

KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 67 no. 1

Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 9 september 2002.

L.M. DE RIJK


De rol van de taal in het empirisme van
Aristoteles (384-322 v. Chr.)

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 2004

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen
Postbus 19121, 1000 GC Amsterdam **T** 020-551 07 00
F 020-620 49 41 **E** knaw@bureau.knaw.nl, <http://www.knaw.nl>

Voor het bestellen van publicaties:
T 020-551 07 80 **E** edita@bureau.knaw.nl

ISBN 90-6984-410-9

Het papier van deze uitgave voldoet aan  iso-norm 9706 (1994) voor permanent houdbaar papier.

© 2004 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW). Niets uit deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, via internet of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

INHOUD

TER INLEIDING 7

Empirisme vs. rationalisme 10

De relatie 'Taal-Werkelijkheid'. Betekenis als probleem 13

DE WIJSGERIGE CONTROVERSE TUSSEN PLATO EN ARISTOTELES 15

Het zoeken naar de grondslag van het zekere weten 15

Sokrates en Plato 16

Aristoteles' afwijzing van ieder transcendent referentiepunt. Zijn kernprobleem 20

Aristoteles' leer omtrent ons spreken over 'dat-wat-is' 22

ARISTOTELES' LEER OMTRENT TAALUITINGEN 24

Naamgeving en conceptualisering. De categorieënleer 24

De anatomie van de beweerezin 28

Alleen natuurdingen hebben een eidos 29

Nogmaals de ware aard van de aristotelische categorieënleer 32

DE ARISTOTELISCHE WETENSCHAPSLEER 34

Het Griekse wetenschapsbegrip 34

De wetenschapsleer van het *Organon* 35

De componenten van de apodeixis en hun formele relaties 36

De rol van de inductie bij Aristoteles 38

De eigen aard van de aristotelische inductie 39

Het zogeheten 'universele punt' 41

Het concreetum als het eigenlijke wetenschapsobject. De status van mathematicalia 44

De status van het universele en de aard van algemeen-geldigheid 49

Focaliseren en categoriseren. Het nut van de *qua*-operator 51

De rol van de wetenschapsleer in Aristoteles' eigen onderzoek 53

HET EMPIRISME VAN ARISTOTELES 58

De rol van de ervaring in het denken van Aristoteles 58

Een pikante testcase: Aristoteles over de slavernij. De positie van de vrouw 59

Aarzelt Aristoteles tussen empirisme en rationalisme? 64

Aristoteles' variabele methodiek 65

Kwalijke effecten van de qua-procedure 68

De *qua*-procedure als linguïstisch fenomeen 71

HET VERSCHIL TUSSEN PLATO EN ARISTOTELES IN LINGUÏSTISCH PERSPECTIEF 74

Waarop slaan de woorden 'zijn' en 'zijnd(e)'? 75

Eidos en ousia vallen samen. Ambivalentie vs. ambiguïteit 78

Het *common sense* begrip 'substantie' 81

Semantische ambivalentie en semantische identiteit 85

ARISTOTELES' UITBUITEN VAN HET INSTRUMENT 'TAAL' 89

Vier semantische vuistregels 89

De status van het eidos: het eidos **is** het individu 91

Focalisatie. Ambivalentie. Metonymie 93

Focalisatie en metonymie in het moderne taalgebruik 97

Aristoteles' positie tegenover Plato in linguïstisch perspectief 100

Het filosofisch debat ter zake in de 5e-4e eeuw vóór Chr. 101

De verfijning van het taalgebruik. Metafoor en metonymie 103

Het beslissende verschil tussen metafoor en metonymie 107

EPILOOG 110

NAAM- EN ZAAKREGISTER 119

TER INLEIDING*

Ergens in de voorbije 200000 jaar, zo hebben Duitse en Britse onderzoekers ontdekt,¹ hebben zich in een bepaald gen (*FOXP2*-gen) dat, naar men aanneemt, een beslissende rol speelt in de ontwikkeling van het menselijk vermogen zich van taal te bedienen, mutaties voorgedaan die tot een belangrijke doorbraak hebben geleid in de evolutie van ons taalvermogen. Volgens deze onderzoekers zijn de verschillen tussen het vermogen van de mens (de *homo sapiens*) en dat van bepaalde apen om dingen aan te wijzen door middel van tekens genetisch gering,² maar deze verschillen blijken wel beslissend te zijn voor de ontwikkeling van ons taalvermogen. Ook chimpansees en gorilla's zijn in staat met gebaren, en zelfs met klanken naar iets te verwijzen. Maar alleen bij de mens heeft zich het vermogen ontwikkeld met verbale signalen (gearticuleerde klanken) dergelijke verwijzingen te effectueren. Een steeds verdergaande variatie van deze tekens stelde de mens in staat om zijn 'be-tekenen' van dingen in zijn omgeving voortdurend te verfijnen, en de taal zelfs te gebruiken om zaken buiten de directe gezichtskring aan de orde te stellen. Aldus deze onderzoekers. In beginsel gaat het hier vooral om het menselijk vermogen tot conceptualiseren, en nuances aan te brengen in onze verwijzingen, zodat we ons er niet mee tevreden behoeven te stellen, dingen met een puur deiktisch 'ditte' of 'datte' onder de aandacht te brengen.

Het zal duidelijk zijn dat voor de wijsbegeerte, gegeven haar pretentie

* Ik dank collega Jaap Mansfeld voor enige suggesties en kritische opmerkingen.

¹ Wolfgang Enard et al., 'Molecular Evolution of *FOXP2*, a Gene Involved in Speech and Language' in *Nature* 418 (August 2002), 869-872. De bijdragen zijn van medewerkers van het *Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology* te Leipzig, en van het *Wellcome Trust Centre for Human Genetics* van de Universiteit van Oxford.

² Het *FOXP2*-eiwit, dat bij o.a. de gorilla uit 715 aminozuren is opgebouwd, vertoont bij de mens slechts een verschil van twee aminozuren.

wezenlijke zaken op een fundamentele wijze aan de orde te stellen, een genuanceerd en op haar niet geringe pretenties toegesneden taalgebruik van vitaal belang is. Zij schrikt er immers niet voor terug uitspraken over allerlei zaken te doen, indien nodig zelfs tegen de (vermeende) evidentie van de zintuiglijke waarneming in. Al sinds de Oudheid zit de wijsbegeerte echter met een pijnlijk dilemma, juist ten gevolge van haar pretentie, over vergankelijke dingen algemeen-geldige uitspraken te doen. Als zij algemene – en volgens de Griekse opvatting (waarover zo dadelijk) *dus* onveranderlijke, noodzakelijke – waarheden verkondigt, welke garantie is er dan dat deze gelden voor de concrete, steeds veranderende werkelijkheid; en, omgekeerd, als ze de veranderlijkheid, en dus onberekenbaarheid, der dingen in het oog houdt, wat blijft er dan over van de nagestreefde algemeen-geldigheid? Antwoorden met behulp van de deinende tweetakt ‘van de ene kant-van de andere kant’ brengen hier weinig soelaas. De onmisbare nuancering moet hier komen van een subtiel en in beginsel niet-zwabberend taalgebruik, dat probeert duidelijk te maken dat het zijn van de concreta en van hun onderlinge relaties alleen te begrijpen valt door in hun verscheidenheid algemene trekken, en in hun vergankelijkheid en veranderlijkheid een element van vastigheid bloot te leggen.³ Voor één van de wijsgerige disciplines, de metafysica moet dit wel bij uitstek gelden, aangezien zij, als leer van het ware zijn, niets minder pretendeert dan tot het wezen der dingen door te dringen.

Het is steeds het stoffelijke, concreet-individuele dat de denker hoofdbrekens kost. Toen in de zesde eeuw vóór het begin van onze jaartelling de Grieken probeerden mythologisch-religieuze opvattingen over de natuur te vervangen door rationele verklaringen, baseerden zij zich op de optimistische overtuiging dat de zichtbare wereld in laatste instantie een inzichtelijke (intelligibele, d.w.z. voor het intellect toegankelijke) ordening is. Volgens hen kunnen de wezensoorzaken van alles wat zich in de natuur voordoet, worden gevonden binnen de natuurlijke orde, en is de menselijke geest de hoogste kennisinstantie, de hoogste en veiligste wel te verstaan, omdat hij van eenzelfde ‘logos-matige’ structuur is als het kenobject, de wereld. De religieuze mythen hadden weliswaar verklaringen geboden, maar de daarin acterende goden gingen naar eigen goeddunken, en dus

³ Dit was ook de algemene strategie van kennisverwerving bij de Grieken, voor wie de *philosophia* de hoogste vorm van ‘zeker weten’ (*epistêmê*) was. Onze ‘wetenschappen’ hebben zich, zoals men weet, geleidelijk aan uit de wijsbegeerte geëmancipeerd, niet in het minst omdat zij – en helaas niet slechts in zoverre zij – het contact met de veelkleurige concrete feitelijkheid niet wist te bewaren.

in feite arbitrair, te werk. De *logos* daarentegen is berekenbaar en na te rekenen. Maar hoe vertrouwenwekkend dit theoretisch stramien ook was, het kon niet verhinderen dat de grondvraag bleef: Hoe krijgt men het springerige individuele zijn in de door de *logos* beheerste greep, omdat de *logos* krachtens zijn wezen juist op het universele is gericht?

Vanaf het ontstaan van de westerse wijsbegeerte en wetenschap heeft het concreet-individueel zijnde zich gedragen als tegelijk uitdrager en struikelblok van het denken.⁴ Zelfs voor iemand als Plato geldt dat zijn metafysische leer van de onvergankelijke, universele Vormen of Ideeën uiteindelijk is gericht op het rationeel verklaren, en het dienovereenkomstig verantwoordelijk inrichten, van deze concrete en, zeker in zijn ogen, vergankelijke schijnwereld. Plato's Ideeënleer beoogde immers het ondermaanse ontologisch te funderen en ons leven van *hier en nu* te normeren. Het is omwille van het *hier* dat we volgens hem geen andere keuze hebben dan ons te richten op het Hogere als de enig betrouwbare verklaaringsgrond. De betrokkenheid van de Ideeënleer op het reilen en zeilen, en de mogelijke verheffing, van onze schijnwereld wordt heel duidelijk voor wie Plato's *Politeia* leest. Dit werk, waarin de auteur zijn op de dagelijkse praktijk gerichte staats- en opvoedingsleer behandelt, bevat, en dat uitgerekend als een integraal onderdeel, een van zijn meest heldere theoretische uiteenzettingen van de Ideeënleer. Ook was het als de wijsgeer van de Transcendente Waarden, meer in het bijzonder van de onvergankelijke Idee van Rechtvaardigheid, dat Plato zich waagde aan een wel zeer concreet (en uiterst riskant gebleken) politiek experiment op Sicilië. Het is onmiskenbaar: ook de belangstelling van deze denker van het Universele stond in laatste instantie op het concreet-individuele gericht.

Zoals we bij herhaling zullen zien, worstelt ook Aristoteles met het probleem 'universaliteit vs. individualiteit'. In zijn metafysica staat hij, met zijn radicale keuze voor het concreet-individuele als in beginsel onze enige kenbron, diametraal tegenover zijn leermeester Plato, maar hij kan, desondanks, het probleem niet terzijde schuiven door rechttoe rechtaan de factor universaliteit te schrappen. Het Griekse wetenschaps- en kennisideaal verplicht ook hem alleen dan van authentiek kennen te spreken, indien de kennis van wat dan ook gericht staat op het universele wezen van het betrokken object. Wetenschap (*epistêmê*) is volgens de Grieken, met inbegrip van Aristoteles, per definitie de kennis van datgene wat is

⁴ Elders heb ik getracht de spanningsverhouding 'individualiteit vs. universaliteit' wat meer uit te diepen, vooral met het oog op 13e-eeuwse ontwikkelingen: L.M. de Rijk, *Het ongere individuu, uitdager en spelbreker van het denken*. Diësprede Leiden 8 februari 1983.

zoals het is, en niet anders kan zijn dan het in feite is. Het universele aspect der dingen is dus, ook in de ogen van Aristoteles, van beslissende betekenis zodra het om werkelijke kennis gaat. Maar het gaat volgens Aristoteles alleen dan om een waarlijk kennen van de concrete dingen, wanneer men hun wezen niet in een afgescheiden universeel domein zoekt, dat zou uitgaan boven de concrete realiteit die men wil doorgronden, maar *in* de dingen zelf.

In deze voordracht zal ik proberen duidelijk te maken dat Aristoteles zich van het dilemma ‘universaliteit vs. individualiteit’ ontdoet door op basis van zijn eigen logisch-semantisch model en door het uitbuiten van alle mogelijkheden die het rijkgeschakeerde taalinstrument biedt, het voor de wijsgerige (inclusief de ‘wetenschappelijke’)⁵ kennis onmisbare fundament te vinden *binnen* de veranderlijke wereld van de concreet-individuele dingen. Het lijkt me goed ervoor te waarschuwen dat, wanneer een interpreet zich zo dicht mogelijk bij Aristoteles’ aanpak wenst aan te sluiten, eenzelfde strategie van omtrekkende bewegingen rond de weerbarstige problematiek ontstaat, waardoor ze steeds weer van een andere kant wordt belicht, zij het soms op straffe van opdringerige herhalingen. Ons betoog zal hier en daar worden onderbroken door een meer systematische uiteenzetting van enkele sleutelbegrippen.

Voordat we aan het eigenlijke thema toekomen, is het nodig iets te zeggen over de rol van de taal bij denkers als Aristoteles, met name over de relatie ‘Taal-Werkelijkheid’. Maar om te voorkomen dat onze beschouwingen in een cultuurhistorisch luchtledig blijven hangen, is het dienstig ons eerst bezig te houden met de meest fundamentele kwestie in iedere wetenschapstheorie, te weten: Welke rol moet de empirie in ons kennen spelen?

Empirisme vs. rationalisme

In een rudimentaire vorm deed, zoals zojuist al is gebleken, de controversale ‘empirisme vs. rationalisme’ zich op een bepaalde manier al voor bij Plato en Aristoteles. Heeft Plato gelijk met zijn argwaan jegens alle ‘aardse’ (‘diesseitige’) ervaringskennis, of zit Aristoteles op het juiste spoor

⁵ Het is wellicht goed erop te wijzen dat bij de oude Grieken ‘wijsbegeerte’ en ‘wetenschap’ eenzelfde betekenisveld hebben. Filosofie (*philosophia*) was per definitie waarlijk weten (*epistêmê*), en omgekeerd! Dit laatste kan men historisch adstrueren door het feit dat onze diverse ‘wetenschappen’ zich in de loop van de tijd uit de wijsbegeerte hebben geëmancipeerd. Tot voor kort heette aan de oude Duitse universiteiten de natuurkundige faculteit ‘Philosophische Fakultät’. Nog in de 17e eeuw noemde men de studie der medicijnen ‘philosophia medicinalis’.

door precies een op transcendentie gebaseerde universaliteit te wantrouwen? Deze vraag laat zich niet beantwoorden voordat men het betekenisveld van beide termen nader heeft verkend.

In de wijsgerige kentheorie verwijst de term ‘empirisme’ naar een zekere wijsgerige houding die voor het eerst expliciet wordt aangetroffen bij denkers als John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1776), die in hun strijd tegen de in hun ogen oncontroleerbare, en dus gratuite, rationele speculaties over het proces van kennisverwerving opteeden voor de ervaring als de ultieme kenbron. Dit betekent allerminst dat empiristen menen alle kennen te kunnen reduceren tot de ervaring, alsof er van enige rationele, niet tot de ervaring te herleiden ingreep geen sprake kan zijn. De impact van rationele begripsvorming en van de verwoording ervan in de taal kan ook volgens de meest verwoede empirist niet worden ontkend.

In zijn Leidse intrede (1964) heeft (onze overleden collega) Gabriël Nuchelmans erop gewezen dat zelfs Hume, die bij uitstek als verdediger van het empirisme geldt, zich er terdege van bewust was dat wij onze ervaringen ‘organiseren’ op een wijze die niet dwingend volgt uit de ervaringen zelf. Onontkoombaar is de erkenning dat er in de kennisverwerving ook zoiets als een constructieve verbeeldingskracht werkzaam is waarmee de mens zijn omgeving naar eigen behoeften en volgens eigen doeleinden gestalte geeft.⁶

De populaire opvatting dat het wijsgerig empirisme de kentheorie zou zijn die stelt dat alle kennis voortkomt uit, èn uitsluitend gebaseerd is op, ervaring, is ook als instrument voor de geschiedschrijving dubieus vanwege de suggestie dat er van een restloze reductie van alle weten tot ervaren sprake zou zijn. De inbreng van de menselijke geest in de ervaringsverschijnselen is altijd, ook in de Oudheid (en de Middeleeuwen) onderkend. Niet alleen is de geest werkzaam als organisator van die verschijnselen, om zo uit te stijgen boven wat Francis Bacon (1561-1626) het mierengedrag noemde (*Novum Organon* I, aforisme 95) dat neerkomt op het uitsluitend verzamelen en gebruiken van de ervaringsgegevens. Minstens zo belangrijk is de activiteit van de geest die bestaat in een voortdurend verfijnen van de constructen waarmee we niet alleen de ervaringsgegevens te lijf gaan, maar ook door een verdergaande logische analyse van onze denk-middelen het denken zelf onder de loep nemen, om aldus ons inzicht in,

⁶ Gabriël Nuchelmans, *Empirisme*. Rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van gewoon hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 4 december 1964. Leiden. E.J. Brill 1964, blzz. 21-23.

en het uitbuiten van, de wereld der verschijnselen beter te realiseren.

Wanneer men de zojuist geschetste kentheoretische houding van het empirisme – in al zijn nogal uiteenlopende vormen – tegenover ‘rationalisme’ afzet, impliceert dit dat ‘rationalisme’ dan moet staan voor de stroming die ervan uitgaat dat de mens een aantal aan iedere ervaring voorafgaande, aangeboren ideeën heeft, die uiteraard het bovenbedoelde creatief constructivisme grotendeels blokkeren.

De hachelijkheid van het anachronistisch plaatsen van antieke denkers als Plato en Aristoteles in het raamwerk van de zojuist geschilderde tegenstelling ‘empirisme vs. rationalisme’ wordt aanzienlijk gereduceerd doordat, enerzijds, de vaagheid van de term ‘empirisme’ aan de betrokken stroming een grote mate van gastvrijheid verleent, en, anderzijds, zijn tegenhanger ‘rationalisme’ al meteen wordt verengd tot het huldigen van aangeboren ideeën.

Aristoteles – dat zullen we nog vaak genoeg zien – verwerpt het bestaan van aangeboren ideeën uitdrukkelijk. Sterker nog, de wijsgerige controverse met zijn leermeester Plato komt in laatste instantie neer op de afwijzing van transcendente, aan iedere aardse ervaring onttrokken Ideeën of Vormen, die onze ziel volgens Plato in haar vóórbestaan heeft mogen aanschouwen en in haar aardse bestaan als potentiële kenbronnen ter beschikking heeft, zodra het erom gaat de ervaringsgegevens als een schijnwereld te ontmaskeren. Aristoteles geeft daarentegen aan de ervaring (*empeiria*) een eigen plaats als onontbeerlijke fase in het proces van kennisverwerving, met name in zijn wetenschapsleer in de *Analitika Posteriora*.⁷ Maar, zoals we nog zullen zien, is bij hem het rationele, speculatieve element evenzeer werkzaam in de kennisverwerving en in de verantwoording van het kenproces, hetgeen bijzonder duidelijk aan de dag treedt in de rol van de inductie. In de *Epiloog* zullen we bezien of, en zo ja in hoeverre, bij Aristoteles in de praktijk van de kennisverwerving een element valt te bespeuren van wat we zojuist als ‘creatief constructivisme’ hebben bestempeld. Onmiskienbaar zal in ieder geval de rol van de natuurlijke taal als rationeel construct te voorschijn komen, en als het middel bij uitstek om de wereld van de verschijnselen zoals die zich aan ons voordoet, te organiseren en zo inzichtelijk te maken.

