier zijn van elk afzonderlijk Platoons Idee.

Nu we de noties singulier en universeel meer specifiek hebben omschreven kan nader ingegaan worden op de vraag of volgens Aristoteles de vormen singulier dan wel universeel zijn. In het werk van Aristoteles lijken voor beide standpunten aanwijzingen te bestaan. Zo merkt Aristoteles in hoofdstuk 13 van boek VII (Zèta) van zijn *Metafysica* expliciet op dat substanties niet universeel zijn. Nu is volgens dit boek de wezensvorm de eerste substantie (eerste ousia). Zijn uitspraak lijkt dus een strikt singuliere vorm te impliceren. Aan de andere kant stelt Aristoteles in hoofdstuk 8 van hetzelfde boek dat Socrates en Callias verschillend zijn vanwege hun materie en hetzelfde zijn voor wat betreft hun vorm. Dit wijst eerder op een universele wezensvorm. Verder merkt de Stagirit in hoofdstuk 4 op dat definities steeds de substanties betreffen. In hoofdstuk 11 zegt hij vervolgens dat een definitie het universele aangaat en in hoofdstuk 15 bovendien dat het individuele niet definieerbaar is. Dit lijkt in combinatie met de opmerking in hoofdstuk 4 eveneens te wijzen op een strikt universele vorm.

Hieronder zal ik echter niet trachten om de belangrijkste tekstondersteuning voor beide posities in de werken van Aristoteles in kaart te brengen en vervolgens onderling te vergelijken. In plaats daarvan wil ik laten zien dat geen van beide posities (een zuiver singuliere of zuiver universele vorm) past bij de fundamentele opvattingen van Aristoteles over kennis, wetenschap en werkelijkheid.

Een zuiver universele vorm staat op gespannen voet met de overtuiging van Aristoteles dat het



bijzondere het primaat heeft boven het algemene. De kritiek van Aristoteles op Plato's Ideeënleer komt juist voort uit zijn wending van het algemene naar het bijzondere. De sterke nadruk op het bijzondere ofwel het strikt particuliere van ieder ding rijmt niet goed met het postuleren van een zuivere universele vorm als haar wezensbepalend constitutief element. Een zuiver universele vorm kan immers niet verantwoordelijk zijn voor het bijzondere van een ding. Waarin zou dan het bijzondere van de dingen nog gelegen kunnen zijn? We onderzoeken twee mogelijkheden.

De eerste mogelijkheid betreft de gedachte dat de materie in combinatie met de universele vorm het particuliere van de dingen fundeert. Het bijzondere van het ene ding met een bepaalde universele vorm ten opzichte van ieder ander ding met dezelfde universele vorm is dan gelegen in het feit dat het ene ding bestaat uit een ander stuk materie dan ieder van de andere dingen. Dat de materie een rol zou kunnen spelen in het funderen van het particuliere van de dingen is echter gezien de status van de materie binnen het hylemorfisme van Aristoteles zeer onwaarschijnlijk. De stof is volgens Aristoteles immers passief, onbepaald en kent bovendien geen enkele reële eigenschappen.

De tweede mogelijkheid betreft het uitgangspunt dat het geheel van de accidentele eigenschappen van een ding samen met haar universele vorm het beginsel van particulariteit levert. Het ene ding is dan bijzonder ten opzichte van ieder ander ding met gelijke universele vorm omdat zij als enige beschikt over een bepaalde unieke collectie van accidentele eigenschappen. Volgens Aristoteles zijn accidentele eigenschappen echter bijkomstig zodat ieder ding elk van haar accidentele eigenschappen kan verliezen en nieuwe kan verkrijgen. Het is dus in beginsel voorstelbaar dat het ene ding A op een zeker moment dezelfde accidentele eigenschappen zou kunnen bezitten als een ander ding B met dezelfde universele vorm. In dat geval zou het bijzondere van het ene ding samenvallen met het bijzondere van het andere ding. Deze denkbare mogelijkheid is geheel in tegenspraak met de notie van het bijzondere ofwel het singuliere zelf. Een tegenwerping zou kunnen luiden dat het ene ding niet dezelfde potentiële accidentele eigenschappen hoeft te bezitten als het andere ding zodat niet

noodzakelijk volgt dat in beginsel het ene ding op een zeker moment dezelfde accidenten kan bezitten als het andere ding. Deze tegenwerping is hier echter niet adequaat. Binnen het hylemorfisme kan het namelijk alléén de wezensvorm zijn die het mogelijke bereik van de accidenten van een ding bepaalt. De materie is op zichzelf genomen immers volstrekt onbepaald. Dingen met dezelfde wezensvorm moeten dus eveneens dezelfde potentiële accidenten bezitten. Nu is in het onderhavige geval de vorm van het ding A (wanneer we zoals steeds wederom ‘plaats’ buiten beschouwing laten) identiek aan die van het ding B. Daarom moeten de potentiële accidentele eigenschappen die toekomen aan het ene ding ook toekomen aan het andere ding zodat het juist wel voorstelbaar is dat beide dingen op een zeker moment dezelfde accidenten bezitten. Daarom is ook deze tweede mogelijkheid niet houdbaar.

Nu beide alternatieve mogelijkheden verworpen zijn kan geconcludeerd worden dat de aanname van een zuiver universele wezensvorm inderdaad niet lijkt te rijmen met het primaat van het bijzondere ten opzichte van het algemene in het denken van Aristoteles.

Net als zijn leermeester Plato maakt ook Aristoteles een scherp onderscheid tussen enerzijds wetenschappelijke kennis (*epistèmè*) en anderzijds mening of opinie (*doxa*). In tegenstelling tot mening of opinie wordt wetenschappelijke kennis ondermeer gekenmerkt door zekerheid en zelfs noodzakelijkheid. Precies daarom dient wetenschappelijke kennis altijd betrekking te hebben op het algemene. Zij moet anders gezegd steeds op het universele gericht zijn. Nu is kennis bij Aristoteles het weten van de wezensvormen van de dingen. We doen kennis op doordat we door een proces van abstractie deze wezensvormen in de dingen ontdekken. De wezensvorm wordt geabstraheerd uit het concrete individuele ding doordat wij al het bijkomstige van het concrete ding eenvoudigweg wegdenken. Hieruit volgt dat de wezensvorm niet singulier kan zijn. Een singuliere vorm kan immers nooit de basis leveren voor betrouwbare universele kennis. Waarop zou immers de algemeenheid van deze kennis dan gebaseerd kunnen zijn?

In zijn eerder genoemde boek betoogt de L.M. de Rijk dat we de notie universaliteit bij Aristoteles louter moeten opvatten als logische eigenschap welke uitsluitend in onze geest wordt gerealiseerd doordat wij uit de dingen om ons heen gemeenschappelijke trekken abstraheren die op geen enkele wijze in de dingen zelf bestaan. L.M. de Rijk stelt dan ook dat de eis van universaliteit voor onze kennisverwerving voldoende wordt gewaarborgd door het proces van abstractie van het universele uit de concrete individuele dingen te interpreteren als een puur logisch proces dat het zuivere singuliere karakter van iedere immanente wezensvorm onaangetast laat.

Een dergelijk nominalisme kan echter niet de positie van Aristoteles zijn. Zo blijkt uit hoofdstuk 1 van zijn *De Interpretatione* dat de Stagiriet uitgaat van een strikte parallelie tussen denken en zijn. Bovendien bestaat er volgens hem een conventionele doch isomorfe relatie tussen onze taaltekens en de denkinhouden waarnaar deze tekens verwijzen. Los van het taalaspect geldt anders gezegd dat het ‘gelijke door het gelijke wordt gekend’ ofwel dat de categorieën van het denken isomorf zijn aan die van de werkelijkheid. Er is dus sprake van een natuurlijke correspondentie tussen de structuur van ons denken en de structuur van de uitwendige wereld. Dat zijnsorde en kenorde bij Aristoteles nauw verwant moeten zijn blijkt bijvoorbeeld ook uit zijn uitspraak in *Delta 17* dat ‘wanneer iets grens van kennis is, dan ook van het ding’. Een universele realisatie in het denken moet daarom een universeel correlaat in de dingen zelf hebben. Aristoteles maakte weliswaar een uitzondering voor wat betreft de universele objecten van de wiskunde (waarvoor volgens hem geen universele correlaten in de wereld bestaan) maar de rol van de wiskunde blijft bij Aristoteles beperkt tot de stoffelijke kant van de dingen en kan daarom nooit wezenlijke kennis van de werkelijkheid opleveren (welke immers altijd betrekking moet hebben op de wezensvormen van de dingen).

Een zuiver singuliere vorm levert dus inderdaad een probleem op voor het kennen. Hoe is het immers zonder een universeel correlaat in de werkelijkheid nog mogelijk om in het denken tot algemene begrippen te komen? Hoe kan het universele uit een wereld van volstrekt singuliere vormen

gedestilleerd worden? Juist vanwege de genoemde parallelie tussen denken en zijn kan het denken bij Aristoteles niet reiken tot voorbij hetgeen in de wereld gegeven is. Zo kan bijvoorbeeld niet het begrip ‘eenhoorn’ consistent gedacht worden omdat er in de wereld geen eenhoorns bestaan. Er is hier volgens Aristoteles dan ook sprake van een zogenaamde ‘fabel’ omdat de essentie ofwel de wezensvorm ‘eenhoorn’ helemaal niet bestaat en bovendien ook onmogelijk kan bestaan. Een proces van universele abstractie welke niet herleidbaar is tot het bestaan van een universeel correlaat in de uitwendige werkelijkheid lijkt dan ook iedere grond te verliezen. Er moet een reëel bestaande gemeenschappelijkheid in de concrete gegeven waarneembare dingen aanwezig zijn om het proces van abstractie (en daarmee bijvoorbeeld een correspondentietheorie van waarheid) te rechtvaardigen.