⁷ *Anal. Post.* II, cap. 19. Zie mijn uitvoerige Aristoteles-studie *Aristotle. Semantics and Ontology*. Vol. I: *General Introduction. The Works on Logic*; vol. II: *The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*. *Philosophia antiqua*. A Series of Studies on Ancient Philosophy (J. Mansfeld, D.T. Runia, J.C.M. van Winden eds.), vols. XC1/II. Brill Leiden 2002 (in het vervolg geciteerd als *Aristotle*, I en II): I, 726-745.

De relatie 'Taal-Werkelijkheid'. Betekenis als probleem

Toen we in het voorgaande vaststelden dat een genuanceerd gebruik van het taalinstrument alleen al nodig is om wijsgerige subtiliteiten over het voetlicht te brengen, bleek al dat het fenomeen 'betekenis' alle aandacht verdient. Betekenis als wijsgerig probleem komt, kort gezegd, hierop neer: Waarop slaan de door ons gebruikte taaluitingen? Een bondig deiktisch 'dáárop!' brengt onvoldoende informatie. Om ons vertrouwd te maken met het filosofische thema 'betekenis als probleem' is het nuttig er kennis van te nemen hoe in de moderne taal filosofie tegen dit probleem wordt aangekeken. Maar we hoeven niet bang te zijn dat we door het probleem op die manier aan te pakken moderne opvattingen parachuteren in het denken van iemand als Aristoteles, alsof die zich van geen enkel probleem terzake bewust zou zijn geweest. Integendeel, aan Aristoteles danken we de eerste, weliswaar summiere, signalering van het betekenisprobleem.⁸

Aristoteles onderscheidt drie elementen in wat wij nu het 'semantisch diagram' noemen: Taal-Denken-Werkelijkheid.⁹ Hij is van oordeel dat gesproken of geschreven taaluitingen (die uiteraard bij de diverse taalgebruikers sterk kunnen verschillen) primair denkinhouden aanduiden, die volgens hem aan alle mensen gemeenschappelijk zijn en de taak vervullen buitentalige dingen present te stellen; en deze buitentalige dingen, zegt hij, zijn zeker voor iedereen dezelfde. (*De int.* 1, 16a3-8; *Aristotle* 1, 192-3). Door in deze beginselverklaring de onderlinge relaties tussen Taal, Denken en Werkelijkheid op de genoemde wijze vast te leggen geeft Aristoteles *eo ipso* zijn wijsgerige positie weer. Taal is primair de vertolker van denkinhouden, en taaluitingen verwijzen *via het mentale domein* naar de extramentale objecten, die als zodanig onafhankelijk van ons denken bestaan. En, dankzij de natuurlijke relatie tussen het voor iedereen het-

⁸ Men treft zijn semantische beginselverklaring aan in de eerste drie hoofdstukken van zijn boekje (*Perihermeneias* geheten, of *De interpretatione*) dat gaat over de aard en de verschillende typen van de 'beweerzin', inclusief hun onderlinge logische relaties. Ik neem de vrijheid, hiervoor (evenals voor andere, aanverwante onderwerpen) te verwijzen naar het al eerdergenoemde werk, *Aristotle* I en II. – Het is wellicht nuttig erop te wijzen dat Aristoteles niet een afzonderlijk traktaat over semantiek heeft geschreven (deze discipline is nauwelijks een eeuw oud), maar dit ontbreken van een *semantica docens* belet ons niet zijn semantisch gedachtegoed, behalve uit de genoemde hoofdstukjes, als een *semantica utens* af te leiden uit zijn, vaak zeer expliciet, semantisch gedrag elders; *Aristotle* 1, Preface xvii; 60, n. 82.

⁹ Met 'Werkelijkheid' wordt in het semantisch diagram, in beginsel, het geheel van buitentalige, extramentale entiteiten aangeduid.

zelfde mentale domein en de eveneens voor ieder gelijke buitenwereld, is de signaalfunctie van taal in beginsel efficiënt. Het ‘betekenen’ oftewel ‘present stellen’ van het mentale domein impliceert immers het betekenen van de werkelijkheid.

Twee zaken moeten nu wel opvallen. Om te beginnen het optimistische (en dus filosofisch wat naïeve, vinden wij, modernen) karakter van Aristoteles’ ideeën omtrent *de taal*¹⁰ als vertolker van denkinhouden die bij iedere gebruiker en hoorder intentioneel dezelfde zouden zijn, en dus logisch en ontologisch voorafgaan aan *de taal*.¹¹ Van een vergelijkbaar optimisme getuigt bovendien zijn ontologische en kentheoretische instelling, die trouwens kenmerkend is voor het gros van de Griekse (en middeleeuwse) denkers, t.w. hun ‘Realisme’. Aanhangers van het wijsgerig realisme gaan ervan uit dat (a) de Werkelijkheid bestaat, geheel en al onafhankelijk van de menselijke geest, en (b) de menselijke geest, in beginsel, voldoende is toegerust de Werkelijkheid, zoals ze onafhankelijk van het denken bestaat, te kennen. We spreken in dit verband van de antieke these van de ‘paralellie tussen denken en zijn’. Volgens dit paralellisme-postulaat hebben denken en zijn eenzelfde ‘logische’ (in de zin van ‘logos-matige’), inzichtelijke structuur.¹²

U zult zeggen, als Aristoteles in het kielzog van voorafgaande Griekse denkers het semantisch diagram op die wijze opvat, en als het ware kortsluit, kan men dan bij hem nog hoogdravend blijven spreken van ‘betekenis als probleem’? Inderdaad is het niet teveel gezegd dat ook bij hem en andere ‘realisten’ sprake is, of althans moet zijn, van ‘betekenis als wijsgerig probleem’, al was het alleen maar omdat zij uiteenlopende denkbeelden hebben over wat zich aan ons voordoet als ‘de (ware) werkelijkheid’. Deze wijsgerige verschillen vinden immers hun pendant in de respectieve opvattingen over hoe de taal in staat blijkt het ware zijn te ‘betekenen’ en aldus ons denken over het ware zijn adequaat te verwoorden. We kunnen

¹⁰ Aristoteles moet wel gedacht hebben aan zijn moedertaal, het Grieks, niet die van ‘barbaren’; het Griekse *barbaros* betekent ‘ruw’, ‘onbeschaafd’.

¹¹ Deze opvatting wordt in het bijzonder afgewezen door het linguïstisch relativisme. Al bij iemand als Wilhelm von Humboldt (1767-1835) vindt men de basisidee van het linguïstisch relativisme, dat nl. ons wereldbeeld afhankelijk is van de taal die we spreken, en dat derhalve wereldbeelden wezenlijk onvergelijkbaar kunnen zijn. In de moderne cognitieve anthropologie speelt deze idee een significante rol.

¹² Par. ‘De status van het universele etc.’ (blz. 49) en *Aristotle* II, 43. Aan de rijkgevarieerde vormen van de latere zogeheten *Bewußtseinsphilosophie* ligt de idee ten grondslag dat het denken zelf constitutief is voor onze kennis omtrent het kenobject, en dat wat we ‘werkelijkheid’ noemen een functie is van het denken.

de hier bedoelde vraagstelling enigszins handen en voeten geven door ons de wijsgerige controverse tussen Plato en Aristoteles voor ogen te stellen. Men zal zien dat daarin niet alleen het probleem aangaande de rol van de empirie een beslissende rol speelt, maar ook dat een evaluatie van Aristoteles' stellingname slechts gebaseerd kan worden door te letten op zijn semantische uitgangspunten.¹³

DE WIJSGERIGE CONTROVERSE TUSSEN PLATO EN ARISTOTELES

Hoezeer Aristoteles ook in veel opzichten als leerling van Plato en, wellicht meer nog, als een denker die evenals zijn leermeester stevig verankerd staat in de traditie van het Griekse denken, met Plato op één lijn staat, zijn afstandnemen van zijn leermeester is onmiskenbaar, alleen al uit wat hijzelf daarover in menig geschrift laat weten.¹⁴ De beslissende factor in hun verhouding was Aristoteles' verwerping van Plato's transcendenten Ideeënwereld en zijn door dik en dun volgehouden verdediging van de these dat alle zijn concreet-individueel is. Maar de betrouwbare kennis van dit concreet-individuele zijn moet wel zien uit te komen boven het contingente karakter van het concreet-individuele. Daarom laat zich de wijsgerige controverse tussen Aristoteles en zijn leermeester, zonder ook maar iets van zijn scherpte in te boeten, reduceren tot een strijd over de verantwoording van het fenomeen 'universaliteit', dat volgens alle Griekse denkers de onmisbare grondslag van het zekere weten is.

Het zoeken van de grondslag van het zekere weten (epistêmê)

Zoals al eerder is aangeduid, hebben de Grieken zich beijverd het onbetrouwbare mythologische denken te laten plaatsmaken voor door de ratio ontworpen en verdedigbare inzichten, met de bedoeling de mens in zijn confrontatie met al wat zich als 'zijnd(e)' aan hem voordoet (de wereld en

¹³ De impact van Aristoteles' semantiek op alle aspecten van zijn ontologie vindt men in den brede behandeld in *Aristotle*, I en II. – Wanneer terzake van antieke of middeleeuwse auteurs gesproken wordt van hun 'semantiek', is er uiteraard geen sprake van enig uitgewerkt systeem van formele semantiek, zoals we die kennen sinds het midden van de vorige eeuw, maar eerder van een geheel van min of meer samenhangende semantische opvattingen.

¹⁴ In de Oudheid was men met beide kanten van deze medaille vertrouwd, hetgeen in het bijzonder naar voren komt in de literaire topos die bestond in het door veel auteurs uitgesproken voornemen in hun eigen werk de verzoening van beide grote denkers tot stand te brengen. Niet dat daar ooit iets van kwam.

de mens zelf in het middelpunt) vastigheid te verschaffen. Het is immers van existentieel belang dat je ergens een touw aan kunt vastknopen. Dergelijke vaste referentiepunten moeten volgens de Grieken het ultieme voorwerp van iedere kennisverwerving zijn; het achterhalen ervan brengt ware, onwrikbaar zekere kennis (*epistêmê*).

Sokrates en Plato

Sokrates (469-399) was heel zijn loopbaan lang als opvoeder van de Atheense jeugd in een geharnaste strijd gewikkeld met de Sofisten, die betoogden dat vaste referentiepunten voor ons denken een illusie zijn, en dat de mens zelf de (in beginsel wisselende) maatstaf is van ons weten, en dus ook van datgene wat wij als het zijn der dingen ervaren. Het waren vooral hun opvattingen terzake van het menselijk handelen (denk vooral aan het fameuze ‘recht van de sterkste’) en het relativiseren van ethische waarden (als Recht en Plicht, en meer algemeen Goed en Kwaad) die Sokrates een doorn in het oog waren. Met kracht hield hij de jeugd voor dat, als er geen vaste ethische waarden zouden bestaan, het persoonlijk zowel als het maatschappelijk leven niet anders dan in een chaos zou belanden. Om deze in zijn ogen absurditeit te vermijden, poneert hij dat in ieder zijnde een vast element zit dat dit zijnde maakt tot wat het is, en dat de aanwezigheid van dit element – en daarop komt het aan – niet een product is van ons denken. Dit element is de wezensvorm (*eidōs*) die het betreffende ding als het ware stempelt tot wat het is, wat te vergelijken is met de werking van de uitwendige vormen van een ding, die het op vergelijkbare wijze een bepaald (aan)zijn geven.¹⁵

De wijsgerige positie van Sokrates komt, kort gezegd, hierop neer:

- Alles wat is, **is** (d.w.z. heeft zijn en aanzijn) dankzij zijn immanente wezenselementen (vormen of *eidê*); bv. een harde, grijze steen dankt zijn zijn en aanzijn aan de immanente wezenselementen of vormen ‘steenheid’, ‘hardheid’, ‘grijsheid’; een rechtvaardig, geletterd mens aan de immanente vormen ‘mensheid’, ‘rechtvaardigheid’, ‘geletterdheid’. Dit kunnen we het ontologische aspect van Sokrates’ filosofie noemen.

¹⁵ Het blijft merkwaardig dat de Sokrates die optreedt in de vroeg-platonische dialoog *Euthyphro*, zelfs van een kwalijke eigenschap als ‘gebrek aan piëteit’ (*asebeia*) aanneemt dat ze fungeert als een onmisbaar *eidōs*. Bij Plato (en later zeer uitdrukkelijk bij Augustinus, voor wie de zonde een *non-ens* is) wordt het slechte gestempeld door het ontbreken van het goede.

- Als je echte betrouwbare kennis van een zijnde wilt verwerven, dien je, in plaats van je te verkijken op zintuiglijke indrukken, je in te spannen zijn immanente wezenselementen in het vizier te krijgen. Een sobere levenswijze, die zich weet af te wenden van de door het zintuiglijke aspect beheerste schijnwereld, helpt ons tot wezenskennis te komen. Heb je eenmaal kennis van die wezenselementen, dan ontstaat betrouwbare kennis van het betreffende object. Hier raken we het kentheoretisch of epistemologisch aspect.
- Als je goed en verantwoordelijk wilt handelen, dien je te werk te gaan op basis van de wezenskennis die je van de in het geding zijnde personen en zaken hebt verworven. Deze stelling ligt aan de basis van Sokrates' ethiek, die, zoals men ziet, geheel en al afhankelijk is van de soliditeit van zijn ontologie en epistemologie.

Sokrates' zijnsleer, en in het kielzog ervan zijn epistemologie en ethica, staan al onmiddellijk aan een interne spanning bloot: Hoe kan een op zichzelf genomen vaste en onvergankelijke waarde de wezensvorm zijn van een concreet zijnde, dat juist per definitie contingent en vergankelijk is? Zijn leerling Plato ziet zich daarom genoodzaakt een belangrijke wending aan de sokratische eidos-leer te geven.

Plato (427-347) is een even fel bestrijder van de Sofisten als zijn leermeester. Maar hij ziet terdege in dat, wanneer je met Sokrates het eidos alleen maar als *immanent in* de dingen poneert, je inderdaad met een interne spanning tussen *eidos* en contingentie, die de houdbaarheid van het sokratische zijnsmodel bedreigt, van doen krijgt, en dus, als het erop aankomt, tamelijk weerloos staat tegenover de relativiteitspretenties van de Sofisten. Plato is er dus op uit, de interne spanningsverhouding 'eidos-contingentie' onschadelijk te maken. Het element 'contingentie' dient, zo vindt hij, op radicale wijze te worden geëlimineerd als *het* storend element, en wel door aan te nemen dat, ofschoon het immanente *eidos* zelf wel contingent is, het deel heeft aan een transcendent, aan iedere vorm van contingentie en vergankelijkheid onttrokken *eidos*. Zo gezien, zijn het de *Eidê* (Vormen of Ideeën) die, *qua* inwoners van een boven de wereld van onze ondermaanse concreta uitstijgend Domein, als de eigenlijke zijnsgrond van de vergankelijke concreta functioneren, terwijl hun in de concreta aanwezige verschijningsvormen slechts het effect zijn van het feit dat het volmaakte Transcendente Zijn zich in, uiteraard onvolmaakte, participaties heeft gematerialiseerd. Hierdoor krijgt de sokratische ontologie een solide basis. Omdat Plato voorts poneert dat onze zielen, voorafgaand aan ons aardse bestaan, tijdens een verblijf in de contreien van het Hogere Zijn, de Transcendente Vormen hebben mogen schouwen, en wij,

eenmaal levend in deze zintuiglijke wereld, ons die kunnen herinneren (anamnese-leer), telkens wanneer we geconfronteerd worden met hun contingente materialisering, heeft de epistemologie ook een wat stevigere basis gekregen. Dat in Plato's ogen nu ook de ethica zich met succes kan meten met de relativistische ethiek van de Sofisten, behoeft geen betoog.

Voordat we ons nu tot Aristoteles wenden, is het goed nog twee punten aan de orde te stellen. Het eerste betreft het welhaast onuitroeibare misverstand omtrent de natuur (lees, ontologische status) van de platonische Ideeën. Kennelijk onder invloed van het spraakgebruik in de moderne talen ('idee' opgevat als een soort concept, een denkinhoud), vindt men bijna steeds de platonische Ideeën omschreven, vaak zelfs gedefinieerd als 'universele *begrippen*', bv. het begrip 'Rechtvaardigheid', 'Schoonheid' enz. Het kan niet voldoende worden ingescherpt dat de platonische Ideeën (volgens Plato) reële *dingen* zijn, werkelijkheden, ja zelfs de enige Werkelijkheid vormen, en dat ze wel te onderscheiden zijn van de dingen in het ondermaanse, die, in Plato's ogen, wanneer ze niet in het perspectief van de Transcendente Werkelijkheid worden gezien, geen recht hebben op de titel 'werkelijk zijnde', en, wèl geplaatst in dat perspectief, nog steeds slechts een zwakke claim er op hebben. Als de platonische Ideeënwereld niet het hoogste *Zijns*domein zou zijn, zouden de Ideeën nooit de rol van ontologisch, epistemologisch, en ethisch plechtanker kunnen vervullen.

Trouwens, als de Ideeën zelf slechts universele *begrippen* zouden zijn, wiens denkproducten zijn ze dan? Toch niet van ons mensen? Als Plato dat zou denken, zou hij precies de Sofisten in de kaart spelen. En beschouwt men de Ideeën, met sommigen van de antieke opvolgers van Plato en later de christenen, met name Augustinus, als de scheppingsgedachten Gods ('*ideae in mente divina*'), dan moet men zich wel realiseren dat ook deze geen *begrippen*, in de zin van contingente denksels, zijn, maar het *Zijn* Gods betreffen, dat door de mens wordt gezien onder het beperkende aspect van het Schepper-zijn.¹⁶

Hebben platonische Ideeën dan niets te maken met universele *begrippen*, zal men vragen. Natuurlijk wel. Men kan ze namelijk alleen ter sprake brengen met behulp van het grammaticale instrument 'soortnaam' geheten, en het logische instrument aangeduid als 'universeel begrip'.

¹⁶ Vgl. L.M. de Rijk, 'Quaestio de Ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism' (J. Mansfeld & L.M. de Rijk eds., *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation*, offered to Professor C.J. de Vogel. Assen 1975), 204-213.

Maar zelf zijn ze, zo luidt Plato's claim, *dingen*, niet begrippen of namen.

Een tweede punt van belang betreft de argumentatieve basis van wat Griekse filosofen als Sokrates en Plato naar voren brengen; anders gezegd, de status van hun vóóronderstelling. Ik bedoel dit. Sokrates betoogt dat er wel een vaste wezenskern in de zijnden *moet* zijn, omdat anders vaste, betrouwbare kennis niet mogelijk blijkt. Plato vult hierbij aan dat we *moeten* aannemen dat die vaste zijnskern bestaat in een separate, transcendente wereld, op straffe van anders terecht te komen in wat hij wel eens aanduidt als de 'afgrond van het niet-zijn'. Dergelijke argumenten zijn vanzelfsprekend alleen bewijskrachtig indien men uitgaat van de optimistische stelling dat zeker weten (*epistêmê*) wel mogelijk *moet* zijn, omdat de wereld nu eenmaal zinvol is.

Aristoteles heeft precies dezelfde optimistische instelling omtrent de zinvolheid van het leven en in het bijzonder van het ordelijk denken. Hij expliciteert de betreffende vooronderstelling heel subtiel, wanneer hij in zijn *Metaphusika* (iv 3, 1005b18 vlgg.) de onontkoombaarheid van het beginsel van tegenspraak (*principium contradictionis*)¹⁷ adstrueert. Wanneer je dit beginsel als een beweerzin formuleert ('Iets kan niet tegelijkertijd en onder hetzelfde opzicht aan één en hetzelfde toekomen èn niet toekomen'), is het zinloos te proberen dit beginsel in strikte zin te bewijzen, omdat het uiteraard onmogelijk is bewijsbare premissen te formuleren die zouden voorafgaan aan datgene wat je wilt bewijzen. Aristoteles stelt daarom voor een wat hij noemt 'elenchtisch' argument te leveren.¹⁸ Zo'n argumentatie komt hierop neer: je toont onomstotelijk aan dat iemand die het beginsel van tegenspraak principieel verwerpt, zichzelf volstrekt onderuithaalt; men is inconsequent door in discussie te gaan, omdat men, zo gauw men ook maar enige discussie, zelfs die met zichzelf, aangaat, zich alleen maar in de nesten kan werken. Maar Aristoteles blijkt zich er terdege van bewust te zijn dat het elenchtisch argument alleen maar doel kan treffen, als je uitgaat van het postulaat van de zinvolheid

¹⁷ Dit beginsel eist dat men zichzelf niet tegenspreekt, en dus het tegendeel van wat men beweert, bereid is te ontkennen. Men spreekt ook wel van het 'principium non-contradictionis'.

¹⁸ Over de aard van wat Aristoteles onder een 'elenchtisch' bewijs verstaat, bestaat nogal wat misverstand. Zo'n argument bewijst niet de 'waarheid' van het beginsel van tegenspraak, maar toont de praktische onhoudbaarheid aan van zijn tegendeel door duidelijk te maken dat de opponent zichzelf niet serieus kan nemen. De grondbetekenis van het Griekse werkwoord *elenchein* is dan ook niet zozeer '(iets) weerleggen', maar meer '(iemand) in het nauw drijven'. Voor Aristoteles' behandeling van het beginsel van tegenspraak, zie *Aristotle* II, 39-93.

van ons denken en discussiëren. Als men zich daarentegen rigoreus onthoudt van iedere stellingname over welk onderwerp dan ook (met inbegrip van een afwijzing van het beginsel van tegenspraak), kan Aristoteles niets tegen een opponent beginnen, omdat er dan eenvoudigweg geen opponent is.¹⁹

Aristoteles' afwijzing van ieder transcendent referentiepunt. Zijn kernprobleem
Plato's meest begaafde leerling Aristoteles verwerpt de aanname van een transcendent zijnsdomein als onmisbaar referentiepunt voor het zekere weten als volstrekt overbodig; hij noemt de Ideeënleer zelfs ronduit 'loze praat' (*phluaria*). Hij deelt met zijn voorgangers het ideaal van het zekere weten (*epistêmê*) en geeft, evenals zij, aan het eidos *qua* zekere en onvergankelijke wezensvorm de rol van betrouwbaar kentheoretisch referentiepunt. Maar hij is van oordeel dat dit eidos uitsluitend bestaat en functioneert als een *immanent* dynamisch beginsel, dat bewerkt dat een ding is wat het is, en voorzover het de levende natuur betreft, zich ook ontwikkelt volgens de natuur van de betreffende wezensvorm.

Voordat we nader ingaan op de wijsgerige controverse tussen Plato en Aristoteles, is het van belang aandacht te vragen voor het feit dat de Griekse wijsgeren primair waren geïnteresseerd in de natuur, d.w.z. natuurdingen en natuurlijke processen. Dit geldt zeker niet alleen voor Aristoteles, die, mogelijk als zoon van de lijfarts van de koning van Macedonië, van huis uit een sterke biologische belangstelling had. Ook bij zijn voorgangers en tijdgenoten stonden de natuurdingen als mens, dier, plant, en dingen uit de levenloze natuur als water, lucht, stenen en metalen centraal, met inbegrip van hun natuurlijke eigenschappen en condities, en dus niet artefacten als tafels en stoelen. Telkens wanneer er daarom bij denkers als Sokrates, Plato en Aristoteles van een eidos sprake is, gaat het om een wezensvorm van een in de natuur gegeven entiteit.²⁰ Daarom is het goed zich te realiseren dat, wanneer het in het vervolg over de rol van het eidos

¹⁹ Voorafgaand aan zijn zeer uitgebreide bespreking van het beginsel van tegenspraak zegt Aristoteles (*Metaph.* IV 3, 1006a11-15; vgl. XI 6, 1063b7-11) met nadruk dat de disputant 'iets moet zeggen', d.w.z. een bewering moet uiten die tegenspraak door anderen kan uitlokken. Gebruikmakend van de connotatie 'redelijkheid' en 'zinvolheid' die zit in het Griekse woord voor argument (*logos*), sneert hij dat wie aan die basisvoorwaarde niet voldoet, net een plant is; vgl. *Aristotle* II, 45; 77. – Terzijde kan worden opgemerkt dat Aristoteles blijkbaar goed door had dat het beginsel van tegenspraak niet zelf het alethische karakter van een beweerzin heeft, maar eerder als een stipulatieve verkeersregel functioneert.

²⁰ Waar in Plato's *Politeia* (x, 596B) wordt gezegd dat de handwerksman bij het fabriceren

bij het conceptualiseren van dingen gaat, het dan steeds over conceptualisering met betrekking tot in de natuur gegeven zaken gaat.

Volgens Aristoteles bestaan er in de natuur alleen concreet-individuele dingen; in dit ondermaanse zijn ze substanties met eigenschappen (vormen) die deels wezenlijk (essentieel) zijn, deels bijkomstig ('accidenteel' of 'coïncidenteel').²¹ Alle zijn is in beginsel empirisch waarneembaar. Als diepzinnig wijsgeer schuwt Aristoteles het speculatieve denken allerminst, maar het speculeren over het ware zijn en het wezen der dingen moet zich volgens hem richten op de dingen *hier*. Plato's transcendentie Wereld is niet slechts een overbodige verdubbeling, zij leidt bovendien het denken op een dwaalspoor door wezensoorzaken te zoeken daar waar ze niet zijn, en zijn leer ontkomt ook niet aan een aantal onoplosbare logische problemen (waarvan dat van 'de derde mens' het meest bekende is).²²

Gegeven hun beider gemeenschappelijk wetenschapsideaal, kunnen we nu de twee controversiële standpunten van meester en leerling als volgt evalueren. Plato kan op overtuigende wijze instaan voor de onschokbare zekerheid van het kentheoretische referentiepunt, want dit onttrekt zich per definitie aan de contingentie en ongewisheid van een puur immanent eidos (hetgeen hij ook al aan Sokrates had voorgehouden). Maar de kracht van zijn standpunt impliceert tegelijk de zwakke stee: Wat houdt die causale relatie van participeren die er zou bestaan tussen bv. mens en MENS, boom en BOOM, steen en STEEN nu eigenlijk in; wat is trouwens überhaupt de positie van de materie in Plato's wijsgerig systeem?²³

van een tafel of een rustbank (die men aan tafel gebruikte) een idee – Plato spreekt in dit geval van *idea*, niet *eidos* – in gedachten heeft, gaat het niet om een transcendentie Vorm van dergelijke artefacta. Trouwens, ook de technisch-metafysische term *eidos* wordt door Plato vaak in de bredere betekenis van 'soort' of 'type' gebruikt. Zie de Platostudie (vermeld in noot 23), blz. 245.

²¹ Bij Aristoteles zijn de hemellichamen weliswaar van een andere makelij dan het ondermaanse, maar ook hun natuur heeft niets van doen met platonische transcendentie. In deze voordracht (evenals in mijn *Aristotle*) beperk ik mij tot Aristoteles' wijsgerige opvattingen omtrent het ondermaanse.

²² Als je, zoals Plato doet, het zijn van de concrete mens wezenlijk op de transcendentie MENS betreft, komt er, gegeven de relatie tussen die twee, onvermijdelijk ook een 'derde mens' (*tritos anthrôpos*) in beeld waaraan beide moeten deelhebben, en zo *ad infinitum*.

²³ Met dit probleem houdt Plato zich intensief bezig in zijn latere kritische dialogen, met name in de *Sophistes*. Zie voor mijn kijk op het probleem hoe Plato de causale relatie tussen de transcendentie Idee en de stof ziet, mijn Akademie-studie *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Verhandelingen Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 133. Amsterdam etc. 1986.

Aristoteles zit, wat dit laatste punt betreft, gebeiteld: door zijn blik te richten op het eidos, dat geheel en al immanent is in de materie, heeft hij het precies over de wereld hier. Maar *zijn* probleem vormt het spiegelbeeld van dat waarmee Plato van doen heeft. Ook hier geldt, ieder voordeel heeft zijn nadeel: Hoe krijg je de vastigheid van het immanente eidos in het vizier, nu er geen sprake meer kan zijn van een schouwen van een transcendent, aan alle ongewisheid onttrokken eidos? Men wijst in dit verband gewoonlijk op de rol van de abstractie bij Aristoteles: we komen het wezen van een ding op het spoor, niet door de geestesblik omhoog te richten en de Idee intuïtief te schouwen, maar door het wezen te abstraheren uit het empirisch waargenomen ding, eenvoudigweg door al het bijkomstige weg te denken. Maar dit lijkt toch wel een ijdele poging om bij Aristoteles een wat minder speculatieve procedure te vinden dan de platonische intuïtie is. De aristotelische inductie is namelijk, zoals we nog zullen zien, wel degelijk ook op intuïtie gestoeld. Want hoe zou men het wezen van een concretum door het elimineren van al zijn niet-wezenlijke eigenschappen kunnen vinden zonder al intuïtief enige notie te hebben van wat wezenlijk is?

Voor Aristoteles is de kern van het probleem: Waarop is de voor *epistêmê* ('zeker weten') onontbeerlijke zekerheid en betrouwbaarheid gebaseerd; nader geformuleerd, hoe komen wij een immanent, en dus aan de stof in al zijn contingentie gebonden eidos (dat ons *nota bene* wèl een vast referentiepunt voor onze kennis moet leveren) op het spoor? Om Aristoteles' opvatting terzake in onze greep te krijgen, moeten we nagaan hoe volgens hem zeker weten tot stand komt en, meer in het bijzonder, ons de vraag stellen: Hoe garandeert hij de betrouwbaarheid van onze uitspraken over de dingen die zich in de ervaring aan ons voordoen? Twee onderwerpen dienen zich hier aan: (a) Hoe komen volgens Aristoteles onze uitspraken over dat wat is (*ta onta* = 'de zijnden') tot stand en wat gebeurt er precies in deze logisch-grammaticale procedure?, en (b) Welke visie op wetenschap (*epistêmê*) plaatst hij tegenover die van Plato, wiens leer van de anamnese van transcendente Ideeën voor Aristoteles uiteraard onaanvaardbaar is.

Aristoteles' leer omtrent ons spreken over 'dat-wat-is'

Wanneer de filosoof zich begeeft in diepzinnige uitspraken over al wat zich als zijnd(e) aan ons presenteert, kan het de acceptatie van wat hij te berde brengt alleen maar ten goede komen, als hij ons duidelijk weet te maken wat we moeten verstaan onder het basale fenomeen 'uitspraak'. Plato en Aristoteles hebben dat, ieder voor zich, goed begrepen. Modern uitgedrukt, zowel bij Plato als bij Aristoteles kunnen we spreken van een

min of meer expliciet aan de dag tredende relatie tussen hun semantische opvattingen en hun filosoferen.

Wat Plato aangaat, vinden we vooral in twee van zijn dialogen, de *Kratylos* en de *Sophistes*, gedetailleerde uiteenzettingen over conceptualisering en benoeming (naamgeving), alsmede over de natuur van de beweerzin. Over de fundamentele aard van deze logisch-semantische prolegomena voor ons filosoferen laat Plato geen twijfel bestaan.²⁴ In de *Kratylos* (435D) laat hij de naamgever van de dialoog tegen Sokrates zeggen dat het gebruik van ‘namen’ (d.w.z. betekenisdragende woorden) dient om informatie over te brengen. Sokrates zet als gebruikelijk de puntjes op de i, om zo de goede invallen van jongelui rijp te maken voor nadere beschouwing, en merkt op dat Kratylos vermoedelijk wil zeggen dat er een correspondentie bestaat tussen namen en dingen, en dat degene die de naam (lees in dit verband, ‘de juiste naamgeving’) van iets kent, *eo ipso* het betreffende ding kent. Nadat de jongeman gretig heeft ingestemd, weet schoolmeester Sokrates die instemming meteen didactisch te verzilveren door zijn gesprekspartner voor te stellen dan ook maar meteen de ware aard van de significantieve functie van ‘namen’ onder de loep te nemen. Het kan ons niet verwonderen dat in deze dialoog wordt betoogd dat het ultieme significatum van een ‘naam’ de transcendente Idee is. In de *Sophistes* is het vooral de natuur van de beweerzin die aan de orde komt; ook de betekenis hiervan blijkt in laatste instantie gefundeerd te zijn in het domein van de transcendente Ideeën.²⁵

Het zal duidelijk zijn dat wie Plato’s Ideeënleer afwijst, een geheel andere weg moet gaan. Aristoteles geeft zich heel wat moeite ons die weg te schetsen, voornamelijk in de twee eerste geschriften (de *Katêgoriai* en de *Peri hermêneias*) van het (later zogenoemde) *Organon*, dat de zes werken bevat waarin de auteur zijn leer uiteenzet omtrent het logisch-semantisch instrumentarium dat ons bij ons filosoferen, en vooral ons discussiëren, over de zijnden ten dienste staat.

²⁴ Plato en Aristoteles staan in dit opzicht aantoonbaar in een algemeen-Griekse traditie. Vgl. de bekende uitspraak van Antisthenes (die overigens een felle criticus van Plato was): ‘Aan de basis van onderwijs en opvoeding ligt de studie van de namen der dingen’ (*fr.* 38 Declera-Caizzi).

²⁵ Plato’s semantische beschouwingen, zoals ze tot uitdrukking komen in deze twee dialogen (en her en der elders) worden uitvoerig behandeld in het eerder (noot 23) vermelde werk, blzz. 217-354.

ARISTOTELES' LEER OMTRENT TAALUITINGEN

Globaal gezegd kunnen rationele taaluitingen worden ingedeeld in beweerzinnen annex argumentaties (als combinaties van beweerzinnen), en de aan beide ten grondslag liggende naamgevingen. Voorlopig beperken we ons tot een bespreking van twee van die componenten, namen en uitspraken.

Naamgeving en conceptualisering. De categorieënleer

In iedere uitspraak ('beweerzin') over 'wat is' (preciezer gezegd, 'over wat de spreker poneert als 'wat is') kan men onderscheid maken tussen *datgene waarover* iets wordt gezegd ('topic') en *datgene wat er wordt gezegd* ('comment'); in grammaticale termen, 'subject' en 'predikaat'. Wat er volgens Aristoteles in fundamenteel-wijsgerige zin (men spreekt in dit verband wel van 'dieptestructuur')²⁶ in een beweerzin aan de hand is, kunnen we vooral opmaken uit zijn *Peri hermêneias* (= 'Over de vertolking <van gedachten>') en de *Katégoriai*, die zijn categorieënleer bevat.

Om met het laatstgenoemde werk te beginnen, dit behandelt, in mijn wijze van zien, wat wij tegenwoordig aanduiden met 'conceptualiseren'. Het is heel gebruikelijk (vooral op het continent) de aristotelische categorieënleer als een *zijnsleer* (ontologie) te beschouwen. Aristoteles somt in het betreffende geschrift tien 'categorieën' op, te weten die van de 'substantie' en negen accidenten (waarvan 'quantiteit', 'qualiteit' en 'relatie' de meest bekende zijn).²⁷ Vaak blijkt men deze opsomming op te vatten als een vaste, door de natuur gegeven indeling van de zijnden, een zeker aantal met de geprivilegieerde status van substantie, terwijl de rest als slechts accidenten te qualificeren zijn, een en ander alsof de categorieënleer als een soort spijkerbak functioneert om de dingen goed uit elkaar te kunnen houden. Angelsaksische interpreten daarentegen geven er meestal de voorkeur aan, de aristotelische categorieën als een indeling van termen ('division of terms or concepts') te zien, onder afwijzing van de idee dat ze een zijnsleer zouden representeren. Deze laatste opvatting doet naar mijn mening meer recht aan de categorieënleer dan de vorige, maar lijkt me iets te mager, in zoverre haar aanhangers de significatieve functie van 'namen', die volgens de antieke denkers volstrekt inherent is iedere

²⁶ Voor het gebruik van deze term t.a.v. antieke denkers, vgl. *Aristotle 1*, 16-20; 198-9; 352-6.

²⁷ De volledige lijst luidt (zie *Katégoriai 4*, 1b25 vlgg.): 'Substantie, Quantiteit, Qualiteit, Relatie, Plaats, Tijd, Positie, Hebben, Doen en Ondergaan'. Wat met deze aanduidingen precies bedoeld is wordt behandeld in *Aristotle 1*, 133-135; 358-471.

taalexpressie, uit het oog lijken te verliezen; het significatieve karakter van taaluitingen impliceert het bestaan van verwijzingen naar zijnden.

Het is daarom beter de aristotelische categorieën te beschrijven als de tien onderscheidene manieren om dingen, *alnaargelang* ze zich aan ons voordoen, aan te duiden en in de discussie op een relevante wijze ter sprake te brengen. Men moet zich namelijk realiseren dat het aristotelische werkelijkheidsdomein maar één type inwoners kent, nl. substanties, oftewel subsistente entiteiten,²⁸ die zijn uitgerust met een aantal disposities (quantiteit, qualiteit, relatie enz.). Welnu, deze substantiële zijnden kunnen ter sprake worden gebracht door te focussen op hun subsistente zijnsaspect (bv. door iemand ‘mens’ te noemen), maar evenzogoed door uit te gaan van een van hun niet-subsistente zijnsaspecten, bv. door dezelfde persoon ‘quantitatief’ op te voeren als ‘de twee-meter-lange’, of ‘qualitatief’ als ‘de rechtvaardige’, of relationeel als ‘de slaaf’ enz.