Zonder een ontologische basis voor universaliteit in de dingen zelf lijkt abstractie als verklaring voor kennisverwerving dan ook niet veel minder speculatief en problematisch dan de door Plato gegeven verklaring voor het verwerven van zekere kennis. Plato verklaart kennisverwerving door een beroep op een transcendent rijk van perfecte Ideeën. De Ideeën in dit hogere rijk zouden wij intuïtief met ons zuivere intellect kunnen schouwen. Bovendien zouden wij ons deze Ideeën kunnen herinneren omdat onze ziel voor haar aardse bestaan in deze bovennatuurlijke transcendente wereld aanwezig is geweest (*anamnese*). Juist deze verklaring werd door Aristoteles volledig verworpen omdat hij deze beschouwde als ontoelaatbaar mysterieus en mythologisch. De Stagiriet moet niets hebben van de notie van afzonderlijke Ideeën die gescheiden (*choristá*) van de dingen zouden bestaan en waarin de dingen zouden participeren ofwel deelhebben. Meer algemeen beschouwt Aristoteles de Ideeënleer van Plato als een onnodige verdubbeling en als ‘holle praat en poëtische metaforiek’. Om nu echter zijn eigen verklaring te vrijwaren van dezelfde kritiek lijkt Aristoteles het hypostaseren van het universele in de dingen niet te kunnen uitsluiten. Een louter intra-mentaal bestaan van het universele ofwel een zuiver singuliere immanente wezensvorm lijkt dan ook nauwelijks houdbaar.

Daarnaast beschouwt Aristoteles een wetenschappelijke definitie als een precieze omschrijving van

een bepaalde wezensvorm. In lemma 2, 6, 8 en 9 van boek Delta stelt hij bijvoorbeeld meerdere keren dat een definitie de essentie ofwel de vorm betreft. De genoemde precieze omschrijving (het definiens) moet nu de wezensvorm (het definiendum) op volstrekt eenduidige wijze identificeren. Het valt dan ook niet goed in te zien hoe een zuiver singuliere vorm door een dergelijke definitie gevat zou kunnen worden. Een definitie moet als talig construct immers opgebouwd zijn uit termen die niet anders dan in algemene zin generieke concepten representeren. Zo stelt Aristoteles in Delta 11 dat vanuit het perspectief van het begrip en de omschrijving het algemene eerder is. De gedachte dat een volstrekt singuliere wezensvorm door een definitie in algemene termen karakteriseerbaar zou zijn doet dan ook geen recht aan de authentieke uniciteit van het singuliere zelf. Van een zuiver singuliere wezensvorm kan dus geen wezensdefinitie gegeven worden. Een strikt singuliere vorm is dus ook problematisch omdat bij Aristoteles juist wezensdefinities een zeer essentieel ingrediënt vormen van zijn beoogde bouwwerk van wetenschappelijke (en dus zekere, noodzakelijke en bewijsbare) kennis.

Het singuliere lijkt dan ook volstrekt ontoegankelijk voor het discursieve denken en daarom uiteindelijk geheel onherleidbaar ofwel irreducibel. Zij deelt geen kenmerken met het universele (geen gemeenschappelijk genus) en is zelfs in niets analoog aan het universele. De enige manier om een zuiver singuliere vorm bij Aristoteles te handhaven zou dan ook het opgeven van de mogelijkheid van wetenschappelijke ofwel zekere kennis zijn. Aristoteles gaf echter immer blijk van een sterk optimisme over de mogelijkheid voor de mens om tot wetenschappelijke en dus zekere kennis te komen. Door zijn grote vertrouwen in het menselijke verstand als het natuurlijke vermogen van de mens om kennis te verwerven had hij weinig op met sceptici die verkondigden dat de waarheid voor de mens onbereikbaar is. L. M. de Rijk wijst er in zijn boek op dat de Stagiriet hiermee in een brede Griekse traditie staat volgens welke zeker weten wel mogelijk moest zijn omdat de wereld nu eenmaal zinvol is en bovendien de menselijke geest als hoogste kennisinstantie dezelfde ‘logosmatige’ structuur bezit als de wereld. Een zuiver singuliere vorm lijkt uiteindelijk dus niet houdbaar.