Twee zaken komen nu aan het licht: (a) het is volgens die disposities dat de *substanties* door Aristoteles worden geordend onder het opzicht van hun quantitatief, dan wel qualitatief of relationeel (enz.) zijnsaspect; (b) aangezien met de diverse *zijnswijzen* van de substanties evenzovele typen *termen* corresponderen, heeft de categorieëningdeling ook veel weg van een indeling van de verscheidene typen *termen* waarmee men een en dezelfde substantie ter sprake kan brengen. De zwakke kanten van de twee hierboven gewraakte interpretaties van de aristotelische categorieënleer zie ik als het resultaat van een optisch bedrog: de continentale verkrijkt zich op punt (a), zonder ook maar een zwak besef te hebben van punt (b); de Angelsaksische interpretatie verliest het significatieve aspect van termen en concepten uit het oog, waardoor men zich er niet voldoende van bewust is dat de termen en concepten aandacht krijgen *slechts in zoverre* ze ergens op slaan, te weten op de onderscheidene *zijnsaspecten* van een substratum. Sterker nog: significatieve woorden en uitdrukkingen worden primair niet opgevat als linguïstische entiteiten, maar staan primair voor dat waarnaar ze verwijzen.²⁹ Wanneer Aristoteles een indeling van

²⁸ Hier ligt precies zijn onoverbrugbare controverse met Plato, die subsistentie (*transcendente* subsistentie nog wel!) toekende aan ‘accidenten’ als kleur, grootte, breedte, rechtvaardigheid enz.

²⁹ Het gaat hier om een basaal gegeven van de semantiek. Op grond daarvan moet het gebruik van een woord voor zichzelf (het zogenoemd autonoom gebruik) uitdrukkelijk worden aangegeven, bv. door te schrijven: ‘mens’ bevat vier letters. In het Grieks nam men zijn toevlucht tot het lidwoord *to*, en in de Middeleeuwen liet men vaak het betreffende woord voorafgaan door het oud-Franse lidwoord ‘ly’ (‘li’).

termen geeft, heeft hij dus een indeling van *zijnden* op het oog, maar dan wel *zoals* ze door die respectieve termen worden ter sprake gebracht.

Men zou de indruk kunnen krijgen dat de door mij hier verdedigde interpretatie van de aristotelische categorieënleer wel iets weg heeft van scherpslijperij, of, erger nog in mijn ogen, neerkomt op een verzoenende tussenpositie. Die indruk is onjuist. In de rest van mijn betoog zal kunnen blijken dat een zinvolle interpretatie van de aristotelische wetenschapsleer het juist moet hebben van de hier verdedigde uitleg van de aristotelische categorieën.³⁰

In het begin van deze paragraaf heb ik erop gewezen dat iedere beweerzin in zijn rudimentaire vorm (men spreekt ook wel van ‘Protokollsatz’) bestaat uit twee elementen, topic en comment, die zich gemakkelijk laten associëren met ‘subject’ en ‘predikaat’. Maar in dit plaatje gaat een in mijn ogen gevaarlijk misverstand schuil. De term ‘predikaat’ wordt, vooral door logici wanneer het gaat over de anatomie van de beweerzin, opgevat als predikaatsnomen (‘naamwoordelijk deel van het gezegde’ heette dat vroeger op school) zoals het figureert in de welbekende ‘subject-copula-predikaat’ formule (‘S is P’).³¹ In de volgende paragraaf zullen we zien dat deze analyse van de beweerzin, hoe gebruikelijk ook, niet deugt om daarmee de dieptestructuur van de beweerzin te beschrijven, zoals deze door Plato en Aristoteles en een aantal van de antieke commentatoren van Aristoteles werd gezien. Kort gezegd, de in de moderne talen blijkbaar onuitroeibare gewoonte het Griekse *katêgoria* met ‘predikaat’ (‘predicate’, ‘Prädikat’, ‘prédictat’, ‘predicato’ enz.) weer te geven is, wanneer het Aristoteles c.s. betreft, misleidend, althans voorzover – en dat is praktisch steeds – men ‘predikaat’ opvat in termen van de ‘S is P’ formule. Het kan niet genoeg worden betoogd dat het Griekse woord *katêgoria* staat voor ons ‘naam’, ‘benaming’, ‘benoeming’, ‘aanduiding’.³² Zoals we al zagen, representeren de tien aristotelische categorieën niets anders dan de tien verschillende manieren waarop men een in de natuur gegeven subsistente

³⁰ Zie voor een bredere uitleg van het bovenstaande en van wat nog volgt in deze paragraaf, *Aristotle* 1, 358-471.

³¹ Dit geldt ook voor de (sinds Boëthius gebruikelijke) alternatieve formule ‘P wordt gezegd van S’. Ook hierin staat ‘P’ voor *zinspredikaat*.

³² Ook het Griekse *rhêma* (lett. ‘zegsel’, ‘wat gezegd wordt (kan worden) van ...’ wordt, als het met ‘predikaat’ wordt weergegeven, gewoonlijk in termen van zinspredicering i.p.v. attributieve benaming opgevat. En dat terwijl dit woord door Plato *nota bene* als semantische tegenhanger van *onoma* (= ‘naam’ in de zin van subsistente benaming) is geïntroduceerd. Zie mijn Plato-studie (noot 23), blzz. 222-225; 271-276.

entiteit, alnaargelang het oogmerk van de spreker, kan opvoeren. De in beginsel onbeperkte mogelijkheden de dingen wat subtieler en meer informatief dan met 'ditte' en 'datte' ter sprake te brengen worden door Aristoteles geordend door ze onder te brengen in tien hoofdrubrieken, Substantie, Quantiteit, Qualiteit, Relatie enz. (lees, 'substantiële aanduiding', 'quantitatieve aanduiding' enz.).

Wanneer men het belang van de correcte vertaling van het woord *katêgoria* wil verduidelijken, is het, interessant genoeg, handig even af te zien van het in de grammatica en logica heersende woordgebruik en te rade te gaan bij ons dagelijks spraakgebruik. Gesteld dat ik voor iemand meen te moeten waarschuwen en zeg: 'Laat je niet in met die oplichter!', dan kan ik me voor het gerecht niet aan een aanklacht wegens smaad, bestaande in het bezigen van het predikaat 'oplichter', onttrekken door erop te wijzen dat ik niet heb gezegd 'meneer X is een oplichter'. Ik heb wel degelijk het gewraakte predikaat (maar dan in de zin van 'naamgeving', 'aanduiding' enz.) voor die persoon gebruikt. En het feit dat koning Willem I destijds de Shell het predikaat 'koninklijk' heeft verleend is voor ons toch geen aanleiding Greenpeace te tergen met de beweerezin 'De Shell is koninklijk'? De verlening van dit predikaat betekende immers slechts dat Shell vanaf die tijd recht heeft op de benaming 'De Koninklijke' – wat F.C. Gerretson in de jaren dertig van de vorige eeuw in staat stelde zijn driedelige geschiedwerk over de Shell uit te brengen onder de wervende titel *Geschiedenis der 'Koninklijke'*.

Maar het gebruik van de term 'predikaat' voor zinspredikaat is wel hardnekkig. Een simpel experiment toont aan dat we ook in het dagelijks spraakgebruik geneigd zijn het woord 'predikaat' syntactisch te gebruiken in termen van de 'S is P' formule. Als men ons vraagt de eigenschap 'wijsheid' of 'ziekte' van Sokrates te prediceren, ligt het voor de hand dat we iets zeggen als 'Sokrates is wijs' ('ziek'), eerder dan dat we hem aanduiden als 'die wijze' of 'Plato's wijze leermeester', of zeggen: 'De zieke ziet er vandaag wat beter uit dan gisteren.' Vanzelfsprekend is er ook niets op tegen, de wijsheid van Sokrates te verwoorden door hem de benaming 'wijs' toe te kennen door middel van de uitspraak 'Sokrates is wijs'. Maar we moeten ons er wel van bewust zijn dat (a) het aan iemand toekennen van een predikaat (in de aristotelische zin van 'benaming') ons niet noodzaakt ons tot de specifieke, *syntactische* 'S is P' formule te beperken; een wat liberaler *semantisch* gebruik van termen staat ons evenzeer ten dienste; en, wat in het kader van deze voordracht beslissend is, (b) het is precies dit verschil tussen syntaxis en semantiek dat men voor ogen moet houden bij de interpretatie van de aristotelische term *katêgoria*. We doen er daarom

goed aan te kiezen voor de generieke vertaling ‘benaming’, waarbij de syntactische functie van secundair belang is.

De anatomie van de beweerzin

Het misverstand omtrent de precieze betekenis van *katêgoria* bij Aristoteles, dat ertoe leidt de term uitsluitend met ‘predikaat’ in termen van de ‘S is P’ formule te vertalen, heeft ook gevolgen voor iemands kijk op de anatomie van de beweerzin, die men dan ook gebruikelijk analyseert als de koppeling van een predikaat aan een subject door middel van een koppelwerkwoord (‘copula’). Maar men kan een keur van argumenten naar voren brengen om aan te tonen dat aan Aristoteles (evenals aan Plato en de oudste commentatoren van Aristoteles, als bv. Alexander van Aphrodisias en Porphyrius) een dergelijke analyse van de dieptestructuur van de beweerzin volkomen vreemd is.³³ Ik beperk me nu tot één enkel filologisch argument. Nergens waar Aristoteles zich uitlaat over de functie van het werkwoord ‘is’ (*esti*), zegt hij dat het (wat wij noemen) ‘topic’ en ‘comment’ *verbindt of koppelt*; overal is er daarentegen van sprake van een *toegevoegd* worden van ‘is’ aan de (reeds bestaande) combinatie van topic *plus* comment. Anders gezegd, in dieptestructuur moet je de beweerzin die in de oppervlaktestructuur luidt ‘Sokrates is wijs’, interpreteren als *[Wijze-Sokrates] *is*’, in de zin van *‘De entiteit wijze-Sokrates is het geval’. Deze analyse heeft als bijkomend voordeel dat, geheel in overeenstemming met de onder de linguïsten heersende interpretatie van het Griekse werkwoord *einai* (‘zijn’),³⁴ men verlost wordt van de oeverloze discussie of de

³³ In *Aristotle* I, 87-99 vindt men 31 argumenten bijeengegaard uit de werken van Aristoteles, die stuk voor stuk aantonen dat Aristoteles de notie ‘copula’ niet kent, en dat de aanname van het tegendeel wel tot interpretatieproblemen moet leiden, en in de loop der jaren ook inderdaad heeft geleid. Zie *Aristotle* II, 137-139. – De interpretatie van ‘is’ als copula dateert van c. 500 na Chr. (Ammonius, en voor de Westerse traditie, Boëthius). De 12e-eeuwse logicus Pierre Abélard heeft de onaristotelische interpretatie van de natuur van de beweerzin a.h.w. gecodificeerd door uitdrukkelijk te stipuleren dat het ‘is’ (‘est’) *qua* verbinding dan ook *tussen* subject en predikaat moet worden geplaatst, zodat ‘Socrates albus est’ voor ‘Sokrates is wit’ volgens hem eigenlijk inadequaaf is uitgedrukt; zie *Aristotle* I, 235-41.

³⁴ Zie bv. C.J. Ruijgh in *Lingua* 48, 43-83. ‘(...) la valeur fondamentale du verbe [*einai* de R.] est “être présent” sans spécification ultérieure. La valeur “exister” (au sens étroit) n’en est qu’une appellation spéciale’ (t.a.p., blz. 65). Zo laat de grondbetekenis niet alleen (1) de aanduiding van fysieke existentie (‘bestaan’) toe, maar evenzeer (2) die van een stand van zaken (*esti* = ‘het is het geval dat...’, of ‘het is waar dat...’), of (3) van potentialiteit (*esti* = ‘het is mogelijk dat...’). Voor mijn betoog gaat het om het tweede type gebruik, waarin *esti* optreedt als assertorische operator.

copula 'is' niet moet worden beschouwd als een in semantische zin dubbelzinnige term, met een wel zeer gedifferentieerde gebruikswijze.³⁵ Het aan het 'assertibele' (d.i. [topic *plus* comment]) a.h.w. digitaal toegevoegde element 'is' fungeert immers als een volstrekt éénzinnige operator met de betekenis 'is-het-geval', terwijl *ouk esti* staat voor 'is-niet-het-geval'.

Dit uiterst simpele semantisch model volstaat bij Aristoteles om uit te leggen wat er volgens hem aan de hand is, wanneer we een uitspraak doen over dat wat (het geval) is. Evenmin als Plato is hij een professioneel semanticus, laat staan dat hij ooit is toegekomen aan een uitgebreid traktaat over wat wij verstaan onder 'formele semantiek'.

Alleen natuurdingen hebben een eidos

Voordat ik tot een afsluiting van deze paragraaf kom, is het wellicht dienstig te wijzen op de beperkte actieradius van de hier in het geding zijnde conceptualisering. Wat moeten we bv. namens Aristoteles denken van begripsvorming omtrent pure fantasieproducten als chimaera en eenhoorn? Wat de chimaera betreft, hoewel Aristoteles zonder twijfel uit zijn *Homerus* met het mythologische monsterdier *chimaira* (een beest met de kop van een leeuw, het lijf van een geit, en het uiteinde van een draak) bekend was, gebruikt hij, evenals zijn tijdgenoten het woord *chimaira* alleen voor 'geit', als het vrouwelijk bij *chimaros* ('geitenbok').

Aristoteles kent wel het begrip 'bok-hert' (= dier samengesteld uit een bok en een hert, wel te onderscheiden van een hertenbok). Hij gebruikt het woord in zijn uitleg van logisch-semantische kwesties. Hij beschouwt de *bok-hert als niet-bestaand, d.w.z. als een dier dat in de natuur niet voorkomt. Wanneer hij in *Phusica* iv komt te spreken over het realiteitsgehalte van de notie 'plaats', begint hij met te zeggen (I, 208a-b) dat iedereen ervan uitgaat dat al wat bestaat, plaats inneemt,³⁶ eraan toevoegend dat het non-existente nergens is; immers, zegt hij dan, 'Waar bevindt zich de bok-hert of de sphinx?' In de *Perihermeneias* gebruikt hij de term 'bok-hert' dan ook als een woord voor iets wat niet bestaat, en dat, semantisch

³⁵ In de literatuur spreekt men in dit verband van de (elkaar vaak overlappende) gebruikswijzen 'copulative use', 'existential use', 'identative use', 'definitorial use', 'class-inclusive use', 'constitutive use', 'veridical use'. Mijn elimineren van dit veelkleurig palet laat ook de futiliteit zien van het verwijt (in de Angelsaksische traditie) aan Aristoteles dat, gegeven dit vermeende confuse gebruik van 'is', zijn metafysica als zijnsleer wel een warrig geheel moet zijn.; zie *Aristotle* I, 24-33; 91-92; 366, n. 29; II, 161, n. 39; 337-339.

³⁶ Terzijde, dit is een van de vele teksten waaruit blijkt dat Aristoteles onder 'de zijnden' *concrete* entiteiten verstaat.

gesproken, geen realiteitsgehalte heeft. Om duidelijk te maken dat losse begrippen (als bv. ‘mens’ of ‘wit’) niets met waarheid of onwaarheid van doen hebben, aangezien ‘waar’ en ‘onwaar’ alleen voor beweerzinnen gelden, zegt hij dat zelfs een begrip als ‘bok-hert’ – dat uiteraard slaat op iets wat niet het geval is – op zichzelf genomen (d.w.z. buiten zinsverband) nog niet een onwaarheid uitdrukt. Van ‘waar’ of ‘onwaar’, zegt hij, is pas sprake zodra je er de assertorische operator ‘is’ of ‘is-niet’ aan toevoegt.³⁷

Van een *eidos* van een niet-bestaand ding als *bok-hert is dus uiteraard geen sprake. Het fantasiedier *bok-hert kenden de Grieken van oosterse tapijten. In de het *Organon* verklaart (*Anal. Priora* I 37, 49a24) Aristoteles dat men een vorm van kennis omtrent een *bok-hert kan hebben *qua non-existent* (d.w.z. je kunt, op grond van zijn onmogelijke fysieke samenstelling, weten dat zoiets niet bestaat), maar van een *eidos* als wezensvorm is volgens hem geen sprake, want, zo zegt hij verderop (*Anal. Post.* II 7, 92b5-8), ‘niemand kent de “wat-heid”³⁸ van wat niet bestaat; men kan de betekenis van het woord “bok-hert” kennen, maar weten wat een *bok-hert is, is uitgesloten’.

Met het gebruik van de term ‘eenhoorn’ ligt het iets gecompliceerder. Het woord komt bij Aristoteles als substantief niet voor, wel kent hij het adjektief ‘enkelhoornig’ (*monokeratos* en *monokerôs*). Dit adjektief komt in zijn werken over dierkunde een paar maal voor. In zijn *Dierkundig Onderzoek* (*Historia animalium*) heeft de auteur (in een passage die gaat over over de poten van dieren) het over de relatie tussen de eigenschappen enkel- en meerhoevigheid, gesteld tegenover enkel- en meerhoornigheid. Hij merkt (II I, 499b15-19) het volgende op:

Sommige dieren zijn hoorndragers, andere hebben geen horens. De meerderheid van de gehoornde dieren zijn van nature splijthoevig (bv. de os, het hert en de geit); de combinatie van enkelhoevig en meerhoornig hebben we nooit waargenomen. De combinatie van enkelhoornigheid en enkelhoevigheid komt maar bij een paar dieren voor, zoals bij de Indische ezel; en die van enkelhoornigheid en splijthoevigheid vindt men bij de oryx.³⁹

³⁷ De *int.* I, 16a13-18; zie *Aristotle* I, 197-8.

³⁸ Aristoteles gebruikt de technische term *ho ti estin* (letterlijk ‘wat-het-ding-is’) in de betekenis van ‘wezensvorm’; vgl. het Engelse ‘quiddity’.

³⁹ Men neemt aan dat met ‘Indische ezel’ de Indische neushoorn wordt bedoeld. Zijn drie tenen zijn zo onduidelijk van elkaar gescheiden dat men het dier gemakkelijk voor enkelhoevig kon houden, temeer daar het dier zich niet bepaald leende voor rustige observatie. De oryx of leukoryx moet de meermalen op Egyptische fresco’s afgebeelde (gele) antilooop of gazel zijn geweest.

In het derde Boek van Aristoteles, *De partibus animalium* komt (III 2, 663a18-35) de eigenschap enkelhoornigheid ook ter sprake, ook weer in de vermeende natuurlijke gerelateerdheid van het hebben van één of meer horens aan de eigenschappen enkel- en meerhoevigheid. Op de achtergrond staat dit keer het thema dat moeder natuur aan een dier precies die verweermiddelen geeft die het voor zijn veiligheid nodig heeft, niet meer en niet minder (663a17-18):

“Het merendeel van de hoorndragers is splijthoevig, maar van de zogeheten Indische ezels wordt verteld dat hij toch enkelhoevig is. Maar zoals in het lichaam het bewegingsorgaan over twee lichaamsdelen is gespreid, het rechter en het linker, hebben ze ook meestal, om dezelfde reden van nature twee horens. Maar er zijn ook enkelhoornige hoorndragers, zoals de oryx en de zogeheten Indische ezels; de oryx is splijthoevig, de Indische ezels enkelhoevig. De enkelhoornige dieren hebben de horens precies midden op hun kop, want op die manier kan iedere helft het meest profiteren van die ene horen (het midden van iets is immers een punt dat gemeenschappelijk is aan de beide uiteinden). Het zou logischer zijn dat enkelhoevigheid zou samengaan met enkelhoornigheid dan dat splijthoevigheid dat doet, want de hoef, of hij nu massief of gespleten is, heeft dezelfde natuur als de horens, zodat bij een en hetzelfde dier de splitsing van hoef en horens op hetzelfde moment tot stand komt. Verder, de gespletenheid van de gespleten hoef is toe te schrijven aan een tekort aan natuurlijk materiaal; daarom is het volkomen logisch dat de natuur door aan de enkelhoevige dieren een overmaat van materiaal aan hun hoeven te besteden, het van boven in mindering bracht, en zo een enkelhoornig dier produceerde. Even juist ging ze te werk toen het ging om de natuurlijke plaats van de horens op de kop.”

Deze wat merkwaardige observaties en redeneringen daargelaten, kunnen we uit deze teksten het volgende opmaken. (1) Aristoteles heeft het over enkelhoornigheid en meerhoornigheid als mogelijke eigenschappen van op die titel te onderscheiden dieren, en de relatie van die eigenschappen met de volgens hem parallelle eigenschappen enkel-, respectievelijk meerhoevigheid. (2) In beide passages is de aandacht niet gericht op enkelhoornigheid als zodanig, – laat staan op de eenhoorn als fabeldier in de gedaante van een paard met een lange gedraaide hoorn midden op het voorhoofd, die in de middeleeuwse literatuur een interessante rol speelde, o.a. omdat hij volgens het volksgeloof alleen door een reine maagd kon worden gevangen, op grond waarvan hij als allegorie voor Christus diende. (3) Net als t.a.v. het woord ‘chimaera’ speelt ook bij de notie ‘enkelhoornigheid’ het fabeldier geen rol, hoe zeker het ook is dat

in Aristoteles' tijd oosterse afbeeldingen van dit fabeldier bekend waren.

Twee conclusies dringen zich nu op. Ten eerste, de notie 'eenhoorn' *qua* fabeldier, die Aristoteles en zijn tijdgenoten ontleend (kunnen) hebben aan oosterse afbeeldingen (maar die in zijn werken nergens te vinden is), zou bij Aristoteles eenzelfde behandeling hebben gekregen als de notie 'bok-hert'; beide slaan op niet-bestaande zaken en beschikken daarom alleen over een naamsdefinitie, en niet een reële oftewel zaakdefinitie. Een en ander impliceert dat er geen sprake kan zijn van een *eidōs* van een (vermeend) subsistent wezen 'eenhoorn'. Ten tweede, omdat Aristoteles in zijn dierkunde de neushoorn en de oryx wel degelijk als bestaande dieren behandelt die over de bijkomstige (d.i. niet-subsistente) eigenschap enkelhoornigheid beschikken, moet hij wel aannemen – en dat kan hij moeiteloos – dat er een niet-subsistent, accidenteel *eidōs* 'enkelhoornigheid' (of 'eenhoornigheid') bestaat. Het hoeft geen betoog dat er, anders dan voor het vermeende subsistente fabeldier eenhoorn, er t.a.v. de reële, accidentele eigenschap 'enkelhoornigheid' van authentieke conceptualisering (zoals in het voorgaande beschreven) kan worden gesproken.

Nogmaals, de ware aard van de aristotelische categorieënleer

Ter afsluiting verwijs ik nog een keer naar de controverse onder de interpreteren, wanneer het gaat over wat men nu precies onder een aristotelische *katēgoria* dient te verstaan, en wat, in overeenstemming daarmee, de functie is van de categorieënleer. In het begin van deze paragraaf heb ik mij verzet tegen de strikt-ontologische uitleg van die doctrine als een zijnsleer die aan ieder van de (natuurlijke) zijnden keurig zijn plaats zou toewijzen. De aanhangers van deze zienswijze menen dat als het bijvoorbeeld om een wezenlijke aanduiding terzake van het object Sokrates gaat, dit alleen maar kan worden opgevoerd als 'mens', 'zintuiglijk wezen', of met een van de overige benamingen vallend onder de categorie Substantie; het kaal-zijn of echtgenoot-zijn kan uitsluitend worden aangemerkt als iets accidenteels. Deze strikt-ontologische interpretatie van de categorieënleer heeft er menigmaal toe geleid dat men Aristoteles van warrigheid en inconsistentie beschuldigde, wanneer hij bv., als iemand wordt aangeduid via een accidentele eigenschap, niettemin van een essentiële wijze van benoemen spreekt. Een fameuze steen des aanstoots vindt men⁴⁰ bv. in het zevende hoofdstuk van de *Katēgoriai*, dat over de categorie Relatie

⁴⁰ Bv. S.M. Cohen & G.B. Matthews, *Ammonius. On Aristotle's Categories*, translated. Duckworth London 1991, 86. Zie *Aristotle* II, 405-10.

(lees, relationeel-zijnde) gaat. Aristoteles betoogt daar (*Categ.* 7, 7a35-39) dat wanneer men het heeft over Kallias en zijn slaaf Kallikles, de wezenlijke benaming van deze twee mensen, niet ‘mens’ is, maar ‘meester’, respectievelijk ‘slaaf’. Hij zegt zelfs uitdrukkelijk dat, om de relatie ‘meester-slaaf’ te kennen, men de *accidentele* eigenschap als ‘mens-zijn’ moet wegdenken. In het kader van de strikt ontologische interpretatie legt men dit uit als zou Aristoteles *tout court* subsistent mens-zijn als iets accidenteels, en meester-, respectievelijk slaaf-zijn als iets essentieels beschouwen. Maar hier blijkt duidelijk dat de categorieënleer niet een absolute zijnsindeling representeert, maar een indeling van zijnswijzen die men, alnaar gelang de focusinstelling die in deze of gene discussie wordt gehanteerd, als wezenlijk voor de onderhavige discussie moet profileren.

Ook in het dagelijks leven wordt menige argumentatie gefrustreerd doordat men niet in staat blijkt onderscheid te maken tussen datgene wat als wezenlijk *tout court* kan worden beschouwd en dat wat met het oog op een bepaalde discussie wezenlijk is. Ik herinner mij een voorval uit het begin van de jaren zestig. Een aantal vrijgezellen belegden in het midden-Limburgse Grevenbicht een landelijke bijeenkomst ter bespreking van de in hun ogen minder fortuinlijke maatschappelijke en politieke positie van ongehuwden in ons vaderland. De opkomst overtrof alle verwachtingen, en zette op vrij korte termijn ook zoden aan de dijk; zo kwam er een verbetering van de fiscale positie van ongehuwden. Hoe dit ook zij, de organisatoren vonden het een paar jaar later zinvol het experiment te herhalen en plaatsten daartoe een wervende advertentie in de dagbladen. De respons was overweldigend: ‘Wij komen graag’, schreven velen. Maar in veel gevallen sloeg dat ‘wij’ op gehuwde stellen die zich op en na de eerste zo geslaagde bijeenkomst hadden gevormd. Tot hun teleurstelling werden zij echter door de organisatie geweigerd, die terecht de ongehuwde staat als strikt vereiste voor deelname stipuleerde. Er verschenen verontwaardigde ingezonden brieven in de pers van de volgende strekking: ‘Iemands mens-zijn is toch zeker van een hogere waarde dan zoiets bijkomstigs als zijn of haar burgerlijke staat!’ De repliek van de organisatoren laat zich raden: ‘Niets schoners inderdaad dan het mens-zijn, maar in dit geval is het bijzaak; wezenlijk is nu het vrijgezel-zijn.’ In het maatschappelijk debat, en vooral in politieke discussies wordt vaak dit soort fouten gemaakt, stichtelijk, maar niet ter zake. De grootste vijand van de waarheid, zo blijkt keer op keer, is niet de onwaarheid, maar de niet-relevante waarheid.

Maar *retournons à nos moutons*, om met Maître Pathelin te spreken. In de zojuist behandelde passages uit Aristoteles’ werken over dierkunde heb-

ben we al gezien dat hij in zijn wetenschappelijke arbeid, wanneer het over subsistente entiteiten als dieren gaat, ze onder de loep neemt niet onder het opzicht van hun subsistent-zijn, maar de voor de dierkunde z. i. wezenlijke observaties doet door op sommige van hun accidentele, niet-essentiële eigenschappen te focussen. Later zal duidelijk worden dat de aristotelische wetenschapsleer precies scharniert om de complementaire procedures van focaliseren en categoriseren.

DE ARISTOTELISCHE WETENSCHAPSLEER

De aristotelische wetenschapsleer verschilt fundamenteel van die van zijn leermeester Plato. Niettemin is het verstandig enige algemene, door Aristoteles evenzeer als door Plato gedeelde trekken van het Griekse wetenschapsbegrip voor ogen te houden.

Het Griekse wetenschapsbegrip

Om de zekerheid en betrouwbaarheid van onze uitspraken over in beginsel alles wat zich aan ons voordoet te garanderen, moet de wijsgeer volgens Plato en Aristoteles kunnen aantonen dat die uitspraken niet een zomaar min of meer aanvaardbare mening (*doxa*) representeren, maar beantwoorden aan de criteria van echte ‘wetenschap’ (*epistêmê*). Over die criteria komen we nog te spreken. Eerst moeten we iets zeggen over wat de Grieken precies onder *epistêmê* verstonden.

Het Griekse woord *epistêmê* wordt gewoonlijk met ‘wetenschap’ weergegeven. Bij deze vertaling dreigen twee mogelijke misverstanden ons het zicht op de Griekse ken- en wetenschaps-theorie (*epistemologie*) te ontnemen. Om te beginnen, moet men de term *epistêmê* niet associëren met de specifieke connotatie van exactheid die het woord ‘wetenschap’ in ‘natuur-wetenschap’ heeft (zoals in het Engelse en Franse meervoud ‘sciences’); de vertaling ‘geesteswetenschap’ zou bepaald een meer voor de handliggende simplificatie zijn.

Een tweede misvatting is schadelijker en meer gebruikelijk. Deze ontstaat wanneer men onder ‘wetenschap’ uitsluitend een systematisch geordend geheel van kennis verstaat, met inbegrip van de wetten, theorieën en hypothesen waarop de ordening berust. In het Grieks ligt het anders. In het enkelvoud wordt *epistêmê* gebruikt om een brok zeker weten (‘piece of knowledge’) omtrent een individuele zaak aan te duiden, zonder enige associatie met een groter, geordend geheel van zeker weten omtrent deze en aanverwante zaken.⁴¹ Een dergelijk brok zekere kennis berust in feite

op de kennis van het eidos van het betreffende ding. Overigens wordt, zeker door Aristoteles, het woord *epistêmê* ook wel gebruikt voor een min of meer geordend geheel van (zekere) kennis, zeker in het meervoud *epistêmai*, met name wanneer hij het heeft over de verschillende soorten van wetenschap. Zo noemt hij bv. de filosofie (in het bijzonder de metafysica) ‘de eerste wetenschap’, die dan ook ten grondslag ligt aan speciale wetenschappen als fysica en mathematica.⁴² Maar dit neemt niet weg dat bij Aristoteles het woord *epistêmê* primair slaat op een individueel geval van zeker weten, zodat hij zelfs ten aanzien van eenzelfde feit kan spreken van ‘mijn *epistêmê* en de jouwe’.

De wetenschapsleer van het Organon

In het vierde geschrift van het *Organon*, de *Analytika posteriora* (= *Analytika*, deel II), geeft Aristoteles een gedetailleerde uiteenzetting van zijn wetenschapsleer.⁴³ Er is enige discussie over wat nu precies de intentie van dit werk is. Sommigen zijn van oordeel dat het een traktaat is over wetenschappelijke methodologie, of zelfs een poging bevat tot een axiomatisering van de wetenschap. Naar mijn mening is het geschrift het best in het geheel van Aristoteles’ filosofische werken te plaatsen door het te beschouwen als zijn poging een eigen kentheorie te schetsen, die het kan opnemen tegen Plato’s epistemologie van de transcendenten Vormen. Hier speelt bovendien, zo menen velen, een nogal pikant probleem. Aristoteles houdt zich, zo heet het, in zijn eigen wetenschappelijke onderzoeken helemaal niet aan de voorschriften die hij in de *Anal. Post.* geeft. We zullen nog zien dat, mits men het werk ziet als een presentatie van hoe Aristoteles vindt dat je het wezen van dingen uit ervaringsgegevens op het spoor kunt komen zonder de platonische omweg via de Ideeënwereld, zijn hele argumentatiemethode, ook die welke te vinden is in de zogenoemde wetenschappelijke geschriften (o.a. de dierkundige werken), naadloos past in de epistemologie van de *Anal. Post.* Want in zijn leer over het ware zijn (metafysica) of die over de stoffelijke natuur als zodanig

⁴¹ Zonder overigens de Griekse connotatie van ‘zekerheid’, kennen we in onze taal een vergelijkbaar woordgebruik waarin de wetenschap slechts één zaak of feit betreft, bv. in ‘de fiscus heeft daar wetenschap van gekregen’, of ‘in de wetenschap dat hij een luiaard is ...’.

⁴² Zie *Metaph.* IV 1, 1003a21-26; XI 4, 1061b17-33; *Topica* I 2, 101a27-34; *Anal. Post.* I 13. Ook in de Middeleeuwen was dit het beeld, zodat de speciale wetenschappen zich pas geleidelijk uit de wijsbegeerte konden emanciperen; vgl. noten 3 en 5.

⁴³ Dit werk vindt men uitvoerig behandeld in *Aristotle* I, 136-189 en 594-749; vgl. II, 355 vlgg.

(fysica) als wel in zijn meer gedetailleerde werken over o.a. de levende natuur is Aristoteles steeds op zoek naar het immanente *eidos* (of *eidê* = wezenstrekken) van de betreffende dingen, waardoor ze precies datgene zijn wat ze zijn.

Hoe komt nu zo'n brok zekere kennis omtrent een bepaald ding tot stand? In het voorgaande is al gezegd dat, zowel volgens Plato als volgens Aristoteles, de kennis van het *eidos* van iets zekere kennis produceert. De vraag is nu hoe men de *eidê* ontdekt.

Plato verwijst ons naar de transcendente Ideeën of Vormen, die evenzovele Oerbeelden (*paradeigmata*) van de aardse dingen zijn. Zoals gezegd, herinneren we, zodra we met de dingen van het ondermaanse worden geconfronteerd, ons hun oerbeelden die we vóór ons aardse bestaan hebben mogen schouwen (anamnese-leer), en deze dienen dan als leidraad om te komen tot betrouwbare kennis omtrent het wezen van datgene wat het zijn geheel en al dankt aan zijn deelhebbing aan de Oerbeelden (participatie-leer).

Zoals al vaker is opgemerkt, moet Aristoteles zich beperken tot het immanente *eidos*; iedere route via een omweg buiten de ervaringswereld om heeft hij geblokkeerd door zo fel iedere vorm van transcendentie als volkomen overbodig, en op zichzelf genomen ook hoogst problematisch, af te wijzen. De strategie die Aristoteles tegenover Plato's metafysica annex epistemologie ontwikkelt, scharniert hoofdzakelijk om één punt, te weten, hoe formeel je een uitspraak (beweerzin)⁴⁴ over een ding uit de ervaringswereld zodanig dat de eigenschap (attribuut) die je op dit moment van de discussie of van het 'wetenschappelijk' onderzoek relevant ('wezenlijk') vindt, onweerlegbaar duidelijk aan het betreffende object blijkt toe te komen? Als je daarin slaagt, resulteert wat Aristoteles een *apodeixis* ('epistemonic proof') noemt. In de volgende paragrafen zal ik aandacht besteden aan de ingrediënten en de procedurele instrumenten die in de *apodeixis* een rol spelen.

De componenten van de apodeixis en hun formele relaties

Een effectieve *apodeixis* komt tot stand, als men (a) een bepaalde eigenschap ('attribuut' of 'predikaat', maar dan niet in de betekenis van

⁴⁴ Ter vereenvoudiging van onze discussie formuleer ik de beweerzinnen volgens de bij ons gebruikelijke 'S is P' structuur, waarmee trouwens de oppervlaktestructuur van de teksten in Aristoteles een sterke gelijkens vertoont. Daar waar het precies op de door Aristoteles zelf bedoelde dieptestructuur aankomt, neem ik de door mij in het voorgaande verdedigde '[Substraat *annex* Attribuut]: is' formulering te baat.

‘zinspredikaat’) die men op het oog heeft, onweerlegbaar aan (b) het object van onderzoek (‘subject’ of ‘substraat’), via (c) een zogeheten *medium demonstrationis* (= het bemiddelende element tussen [a] en [b])⁴⁵ weet te koppelen. Het gaat dus om deze drie ingrediënten en hun onderlinge relaties. Deze relaties moet de bewijsvoerder uitbuiten door drie vereisten voor de relatie tussen substraat (subject) en attribuut (predikaat) te honoreren (*Anal. Post.* I 4, 73a25-5, 74b4). (1) Het attribuut moet toekomen aan elk exemplaar van het betreffende substraat; (2) het moet essentieel eraan toekomen, en niet alleen statistisch feitelijk; en (3) het attribuut moet met het substraat ‘commensuraat’ zijn, d.w.z. hun wezens moeten met elkaar convertibel zijn. De drie opgesomde vereisten zijn in feite cumulatief, zodat alles neerkomt op de eis van commensuraat zijn.⁴⁶

Wat Aristoteles op het oog heeft is het volgende. Gesteld dat je van een entiteit [x] wilt aantonen dat daaraan de eigenschap f wezenlijk toekomt, dan moet je als *medium demonstrationis* aanvoeren dat van iedere [x] geldt dat het een geval (‘instantie’) van de eigenschap g is, en dat f en g convertibel zijn. Neem aan, zegt hij, dat [x] staat voor een in een cirkel ingeschreven gelijkbenige driehoek, waarvan je wilt aantonen dat hij een mathematische figuur is waarvan de som van de binnenhoeken gelijk is aan twee rechte hoeken (afgekort ‘ $2R$ ’). Je moet dan [x] niet beschouwen in zijn hoedanigheid van gelijkbenige driehoek, maar *qua* driehoek *sec*, omdat de eigenschap $2R$ convertibel is met driehoek-zijn, niet met gelijkbenige driehoek-zijn. Kort gezegd, [x] is $2R$ *qua* driehoek, niet *qua* gelijkbenige driehoek.

Het voorbeeld is in het Grieks wat strikter dan in mijn weergave. In de notie uitgedrukt door het Griekse woord voor ‘gelijkbenige driehoek’ (*isoskeles*) komt namelijk de notie ‘driehoekigheid’ zoals uitgedrukt door het woord voor ‘driehoek’ (*trigōnon*) niet voor; vergelijk de linguïstische afstand tussen het Engelse ‘isosceles’ en ‘triangle’. Maar laat me proberen het voorbeeld wat sprekender te maken. Stel, men wordt geconfronteerd met een Griekse tempel voorzien van een fraai tympanon.⁴⁷ Om bouw-

⁴⁵ Begrijpelijkerwijs denkt men hier al gauw aan de middenterm van een syllogisme. Maar men moet zich m.i. realiseren dat het syllogisme slechts een formalisering van de kern van de aristotelische bewijsmethode representeert, en in feite niets anders is dan een explicitering van de (in 3. 3 nog te behandelen) *qua*-procedure. Zie *Aristotle* 1, 180; 703, n. 11.

⁴⁶ *Aristotle* 1, 608-628.

⁴⁷ Het tympanon of fronton van een Griekse of Romeinse tempel is het driehoekig bovenstuk van de voor- en achtergevel, van onderen afgesloten door het horizontale balkwerk dat op de zuilen rust, terwijl de opstaande zijden worden gevormd door de dakranden; meestal is het verfraaid met beeldhouwerk.

technische redenen wil men er zeker van zijn dat de som van de binnenhoeken van een nog te ontwerpen tympanon $2R$ is. Dit bewijst men, in termen van een apodeixis, niet door te betogen dat nu eenmaal alle tympanons in feite gelijkbenige driehoeken zijn (wat waar is), evenmin dat het tot het wezen van een tympanon behoort gelijkbenige driehoek te zijn (wat eveneens in feite altijd klopt), maar door het bemiddelende hulpbegrip ('driehoek' *sec*) te introduceren, en te zeggen: 'Dit tympanon is *qua* driehoek $2R$ ', hetgeen desgewenst geëxpliciteerd kan worden in het syllogisme: 'Ieder tympanon is een driehoek; iedere driehoek is $2R$; dus ieder tympanon is $2R$.' Wie zegt: 'Dit tympanon is *qua* gelijkbenige driehoek $2R$ ', is even fout bezig als wie zou zeggen: 'Dit tympanon is *qua* ogenstrelende mathematische figuur $2R$ '; in zekere zin is hij gevaarlijker door de schijnbare wetenschappelijkheid van zijn formulering.

Het zal nu duidelijk zijn dat het gaat om het vinden van het juiste *medium demonstrationis*, dat moet dienen ter invulling van de *qua*-formule.⁴⁸ Dit medium heet in het Grieks *to meson*, en wordt door praktisch alle moderne commentatoren, – doordat men denkt aan het syllogisme dat, naast de *qua*-formule, een alternatieve, maar minder gebruikelijke weergave van de apodeixis is – op één hoop gegooid met middenterm (*mesos horos*). Het *medium demonstrationis* is evenwel niet het significatum van een term als los concept ('driehoek'), maar representeert een zijswijze van het object van de apodeixis ('het driehoek-zijn'); m.a.w. het gaat niet om een driehoek, maar om de driehoekigheid van dit object.⁴⁹

Onze eerdere vraag naar het relevante *eidōs* heeft zich inmiddels verengd tot: Hoe kom je het juiste *medium demonstrationis* op het spoor? Nu het antwoord nog, zult u zeggen. Daarover nu.

De rol van de inductie bij Aristoteles

De Griekse woorden *epagein* (induceren) en *epagôgê* (inductie) hebben één hoofdbetekenis, te weten het ontwaren van een universeel punt, als resultaat van het observeren van individuele gevallen.⁵⁰ De inductieve procedure bestaat in het aanvoeren van een aantal concrete gevallen en is

⁴⁸ Aristotle 1, 139-140; 659-663.

⁴⁹ Aristotle 1, 170-172 en passim. Terzijde, de Middeleeuwers vergisten zich terzake nooit, en onderscheidden precies de *terminus medius* van het syllogisme van het *medium demonstrationis* van een bewijsvoering in het algemeen.

⁵⁰ Zie T. Engberg-Pedersen, 'More on Aristotelian Epagoge' in *Phronesis, A Journal for Ancient Philosophy* 24 (1979), 301-319. Voor deze hele paragraaf, vgl. Aristotle 1, 140-144; 153-156; 262.

gericht op het ontdekken van een universeel of algemeen-geldend element, dat ons in staat stelt inzicht te krijgen in de formele natuur van die concrete gevallen en van hun onderlinge overeenkomsten. Het ontdekken van die gemeenschappelijke natuur verloopt niet langs de lijnen van een discursieve redenering, maar is het resultaat van een intuïtieve kenakt. Uit de teksten (met name uit de *Analutika*, deel 1 (= *Analutika priora*) wordt duidelijk dat het precies deze intuïtieve kenakt is die ons de concrete gevallen doet zien als evenzovele gevallen van eenzelfde formele natuur.

De eigen aard van de aristotelische inductie

Een paar zaken verdienen hier onze bijzondere aandacht.⁵¹ Ten eerste, de aristotelische inductie is een heuristische procedure, niet een soort redenering, laat staan een formele redenering. Zo is het ook begrijpelijk dat een inductie bij Aristoteles niet alleen *uitgaat* van zintuiglijke waarneming, maar ook altijd *gebonden blijft* aan zintuiglijke ervaring. Het is daarbij van belang op te merken dat voor Aristoteles onder de notie ‘verschijnselen’ (*phainomena*) ook de *legomena* vallen, d.w.z. dat wat mensen, vooral experts ter zake, beweren over hun ervaringen.⁵² Een tweede punt, dat men moet zien als het complement van het eerste, is dat de aangevoerde individuele gevallen worden uitgebuit om te focussen op een specifiek element dat in al die gevallen op kenmerkende wijze aanwezig is. De aristotelische inductie is dus gericht op, en resulteert ook in, het in de greep krijgen van een universeel zijnsaspect, en dat op basis van concreet-individuele gevallen waarin precies dit zijnsaspect zich aan ons voordoet.

Het is goed een en ander met Plato’s kenleer te vergelijken. Plato gaat, net als Aristoteles, uit van ons ervaren van concrete, aardse dingen, maar plaatst deze kennisname onmiddellijk in een transcendent perspectief; hij is immers van oordeel dat onze ervaring pas kan dienen als kenbron van de ware aard van de concreta, als ze in onze ziel ons vroegere schouwen van de Ideeën wakker roept (anamnese-leer). Aristoteles blijft zich vóór

⁵¹ Aristotle 1, 142-144.

⁵² Dit laatste aspect werd in de verbale cultuur van de Middeleeuwen tot een uitdiepend spreken over wat er door grote autoriteiten (o.a. Aristoteles) was geponeerd over natuurkundige zaken als beweging, licht, oorzakelijkheid, toeval, snelheid, intensiteit, vacuüm, oneindigheid, continuïteit van processen en ondeelbaarheid. Dit leverde soms ingenieuze speculaties op, maar bracht de *naturales* (‘fysici’) nooit tot het opzetten van experimenten. De enigen die, zonder in wetenschap geïnteresseerd te zijn, experimenteerden, waren de geminachte alchimisten.

en na bij de *immanente* wezenstrekken der dingen bepalen. Maar er is niettemin een belangrijke overeenkomst tussen beide denkers. Bij elk van hen speelt een vorm van intuïtief schouwen de hoofdrol. En als Aristoteles dan al bezwaar kan maken tegen de erg speculatieve, mythologische basis van de platonische anamnese, zelf heeft hij toch ook wat uit te leggen, gegeven de toch ook enigszins speculatieve aard van de door hem verdedigde intuïtie. We komen aanstonds hierover te spreken.

Onze moderne opvatting van inductie verschilt wezenlijk van wat bij Plato, respectievelijk bij Aristoteles, onder deze term wordt verstaan. Inductie in moderne zin is, zoals bekend, een bewijsprocedure gebaseerd op het generaliseren van individuele gevallen, in de zin dat uit informatie betreffende een beperkte hoeveelheid gevallen een algemene conclusie wordt getrokken, waarbij uiteraard statistiek en waarschijnlijkheidsrekening een grote rol spelen.⁵³ Bij Plato en Aristoteles ontbreekt iedere notie van statistiek. Men meent het statistisch element wel eens aan te treffen bij Aristoteles, met name daar waar hij inderdaad van een herhaalde waarneming als voorafgaand aan een inductie spreekt (*Anal. Post.* I 31, 88a2-5; II 19, 100a9 vlgg.; *Metaph.* I 11, 981a5 vlgg.). Maar er is m.i. bij deze interpretatie sprake van optisch bedrog, omdat de herhaalde gevallen niet alle een stukje bijdragen aan de uiteindelijke generalisering, alsof het om een legpuzzel zou gaan. Bij Aristoteles is er sprake van dat bij de laatste van de serie waarnemingen ineens het inzicht doorbreekt, dat in de eerdere gevallen blijkbaar nog niet tot de observator was doorgedrongen. In feite baseert de inductie zich dus op één geval, het laatste in de serie.⁵⁴ Dit wordt ook duidelijk uit een ander belangrijk verschil tussen antieke inductie en haar moderne tegenhanger: in tegenstelling tot de laatstgenoemde, is de antieke inductie niet propositioneel ('ik zie ineens in dat $[x]$ is f),

⁵³ Heeft men redenen aan te nemen dat men over volledige informatie beschikt, dan spreekt men wel van 'complete inductie'. Deze is natuurlijk alleen wetenschappelijk interessant in gevallen waarin men kan aannemen dat ook alle niet waargenomen gevallen de inductie ondersteunen, zoals gebeurt in de zogeheten inductieve definitie, die uitgaat van het principe dat, als de beginelementen van een serie een bepaalde eigenschap hebben en deze blijft behouden bij de constructie van analoge elementen, ze dan geldt voor alle potentiële elementen.

⁵⁴ De notie 'plotseling inzicht' speelt ook bij Plato een beslissende rol, vooral in de fameuze *Zevende Brief* (*Epist.* VII, 341C-D en 344B): nadat allerlei zintuiglijke indrukken zijn opgedaan, ontstaat er plotseling kennis in de ziel, even plotseling als een lichtstraal uit een oploaiend vuur opflakkert. Voor Aristoteles, zie *Aristotle* I, 153, n. 222. – Ik twijfel, in navolging van W.K.C. Guthrie (*History of Greek Philosophy* V, blz. 402, n. 1), niet aan de echtheid van deze brief.

maar een plotselinge vertrouwdheid met een wezenlijke factor ('ik zie ineens het wezenlijke punt waarom alles draait').⁵⁵ Dit brengt ons nu tot wat in het kader van de aristotelische inductie wel genoemd wordt 'het universele punt'.

Het zogeheten 'universele punt'

De kennis van het 'universele punt' waarop het inductieve proces is gericht, is niet, zoals de meeste commentatoren schijnen aan te nemen, een algemeen-geldige waarheid die kan worden weergegeven in een universele propositie of een beginsel (*archê*). Deze kennis bestaat veeleer in de onderkenning van primaire ('primitieve') universele wezenskenmerken, zoals deze zijn gerealiseerd in concrete gevallen. Op haar beurt kan deze kennis weer dienen als uitgangspunt voor een deductie die leidt tot een universele propositie, maar het inductieve proces zelf is slechts de voorbereidende fase van een kenproces dat gericht is op de verwerving van dergelijke propositionele kennis.⁵⁶

De grens tussen inductie en deductie vindt zijn spiegelbeeld in de tegenstelling tussen het plotselinge viseren van een universeel wezenskenmerk en de aanwending ervan als *medium demonstrationis* in een deductief syllogisme. Bijvoorbeeld, men ziet een aantal als verwant overkomende concrete gevallen van dingen die alle, meetkundig gezien,⁵⁷ zoals de auteur van dit aan Aristoteles toegeschreven geschrift het uitdrukt (*De lineis insecabilibus*, 970a9), 'gesloten formaties van drie rechte lijnstukken' zijn (al of niet gelijkzijdig, gelijkbenig enz.), en men observeert daarin het gemeenschappelijke wezenskenmerk van driehoekigheid. Gesteld nu voor de eigenschap '2R-zijn', ziet men intuïtief dat eventuele bijzonderheden als gelijkbenigheid of gelijkzijdigheid er niet toe doen, maar dat men dient te focussen op driehoekigheid *sec.* Tot zover het inductieve proces. Dan volgt de deductieve fase, waarin men tot de slotsom komt dat de hier voorhanden dingen alle, *qua driehoek*, de eigenschap 2R hebben; en dit laatste kan eventueel worden geëxpliciteerd in het syllogisme: 'Iedere driehoek is 2R; deze dingen zijn driehoeken; dus ze zijn 2R'.

Wat de inductieve fase van dit kenproces betreft, krijgen we hier ander-

⁵⁵ Men spreekt wel van, respectievelijk, 'propositional knowledge' en 'knowledge by acquaintance'. Zie onze volgende paragraaf, en *Aristotle 1*, 154 vlgg.; 595, n. 108; 690.

⁵⁶ *Aristotle 1*, 153-156.

⁵⁷ Verderop zal blijken waarom ik niet zonder meer spreek van (abstracte) 'meetkundige figuren', maar van stoffelijke dingen die zekere meetkundige eigenschappen hebben.

maal te maken met een, klaarblijkelijk intuïtief, focaliseren op het universele wezenskenmerk. Dit intuïtieve moment is volgens Aristoteles een beslissende factor. Kenmerkend voor Aristoteles' wetenschapsopvatting is dat dit fenomeen zowel in het openingshoofdstuk van de *Anal. Post.* als in het slothoofdstuk van dit werk centraal staat. In 11, 71a21 vlgg. legt de auteur uit dat voor iedere vorm van kennisverwerving een zekere voorkennis noodzakelijk is. Zo komt ook het plotselinge inzicht in het bestaan van het voor een bepaald kenproces relevante wezenskenmerk niet op onverklaarbare wijze zomaar uit de lucht vallen. Integendeel, we zijn niet in staat de focus trefzeker op dit relevante wezenskenmerk te richten zonder dat we al enige notie ervan hebben.

In 11, 71a17 vlgg. vinden we een expliciete toespeling op het feit dat er zoiets bestaat als een voorkennis van wat universele gelding heeft. Aristoteles' insisteren op dit type voorkennis is des te opvallender omdat hij Plato's anamnese-leer (die een soepele, zij het mythologische verklaring geeft van de hier aan de orde zijnde voorkennis) niet kan aanvaarden. Sterker nog, bij de uiteenzetting van zijn eigen standpunt terzake van voorkennis, zegt hij dat daarmee het probleem van de anamnese-leer zoals uitgelegd in Plato's *Meno* (nl. dat de anamnese de kennisname van één geval betreft, te weten de hoogstindividuele Transcendente Idee) van de baan is. Aristoteles legt namelijk voorkennis uit als een ongekwaliificeerd, niet aan enig individueel concretum gebonden, universeel impliciet weten.⁵⁸

In het slothoofdstuk (11 19) van zijn wetenschapsleer geeft Aristoteles een wat wij zouden noemen 'kennispsychologische' verklaring. Hierin behandelt hij wat hij noemt de voor iedere vorm van kennis onontbeerlijke 'uitgangspunten' (*archai*), die zelf niet voor een bewijs vatbaar zijn, maar onontbeerlijk zijn om welke argumentatie dan ook van de grond te tillen. De bedoelde uitgangspunten, zegt hij, raken ons op enigerlei manier vertrouwd. De vraag is dan: Hoe? Er is geen sprake van voorkennis in de zin van voorafgaande *epistêmê*, want dat zou strijdig zijn met hun onbewijsbaarheid, en, wat meer telt, met de leer dat onze geest van nature een *tabula rasa* is.⁵⁹ Onze vertrouwdheid met de *archai* is niet een vorm van een actueel paraat hebben, maar eerder een cognitieve habitus (mentale 'houding' of 'instelling'). Ieder met zintuigen uitgerust wezen (*animal*),

⁵⁸ Let wel, dit type voorkennis is niet aangeboren. *Aristotle* 1, 154-156; 595-600.

⁵⁹ Een van de meest geharnaste stellingen tegen Plato geldt diens anamnese-leer. Aristoteles beschouwt de geest als een onbeschreven blad ('*tabula rasa*' is letterlijk 'uitgera-deerd wastafeltje').

de dieren (*bruta*) niet uitgezonderd, bezit een aangeboren vermogen tot het onderscheiden van objecten van andere. Sommige wezens zijn bovendien in staat hun percepties vast te houden, en ze zich weer te binnen te brengen. Wanneer dit proces bij herhaling plaats heeft, zijn de hogere dieren uit deze groep in staat tot een wat meer coherente cluster van ervaringen te komen. Bij de mens, tenslotte, resulteert dit in een zich bewustworden van conceptuele overeenkomsten in de herhaalde gewaarwordingen, die zich, om zo te zeggen, tot een universele notie verdichten. Om duidelijk te maken wat hij precies bedoelt met dat 'zich verdichten', neemt Aristoteles zijn toevlucht tot een militair beeld. Het proces, zegt hij, lijkt op wat in een veldslag kan gebeuren wanneer vluchtende soldaten kans zien zich weer staande te houden: eerst slaagt een enkeling daarin, al snel voegen anderen zich bij hem, en uiteindelijk ontstaat er een krachtig verweer tegen de achtervolgers. Welnu, iets dergelijks doet zich in onze geest voor: eerst houdt één notie omtrent de totdantoe ongearticuleerde indrukken stand, in de vorm van een universeel toepasbaar kenbeeld, want hoewel al de voorgaande indrukken, stuk voor stuk, over individuele dingen gaan, betreft de daarna opkomende notie een universeel aspect dat opvalt aan die dingen (bv. de notie 'mens' verdicht zich uit de waarneeming van o.a. de individuele mens Kallias, voegt Aristoteles toe).⁶⁰ Vervolgens weet de geest de notie 'mens', via hogere generieke noties ('animal', 'levend wezen', 'stoffelijk ding') te subsumeren onder de gemeenschappelijke categorie, Substantie.

Twee belangrijke vragen resten nu nog. Om te beginnen, wat moeten we verstaan onder de *habitus* die de mens in staat stelt tot adequate begripsvorming?⁶¹ Alle commentatoren zijn het erover eens dat deze *habitus* een psychische gesteldheid betreft; de Griekse term voor 'habitus', *hexis* wordt door Aristoteles veelvuldig gebruikt ter aanduiding van mentale disposities, in het bijzonder cognitieve en ethische. Bezie men de verschillende plaatsen in Aristoteles' oeuvre waar de term *hexis* wordt gebruikt,⁶² dan valt op dat de door dit woord aangeduide *habitus* iets is wat ligt tussen iets potentieels en wat actueel is. Daarom doet men er verstandig aan, elke strikt statische connotatie te vermijden, en eerder te

⁶⁰ Men zou hier wellicht een opsomming van individuen verwachten, niet de vermelding van één persoon. Ik leg dit uit als steun voor de eerder door mij verdedigde opvatting dat de door inductie verkregen notie omtrent het universele punt pas bij het laatste item van een serie indrukken tot stand komt.

⁶¹ *Aristotle* 1, 626; 652; 727; 731-733; 738; 740-744; II, 274.

⁶² Zie H. Bonitz, *Index aristotelicus* (Berlijn 1870; reprint Graz 1955), 261a29-43.

denken aan *een vermogen zoals het in werking is* in dit of dat concreet geval, m.a.w. er is sprake van een geactualiseerd vermogen, in het betekenisveld waarvan nu eens het karakter van vermogen, dan weer de actualisering dominant is.⁶³

De cognitieve habitus waarop het terzake van de conceptualisering aankomt, heet *nous*. De *nous* stelt ons in staat universele wezenheden te ontwaren in een concretum. zijn rol wordt niet alleen in het slothoofdstuk van de *Anal. Post.* beschreven, maar ook elders. Interessant is het dat soms het woord *nous* niet alleen staat voor het betreffende vermogen en zijn act ('de *nous*-in-act'), maar ook voor de inhoud van de act, een en ander in overeenstemming met de vuistregels waarmee men Aristoteles' semantisch gedrag kan beschrijven.⁶⁴

De tweede vraag betreft de logische status van de bedoelde uitgangspunten (*archai*).⁶⁵ Gewoonlijk denkt men hier aan fundamentele, niet voor nader bewijs vatbare, propositionele kennis, wat voor de *archai* bij vele commentatoren tot de vertaling 'axiomata' leidt. Zoals al eerder is opgemerkt, moet men de *archai* eerder zien als primaire wezenskenmerken die men aantreft in een aantal concreta. In feite is in deze fase van het kenproces dus sprake, niet van de verwerving van primitieve waarheden, maar van adequate begripsvorming, die ons in staat stelt wezenlijke uitspraken over individuele dingen te doen. Deze conceptualisering heeft niet een puur abstract karakter, maar is en blijft strikt gebonden aan de concrete entiteiten die (èn zoals ze!) zich in de ervaring aandienen.⁶⁶ In dit kader is het belangrijk voortdurend voor ogen te houden dat het volgens Aristoteles de concrete aardse entiteiten zijn die het voorwerp van de *epistêmê* en de *apodeixis* zijn.

Het concretum als het eigenlijke wetenschapsobject. De status van mathematicalia
Hoewel Aristoteles niet moe wordt zijn trouw te belijden aan de gebruikelijke Griekse opvatting van wetenschap als 'de zekere kennis van het niet-contingente en universele' en haar daarom ook scherp onderscheidt van

⁶³ Semantisch uitgedrukt, de term 'habitus' heeft een kernbetekenis ('focal meaning') die voorafgaat aan de uitsplitsing 'vermogen *sec*' en 'vermogen-in-actie'. Dit type semantische ambivalentie (wel te onderscheiden van ambiguïteit) wordt uitvoerig behandeld in *Aristotle* 1, 60-74, en in de par. 'Semantische ambivalentie etc.', blz. 85 en 'Focalisatie etc.', blz. 93.

⁶⁴ *Aristotle* 1, 743-744; 60-74 en par. 'Vier semantische vuistregels', blz. 89.

⁶⁵ *Aristotle* 1, 142 vlgg.; 463; 604 vlgg.; 630 vlgg.; 726-748; II, 396 vlgg.

⁶⁶ Zie o.a. *Categ.* 7, 7b24-25 ('in de regel is het van in de actualiteit voorhanden dingen dat we kennis verwerven'); vgl. *Anal. Post.* I 2, 72a25-27.

zintuiglijke ervaring, die slechts het concrete en individuele betreft, toch kan hij niet, zoals Plato doet, het universele en het concreet-individuele als twee domeinen tegenover elkaar zetten. Integendeel, zijn afwijzing van Plato's zijnsleer berust juist op zijn overtuiging dat algemeen-geldige wezenselementen niet bestaan dan immanent in de concreta, waarin ze als dynamische zijnsoorzaken functioneren. Die zijnsverbondenheid is volgens hem zo strikt dat zelfs de zintuiglijke ervaring, hoezeer ook wezenlijk gericht op het concreet-individuele, niettemin in zekere zin het universele raakt, in zoverre we bv. niet zomaar de entiteit Kallias waarnemen, maar de mens-Kallias, d.w.z. het individu Kallias als bezitter van de wezens-eigenschap 'mens-zijn'.⁶⁷

De Oxforder Aristoteles-kenner John Ackrill heeft de aristotelische wetenschapsprocedure wel gekenschetst als een 'movement from a rough idea to a full understanding of what some kind of thing or type of event is'. Inderdaad gaat voor Aristoteles⁶⁸ ieder wetenschappelijk onderzoek uit van concrete individuen, die in eerste instantie met een minimum aan ordening worden waargenomen in de wereld om ons heen (de *phainomena*, uiteraard met inbegrip van de eerdergenoemde *legomena*), maar die geleidelijkaan worden erkend als evenzovele manifestaties van constituerende wezenstrekken. Die wezenstrekken zijn, vanuit logisch standpunt gezien, universeel toegankelijk aan andere exemplaren van de soort, maar ze worden bij hem nooit *in abstracto* gezien, maar altijd als een universele natuur *qua belichaamd* in concreta. De kern van de wetenschappelijke procedure is, de voor een bepaald onderzoek relevante wezenstrek uit de individuele gevallen te halen en correct te benoemen, zodanig dat de onderzoeker het effectieve *medium demonstrationis* op het spoor komt.⁶⁹

Men kan niet beter zicht krijgen op de Aristoteles' opvatting van de relatie 'universeel-concreet' dan door zijn leer over de status van mathematische entiteiten onder de loep te nemen.⁷⁰ Om het platonisch hypostaseren van mathematische eigenschappen van concreta te voorkomen, neemt Aristoteles zijn toevlucht tot een logische procedure die hij *aphairesis* ('substractie') noemt. Deze procedure komt neer op een logisch los-denken van mathematische eigenschappen die men aan stoffelijke dingen kan onderscheiden, om ze vervolgens in hun eigen aard van mathemati-

⁶⁷ *Anal. Post.* I, 31, 87b28-30; II, 19, 100a16 vlgg.; *Aristotle* I, 168 vlgg.; 649.

⁶⁸ *Aristotle* I, 653-714.

⁶⁹ Zie paragrafen blzz. 51, 93, 97 voor de bespreking van de rol van focaliseren en categoriseren.

⁷⁰ *Aristotle* I, 172-175; II, 40; 105; 194; 216-222; 324; 341-345; 352.

calia te onderzoeken, maar wel steeds *qua* eigenschappen die immanent zijn aan de betrokken dingen. Er is dus beslist geen sprake van een (*more platonico*) ontologisch isoleren en hypostaseren, los van hun fysische substraten. Sommige commentatoren zijn ten onrechte van oordeel dat Aristoteles een naïef-realistische kijk heeft op de status van mathematicalia, in die zin dat hij aan de mathematische eigenschappen eenzelfde ontologische status zou toekennen als aan andere eigenschappen van de betreffende concreta, zoals hun van-steen-zijn of vergankelijk-zijn. De teksten geven een heel ander beeld. Wiskundige eigenschappen bezitten de concreta niet onafhankelijk van onze geest, maar juist doordat de geest die dingen op een specifieke manier benadert.

In de *Metaphysica* (de Boeken XII en XIII) komt Aristoteles uitvoerig te spreken over de status van mathematische entiteiten. Hij begint de uiteenzettingen als volgt:

Metaph. XII 1, 1076a32-36: 'Indien de objecten van de wiskunde bestaan, moeten ze ofwel in de zintuiglijke dingen bestaan (zoals sommigen beweren), ofwel afgezonderd van de zintuiglijke dingen (ook dit wordt door sommigen wel beweerd). Als ze op geen van deze twee manieren bestaan, dan bestaan ze ofwel helemaal niet, of ze bestaan alleen in een specifieke zin. Onze discussie zal niet gaan over de vraag of ze wel bestaan, maar *hoe* ze bestaan'.

Het platonische standpunt dat deze objecten in een afzonderlijk domein als transcendente Ideeën bestaan, wordt natuurlijk door Aristoteles terzijde geschoven. Maar ook hun bestaan *in* de zintuiglijke dingen als in de fysieke natuur voorhanden eigenschappen wordt door hem afgewezen. Welnu, omdat we de mathematische entiteiten bezwaarlijk tot 'niet-zijnd(e)' kunnen veroordelen, moeten we, zegt hij, wel aannemen dat wanneer we over hun wijze van zijn spreken, de term 'zijnd' in een specifieke zin genomen dient te worden.

Vervolgens plaatst Aristoteles het onderhavige probleem in een wat breder kader door de positie van de wiskunde te vergelijken met die van de overige wetenschappen die zich met de zichtbare natuur bezighouden. Alle hebben hun eigen focus. De natuurfilosofie (fysica, bij Aristoteles) beschouwt de natuurlingen onder een eigen, voor die wetenschap specifiek, gezichtspunt, nl. hun onderhevig zijn aan allerlei vormen van veranderlijkheid; daarbinnen richt zich de biologie speciaal op de levende natuur *qua* levend, en de geneeskunde op het gezond zijn van levende wezens *qua* gezond, enz. Precies zo heeft ook de wiskunde haar specifieke object, dat constitutief is voor haar wetenschappelijke status; zij richt zich

op meetbare en telbare zijnsaspecten van zintuiglijke objecten, maar dan wel precies *qua* meet- en telbaar. Kortom, voor alle wetenschappen geldt dat hun materiële object de natuurdingen zijn, terwijl hun formele object, waardoor ze zich van elkaar onderscheiden, een specifiek zijnsaspect is van diezelfde zintuiglijke objecten.

Mathematische objecten zijn dus geen objecten die zich in enige afgezonderde wereld zouden bevinden, laat staan in een platonisch transcendent domein. Maar evenmin heeft, zegt (1077b26-27) hij uitdrukkelijk, het mathematische zijnsaspect een afzonderlijke status *binnen* het stoffelijke ding. Men moet eigenlijk ook niet spreken, vindt hij, van onderscheidene objecten van de verschillende wetenschappen, maar liever van onderscheidene *methoden* waarmee *dezelfde* zintuiglijke objecten worden bestudeerd. Het is alles een kwestie van een bepaalde focusinstelling, die tot een eigen, daaraan aangepaste wijze van conceptualiseren leidt.

Het betoog neemt een semantische wending wanneer Aristoteles nader ingaat op de wiskundige begripsvorming. Omdat voor de wiskundige de (accidentele) mathematische zijnsaspecten van de stoffelijke dingen centraal staan en dus *voor de wiskundige* essentieel zijn, hebben ze, vanuit semantisch oogpunt gezien, prioriteit boven de individuele, subsistente dingen waarvan ze eigenschappen zijn. Maar dat brengt niet met zich mee, betoogt hij, dat een mathematische entiteit als bv. getal of lijn, ontologisch gesproken, de voorrang heeft boven het concreetum dat de eigenschap ‘telbaarheid’ of ‘gelijndheid’ bezit. Hij waarschuwt dat semantische prioriteit niet noodzakelijk samengaat met ontologische voorrang. Wat hij bedoelt te zeggen is, dat als in de begripsvorming een bepaalde zijnscomponent dominant is, dit niet inhoudt dat die component subsistent moet zijn. Daarom is het principieel fout om met Plato te denken aan de subsistente, transcendent Lijn-op-zichzelf of het transcendent Getal-op-zichzelf. Om dit misverstand te vermijden, neemt Aristoteles zijn toevlucht tot conceptualisering met behulp van de *qua*-operator. Dit semantisch hulpmiddel zorgt ervoor dat (materieel gesproken) het concreetum zelf wordt aangeduid, maar tegelijk zijn van geval tot geval beslissende eigenschap geprofileerd wordt. De *qua*-operator voorkomt ieder hypostaseren van immanente eigenschappen.

Let wel, de mathematische zijnsaspecten van een concreetum worden volgens Aristoteles door de wiskundige op zich zelf bekeken, *alsof* ze los van de concreta bestaan (1078a21 vlgg.).⁷¹ Maar dat zijn ze zijn in feite niet.

⁷¹ Dat Aristoteles zich er wel degelijk van bewust is dat men bij de eigenlijke wiskundige observaties zich los moet maken van stoffelijke vormen in het hier en nu, blijkt uit een

Sommige uitlatingen van Aristoteles zijn heel significant in dit opzicht. Zo gebruikt hij soms het meervoud van *megethos* ('grootte') en *arithmos* ('getal', 'telbaarheid') niet om een meervoud van die eigenschappen aan te geven, maar om een meervoud van concreta die behept zijn met die eigenschappen aan te duiden.⁷² Ook is het tekenend dat, wanneer antieke (en middeleeuwse) auteurs over cirkels en bollen spreken, ze het in feite blijken te hebben over een houten of bronzen voorwerp met die wiskundige vorm.⁷³ Een ander symptoom van dit denken aan stoffelijke dingen met bepaalde wiskundige eigenschappen, eerder dan aan wiskundige figuren *in abstracto*, zie ik in de manier waarop Aristoteles zich uitdrukt wanneer hij in *Anal. Post.* I 5 uitlegt dat, wanneer het om de eigenschap $2R$ gaat, een *ding* dat in feite een gelijkbenige driehoek voorstelt, aangeduid moet worden als 'driehoek' (en niet als 'gelijkbenige driehoek', omdat de eigenschap $2R$ met 'driehoek' convertibel is, niet met 'gelijkbenige driehoek'). Hij voegt er namelijk aan toe (74a16-17) dat, gesteld dat er geen driehoeken behalve gelijkbenige zouden bestaan, men ten onrechte zou kunnen denken dat $2R$ -zijn en gelijkbenigheid convertibel zijn – hetgeen dan in extensionele zin zou kloppen –, maar dat dan nog geldt dat het om driehoekigheid *sec* gaat. Met deze vooronderstelling bedoelt de auteur vanzelfsprekend het denkbeeldige geval dat (zeg maar ten gevolge van een speling in de natuur, of om redenen van *aesthetica*) er geen *dingen* zouden bestaan met driehoekigheid *sec*, maar toevallig allemaal dingen die een bijzondere vorm van driehoekigheid bezitten. Hij veronderstelt natuurlijk *niet* dat het elementaire wiskundeboek van Theudius (een voorganger van Euklides) de *notie* 'driehoek' niet zou kennen.

Ter afronding. Het voorwerp van alle weten is het concrete ding; volgens Aristoteles kan het ook moeilijk anders, want al wat is, is een concreet zijnde. Maar ter verwerving van authentiek weten (*epistêmê*) richt de onderzoeker zich op een specifiek (en voor een bepaald onderzoek relevant) zijnsaspect van het concreetum. Om te voorkomen dat dit formele zijnsaspect wordt gehypostaseerd tot iets wat ontologisch subsistent (laat staan Subsistent in platonische zin) is, gebruikt Aristoteles het semantische procédé van de *qua*-operator, om aldus het focaliseren en categorise-

opmerking in zijn *Ethika*. Daar betoogt (VI 8, 1142a11-20) hij dat jongelui een betere aanleg hebben voor wiskunde dan voor praktische aangelegenheden, omdat ze goed in staat zijn te extrapoleren, wat in praktische aangelegenheden gevaarlijk is; op dat terrein zijn de concrete omstandigheden juist beslissend; vgl. I 1, 1095a2-3.

⁷² *Aristotle* II, 218, n. 191.

⁷³ Zie voor Aristoteles bv. *Categ.* 8, 11a5-12; *Metaph.* VII 10, 1036a3-11, 1036b13; *De anima* I 1, 403a13-16; *De gener. anim.* I 21, 729b17. *Aristotle* II, 199; 204, n. 153.

ren harmonisch in de begripsvorming te verwerken. Op deze manier meent hij kans te zien om, zonder het ervaringsdomein ook maar één ogenblik te verlaten, toch de contingentie en veranderlijkheid van de concreta ten bate van echte *epistêmê* buiten spel te zetten. Voor hem is dat geen luxe, want alleen op die manier heeft hij verweer tegen Plato. Maar het komt er dan wel op aan, duidelijk te maken dat, hoezeer ook de verwerking van authentiek kennen moet berusten op de universaliteit van de immanente wezensvormen, deze vormen toch niet als *zodanig* universeel zijn, maar strikt individueel. Welke is dan de status van het ‘universele’?

De status van het universele en de aard van algemeen-geldigheid

Een groot aantal van de moderne commentatoren nemen de universaliteitseis zo ernstig dat ze (namens Aristoteles) van oordeel zijn dat de immanente vormen zonder meer universeel moeten zijn; alleen zo zou Aristoteles hun alle zuiver weten frustrerende contingentie ontlopen. Hoezeer Aristoteles ook tegenover Plato de fundamentele these huldigt dat alle zijn individueel, *hic et nunc* (‘hier-en-nu’) zijn is en zijn ontologie dus alleen individuele zijnden herbergt, houden deze commentatoren vol dat bij Aristoteles de immanente vormen zelf universeel zijn, en dat het concept ‘individuele vorm’ een onding is. Naar mijn mening heeft men een verwrongen voorstelling van de zuiver logische eigenschap ‘universaliteit’. Maar laat mij de felle discussies globaal samenvatten.⁷⁴

Zoals we nog zullen zien, speelt in de kennisverwerking het definiëren of identificeren van de relevante wezensvorm van een object een beslissende rol. Meer dan eens komt daarom het definiëren⁷⁵ als procédé ter sprake, waarbij de kern van de kwestie is, of het definiens van concreta ook hun stof bevat. In het geval van mathematische objecten is dit probleem het meest pikant. In *Metaph.* VII, cap. 10 legt Aristoteles uit (1035b31-1036a12) dat de bestanddelen van een definiens corresponderen met de constitutieve elementen van de door het definiens aangeduide wezensvorm. Het is niet het concretum (bv. deze in brons uitgevoerde cirkel) als zodanig waarop het definiens doelt, maar op het wezen ‘cirkel’, dat eventueel ook in andere materialiseringen kan worden aangetroffen. In dit kader maakt hij onderscheid tussen de ‘intelligibele’ en de ‘materiële’ cir-

⁷⁴ Aristotle II, 207-216; 273-279.

⁷⁵ Een definitie (als bv. ‘een mens is een met zintuigen uitgerust wezen’) is samengesteld uit het *definiendum* (‘mens’) en het *definiens* (‘een met zintuigen uitgerust wezen’). Het is goed erop te wijzen dat de term ‘definitie’ vaak wordt gebruikt wanneer men het definiens bedoelt. Ik gebruik, waar nodig, steeds de aanduiding ‘definiens’.

kel; de eerste is de cirkel *qua* mathematische entiteit, de tweede het tastbare stoffelijke ding van brons of hout waaraan de vorm ‘cirkel’ kan worden waargenomen.⁷⁶ De intelligibele cirkel is het formele object van de wiskunde en dus datgene wat begrepen wordt in het definiens van het wezen ‘cirkel’. Maar ieder individueel geval van cirkel dankt het zijn aan de eigen, individuele wezensvorm zoals deze is gematerialiseerd in dit stuk brons of hout. De vorm ‘intelligibele cirkel’ bestaat alleen in de geest van de wiskundige, en omdat ze universeel toepasbaar is op andere, door de wiskundige als vergelijkbaar bestempelde gevallen van cirkel, kun je de mentale vorm ‘cirkel’ universeel noemen. Maar er is geen enkele grond om, met Plato, het abstracte mathematische construct, een aparte ontologische status buiten de geest toe te kennen. Het feit dat de intelligibele cirkel altijd gevonden wordt als geconcretiseerd in *deze of gene* materie, impliceert volgens Aristoteles dat, hoewel deze concrete materie niet door het definiens wordt gedekt, zijn materiële constitutie – die al vroeg, te weten door Alexander van Aphrodisias (rond 200 na Chr.), als ‘extensie’ (‘extensionaliteit’) werd opgevat – wel degelijk onder het definiens valt.

Elders (*Metaph.* XII 5, 1071a27-29) zegt Aristoteles dat jouw vorm (*eidōs*) van mens-zijn (zinnenwezen-zijn enz.) niet dezelfde is als de mijne, maar dat die twee in het universele definiens wel samenvallen. Hieruit blijkt dat in de opvatting van Aristoteles *in concreto* de immanente vormen strikt individueel zijn, en dus niet van zichzelf een universele status hebben. Deze passage staat allerminst op zichzelf. De these van het strikt individuele karakter van de immanente vormen vindt steun in een groot aantal plaatsen, verspreid over het hele *corpus aristotelicum*.⁷⁷ Guthrie (VI, 103) heeft terecht beklemtoond dat dit feit moet worden gezien in het kader van Aristoteles’ ‘inviolable common-sense postulate, the primacy of the particular’. Het is in het licht van dit postulaat, zegt Guthrie, dat de filosoof uit de dingen om hem heen door logische analyse gemeenschappelijke trekken abstraheert, die niet dan in de dingen bestaan, maar die niettemin door onze geest op zichzelf kunnen worden beschouwd, om zo de eigen natuur van die dingen te achterhalen. In het voorgaande heb ik al proberen te schetsen hoe de hier bedoelde logische analyse in het proces van kennisverwerving functioneert.

Per slot van rekening is de poging de tegenovergestelde these (‘De

⁷⁶ Ik kan niet nalaten er nog eens op te wijzen dat wanneer men in de Oudheid of de Middeleeuwen van mathematische figuren als cirkels en bollen spreekt, men stoffelijke figuraties op het oog heeft.

⁷⁷ Voor een deel opgesomd in *Aristotle II*, 274-282, met inbegrip van het notenapparaat.

immanente vorm is ontologisch universeel.’) overeind te houden een uitvloeisel van het onvermogen om te zien dat Aristoteles zelf de, uitsluitend logische, status van universaliteit wèl goed doorhad. Men moet inzien dat men aan een bepaald concretum als deze boom-hier-en-nu wèl de eigenschap ‘boom-zijn’, evenals legio accidentele eigenschappen (‘groen-zijn’, ‘kaarsrecht-zijn’ enz.) als aan het individu zelf in zijn eentje toekomend kan toekennen, maar niet de omstandigheid dat er nog méér bomen zijn. Met dat laatste heeft onze boom (eventueel, bv. wat zijn marktwaarde aangaat) alleen maar te maken doordat wij als denkende wezens hem zien in relatie tot andere door ons (alweer in *ons* denken!) vergelijkbaar geachte entiteiten.⁷⁸

Kortom, de universaliteitseis wordt in het proces van kennisverwerving procedureel afdoende gehonoreerd door het proces van generalisering (‘universalisering’ door abstractie) te interpreteren als een puur logisch proces, dat het, ontologisch gezien, strikt individuele karakter van de immanente vorm niet aantast. Om iedere notie van reïficatie van het universele waardoor men het maakt tot een soort ontologisch fenomeen te vermijden, is het verstandig onder ‘het universele’ niets anders dan (logische) algemeen-geldigheid te verstaan.

Dat Aristoteles van oordeel is dat abstractie van wezensaspecten uit het concrete ding dit laatste niet denatureert – denk aan het fameuze adagium ‘Abstrahentium non est mendacium’⁷⁹ – is een heel ander chapter. Dat adagium men moet zien in het licht van de algemene, ook door zijn opponent Plato, gedeelde idee van de parallellie van denken en zijn.⁸⁰ Tegenover Plato hoeft Aristoteles daarom alleen maar te laten zien dat voor de empirisch gegeven wetenschappelijke praktijk diens omweg via een Transcendent Domein een misser is.

Focaliseren en categoriseren. Het nut van de qua-operator

Het zal nu duidelijk zijn dat Aristoteles er op uit is een wetenschappelijke procedure te ontwerpen die tegelijk twee zaken garandeert: (a) de handhaving van kennis van het *universele* als *het* constitutieve kenmerk van ware

⁷⁸ Zodra we een ander vergelijkingspunt kiezen en onze boom categoriseren als bv. ‘loofboom’ of ‘eik’, wijzigt zich ook zijn relatie tot andere entiteiten. Denk ook aan puur conceptuele ordeningen als die gebaseerd op het onderscheid tussen begripsinhoud (‘comprehensie’ of ‘intensie’) en begripsomvang (‘extensie’), en hun omgekeerde evenredigheid; onze boom staat hier als individu geheel buiten.

⁷⁹ ‘Wie abstraheert, liegt niet’; zie *Phusika* II 2, 193b35.

⁸⁰ Voor dit zogeheten parallellie-postulaat, zie *Aristotle* I, 14-23; II, 43; 186 vlgg.

wetenschap, (b) het niettemin vermijden van het hypostaseren van het universele en het aldus vasthouden aan het concrete domein als het begin-èn eindpunt van de kennisverwerving. De drie favoriete instrumenten om dat doel te verwezenlijken zijn focaliseren, categoriseren en een restriktieve reduplicatie van de objectsterm door middel van de *qua*-operator. Dit procédé stelt hem in staat een bepaalde (hetzij subsistente, hetzij accidentele) zijnswijze van een object, *qua* universeel toepasbaar op andere exemplaren van de soort, tot inzet van de kennisverwerving te maken, en tegelijk nooit uit het oog te verliezen dat in het onderhavige zowel als in alle andere vergelijkbare (potentiële) gevallen het om een eidos gaat dat, en vooral *zoals het*, in de stof is geconcretiseerd.⁸¹

In het voorafgaande zijn de opeenvolgende fasen van deze kennisverwerving al ter sprake gekomen. Door inductie komt de onderzoeker het universele item (wat we eerder hebben aangeduid als ‘het universele punt’) op het spoor. In feite representeert dit item ofwel het subsistente eidos (wezenselement) van het object, ofwel een van zijn accidentele zijnswijzen (veroorzaakt door een accidenteel *eidos*), te weten precies *dat* wezenselement waarmee het bezitten van het attribueert dat de onderzoeker voor ogen heeft, logisch convertibel is. Om nu het betreffende object precies onder de gewenste invalshoek in de focus te krijgen (met uitsluiting van alle in dit geval irrelevante zijnswijzen, eventueel zelfs de subsistente), benoemt (‘categoriseert’) men het object nader (en wel ‘reduplicatief’) met behulp van de *qua*-operator. Hiermee bereikt de onderzoeker dat het aldus ge-*qua*-lificeerde object als *medium demonstrationis* kan functioneren. Om Aristoteles’ favoriete illustratie (*Anal. Post.* 1, capp. 4-5) nog eens te vermelden, als je van een bepaalde – in welke gematerialiseerde vorm dan ook aangetroffen – gelijkbenige driehoek wilt bewijzen dat hij de eigenschap 2R heeft, formuleer je het bewijs als volgt: ‘Deze gelijkbenige driehoek [of: ‘Dit ding’, of ‘Deze mathematische figuur’, of ‘Dit ogenstrelende bouwsel’, enz. enz.] is *qua* driehoek 2R’.

De juiste *qua*-lificatie komt men, zoals eerder is gezegd, door een intuïtieve greep op het spoor. Deze greep is overigens geen pure slag in de lucht, maar wordt voorbereid door een quiddatieve analyse van het object en, eventueel, ook van het aan het object toe te kennen attribueert. Dit is het moment waarop de definitie-procedure als zeer belangrijk in beeld komt, om dan ook verder, vanaf hoofdstuk 3 van het tweede boek van de *Anal. Post.*, en niet minder in de *Metaphysika*, een constant thema

⁸¹ *Aristotle* 1, 167-179; 185-189; 379; 641-645; 653-700; 710-725; II, 198-203; 207-210.

uit te maken.⁸² Let wel, het gaat steeds om objecten in concrete situaties. Dit blijkt nog eens te meer uit het semantische feit dat het initiële, in de zintuiglijke ervaring gegeven, maar nog ongeanalyseerde object steeds als fenomeen of ‘stand-van-zaken’ (‘state of affairs’, ‘Sachverhalt’; grammaticaal spreken we van een ‘propositioneel dictum’) wordt opgevoerd (bv. ‘dat-de-maan-verduisterd-is’, of ‘dat-een-knal-zich-in-de-wolken-voordoet’), niet als een ding *sec* (‘maan’, ‘knal’).⁸³

Geheel in overeenstemming daarmee moet men bij het woord ‘definiëren’ niet denken aan het formuleren van een woord- of zaakdefinitie, maar eerder aan het definiëren of identificeren van een stand van zaken als een geval van [f]-zijn of [g]-zijn. Precies zo spreken ook wij soms van definiëren in de zin van ‘identificeren’ of ‘onderkennen’. Gesteld bv. dat iemand iets wederrechtelijk ontvreemdt en hij bagatelliseert dat als ‘lenen’, dan kan het slachtoffer beweren en eventueel door de rechter laten vaststellen dat men de situatie als een geval van diefstal dient te ‘definiëren’ of ‘identificeren.’ Het is goed dat we ons herinneren dat in laatste instantie dit definiëren een intuïtief verlopend proces is, dat resulteert uit het inductieve proces, dat zelf een mix is van intuïtieve en rationele (‘begripsanalyse’) momenten.

Men kan niet genoeg beklemtonen dat Aristoteles de concrete, in de empirie gegeven werkelijkheid daarbij nooit achter zich laat. In het begin van de *Anal. Post.* (I 2, 72a25-27) stelt hij uitdrukkelijk vast dat ‘de elementen van de deductie zus-en-zo *in concreto* zijn’. De plaatsen waar deze zienswijze expliciet dan wel impliciet aan de dag treedt, zijn legio.⁸⁴ Ook geeft Aristoteles te kennen (*Anal. Post.* I 5, 74a4-23; vgl. II capp. 13-14) dat, in geval je na een geslaagde focalisering geen kans ziet correct te categoriseren omdat een adequate term ontbreekt, die term dan maar moet worden bedacht;⁸⁵ zelf past hij dit procédé menigmaal toe, vooral in zijn eigen wetenschappelijk onderzoek.⁸⁶

De rol van de wetenschapsleer in Aristoteles' eigen onderzoek

Zoals we al eerder hebben gezien, hebben de commentatoren er hun verbazing over uitgesproken dat Aristoteles klaarblijkelijk in zijn eigen weten-

⁸² *Aristotle* I, 663-714; II, 174-177; 203-216; 236-243; 254-272; 282-288.

⁸³ Zie de fameuze voorbeelden in *Anal. Post.* I, capp. 21 en 24; II, capp. 2 en 8, en de voortreffelijke analyse in John L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford enz. 1981), 94-106.

⁸⁴ Zie de (onvolledige) opsomming in *Aristotle* I, 169 vlgg., nn. 266; 268-272.

⁸⁵ *Categ.* 7, 7a5-7; *Aristotle* II, 358-395.

⁸⁶ Zie Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 69b2-23; *Aristotle* II, 363.

schappelijke onderzoeken zijn uitvoerige en met zoveel nadruk in de *Anal. Post.* gepresenteerde leer omtrent de vereisten voor een wetenschappelijke methode volkomen lijkt te negeren. Als dit werkelijk zo zou zijn, zouden we wel voor een intrigerend probleem staan. Maar deze verbazing komt m.i. voort uit een grondige misvatting van de aard van de in de *Anal. Post.* gepropageerde wetenschappelijke procedure. Ten onrechte gaat men ervan uit dat in de *Anal. Post.* de syllogistiek zoals deze in de *Anal. Priora* in den brede is uiteengezet, de centrale positie inneemt. Gaat men van deze vooronderstelling uit, dan doet het inderdaad vreemd aan dat de syllogistische procedure geen enkele rol speelt in de argumentaties waarmee Aristoteles zijn wetenschappelijke inzichten onderbouwt. Maar als men, zoals we in het voorgaande hebben verdedigd, focaliseren en categoriseren, en in het bijzonder het gebruik van de *qua*-procedure als *de* spil van Aristoteles' wetenschappelijke methode onderkent, en daarbij voor ogen houdt dat het syllogisme voor Aristoteles slechts een explicitering van de *qua*-procedure blijkt te zijn,⁸⁷ schrompelt de aanvankelijke verbazing ineen. Ze sloeg, zo blijkt nu, op een schijnprobleem, want het is de toepassing van de *qua*-procedure die schering en inslag blijkt te zijn in het werk van Aristoteles. Ik beperk me hier tot het geven van een paar saillante specimina.

Een eerste groep van bewijspplaatsen betreft Aristoteles' wetenschapsindeling en de kenschetsing van hun respectieve eigen gebieden. In Aristoteles' wijze van zien houdt de metafysica zich, materieel gesproken, bezig met alles wat is (wat bij hem in feite neerkomt op alles wat zich aan ons in de natuur in en rondom ons voordoet). Maar als het erom gaat het specifieke gezichtspunt te bepalen waaronder zij alle zijnden bekijkt en dat constitutief is voor haar eigen positie temidden van de wetenschappen, wordt door hem de *qua*-operator ingeschakeld. Het formele object van de metafysica is 'het zijnde *qua* zijnd(e)' (*to on hêi on*). Het onge-*qua*-lificeerde object ('het zijnde') functioneert als materieel voorwerp;⁸⁸ de restrictieve reduplicatie ('*qua* zijnd') voert het specifieke gezichtspunt in, te weten het zijnskarakter van al wat is, oftewel het wezenselement waardoor iets

⁸⁷ Zie *Anal. Priora* I 38, 49a1-26; *Aristotle* I, 179-185; 354; II, 354-355.

⁸⁸ Men moet goed voor ogen houden dat bij Aristoteles in de formule 'het zijnde *qua* zijnd(e)' met 'het zijnde' heel prozaïsch dat wat, empirisch gesproken, in het hier en nu, is, niet iets abstracts van een hogere orde, wat vervolgens door de restrictieve reduplicatie '*qua* zijnd(e)' nog eens zou worden verrijnd. Vanuit grammaticaal oogpunt gezien, is in de uitdrukking 'het zijnde' sprake van een gesubstantiveerd participium, terwijl in '*qua* zijnd(e)' het participium attributief-appositioneel is gebruikt. Zie ook *Aristotle* II, 14-21; 24-26; 98-110.

wat is, *is*. Daardoor onderscheidt de metafysica zich ook van andere disciplines als de fysica en de mathematica, die alle zonder uitzondering de zijnden bestuderen onder een beperkt gezichtspunt, waardoor ook de extensie van hun materieel object wordt verkleind. Van de fysica en de mathematica wordt gezegd (*Metaph.* vi 1, 1025b18 vlgg.) dat ze zich van de praktische en productieve wetenschappen en ‘kundes’ door hun theoretisch karakter onderscheiden, en van elkaar door hun onderscheidene formele objecten: de eerstgenoemde houdt zich specifiek bezig met al wat een veranderlijke natuur bezit en het principe der veranderlijkheid in zich draagt, terwijl de mathematica dezelfde natuurdingen bestudeert, maar dan onder het gezichtspunt van hun vertonen van een wiskundige vorm, als bv. rechthoekigheid of driehoekigheid. Het is steeds met behulp van de *qua*-formule dat de relevante distincties worden gemaakt.⁸⁹

Pas in de laatste drie decennia zijn de zogenoemde zoölogische werken van Aristoteles op hun filosofische inhoud getest.⁹⁰ Het is gebleken dat, ondanks duidelijke, en ook voor de hand liggende, verschillen tussen de formeel-technische werken over de logica (de zes delen van het *Organon*) en het uiteraard sterk speculatief ingestelde werk over de zijnsleer (*Metaphysika*) aan de ene kant, en anderzijds de sterk op empirische waarnemingen stoelende zoölogische geschriften, toch in al deze geschriften de argumentatieve strategie dezelfde is. In al zijn werken past Aristoteles namelijk de op focaliseren en categoriseren gebaseerde *qua*-procedure voortdurend toe.⁹¹

In de ‘wetenschappelijke’ werken valt de rol van de empirische benadering van de verschijnselen op.⁹² Behalve van eigen observaties maakt Aristoteles ook gebruik van secundaire bronnen ontleend aan ‘vakspecialisten’ en zelfs van literaire bronnen, de al eerder vermelde *legomena* (Lloyd 1979, 200-225). Menigmaal beschuldigt hij de aangevoerde auteurs wel van slordig observeren, maar serieus neemt hij ze wel. Wat zijn eigen onderzoekingen en resultaten betreft, Aristoteles ontwerpt bij voorkeur een

⁸⁹ Aristotle II, 40; 105-106; 216-222; 339-345.

⁹⁰ Het gaat daarbij om de *Historia animalium* (soms anachronistisch aangeduid als ‘Natuurlijke Historie’), *De partibus animalium* (‘Vergelijkende Anatomie’), en *De generatione animalium* (‘Embriologie’). Deze werken vormen bij Aristoteles onderdelen van zijn brede studie van de natuur (*phusika*). Het zijn alle, net als zijn ‘psychologie’ (*De anima*) en ethica, wijsgerige werken. Vgl. noot 5.

⁹¹ Aristotle II, 358-395.

⁹² Zie voor deze werken G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge 1979, en zijn *Aristotelian Explorations*. Cambridge 1996.

algemene theorie, waarbij de eigen theoretische (lees, filosofische) vooringenomenheid een niet te miskennen rol speelt, terwijl ook menigmaal de theorie tot stand lijkt te komen door een extrapoleren vanuit een nogal magere, en soms zelfs aanvechtbare empirische fundering. Hoe dit ook zij, vast staat dat de formele argumentatie steeds werkt met (als correct bedoelde) focalisatie en categorisatie en de daarop voortbouwende *qua*-procedure.

Ik beperk me tot een paar voorbeelden. In *Hist. Anim.* ix 40, 623b5 vlgg. zegt Aristoteles dat er negen soorten insecten zijn – zes ervan in zwermen levend, drie solitair –, die allemaal honingraten produceren, maar daaronder bevinden zich, zegt hij, ook soorten die we niet onder het begrip ‘bij’ kunnen rangschikken. Welnu, als het in een bepaalde discussie uitsluitend over de productie van honingraten gaat, moet je volgens hem al die insecten, met inbegrip van de bijen, niet als een soort ‘bij’ categoriseren, maar bij gebrek aan een voorhanden generieke aanduiding dan maar een nieuwe generieke benaming (‘honingraat-producent’) bedenken, en spreken van ‘deze beestjes *qua* honingraat-producent’. We kunnen deze aanpak vergelijken met wat Aristoteles in de *logica* (*Categ.* 7, 7a5 vlgg.) doet, wanneer voor de juiste aanduiding van een relationele entiteit geen bestaande term voorhanden is. Als men bijvoorbeeld ‘stuurriem’ convertibel relateert aan ‘boot’, komt men in de problemen, want er zijn boten zonder stuurriem, zodat de begrippen ‘boot-zijn’ en ‘het-hebben-van-een-stuurriem’ niet omkeerbaar zijn. Daarom stelt hij voor de term ‘ge-stuurriemd’ (*pédaliôtos*) in te voeren, zodat men, als het specifiek om die eigenschap van een bepaalde boot gaat, je kunt spreken van ‘dit vaartuig *qua* ge-stuurriemd’.⁹³

In de *Phusika* worden de intrigerende problemen aangaande het wezen van ‘tijd’ (iv, capp. 10-14) en die rond de intrigerende notie ‘eerste materie’ elders in dat werk aangepakt met behulp van een ingenieuze toepassing van de *qua*-procedure. Het zou te ver voeren als we er hier op ingaan.⁹⁴

In *De generatione animalium* I, capp. 17-21 vinden we een uitgebreide discussie over de respectieve bijdragen van ‘man’ en ‘vrouw’ aan de voort-

⁹³ Dergelijke woordvormingen zijn minder barbaars dan men wellicht denkt, omdat het prefix ‘ge-’ (evenmin als het Griekse suffix ‘-tos’) in dergelijke gevallen niet dient om een voltooid deelwoord te vormen, maar een ‘voorzien zijn van’ uitdrukt; vgl. in ‘de gelaarsde kat’; vgl. het Engelse ‘gloved’. Voor dit verschijnsel in de Indo-europese talen, zie *Aristotle* I, 417, n. 160.

⁹⁴ *Aristotle* II, 367-395 bevat een gedetailleerde discussie.

planting. Tegen het einde van zijn uiteenzettingen (I 20, 729a28–21, 730a28) gebruikt de auteur de *qua*-procedure om het eigenlijke verschil tussen het mannelijke en vrouwelijke semen – hij lokaliseert het vrouwelijke semen in het menstruatiebloed – uit te leggen: volgens hem komt dit verschil neer op het onderscheid tussen de actieve, respectievelijk passieve, causaliteit van die twee soorten semen, een onderscheid, meent hij, dat bij een nauwkeurig observeren van het menstruatiebloed ook aan de dag treedt. Dan rondt hij de behandeling af met een *a priori* argument (*kata ton logon* = ‘volgens de rede’), dat ook weer is gebaseerd op een gebruik van de *qua*-operator. Als men, zegt hij, het mannelijke en het vrouwelijke *als zodanig* (*hêi arren* en *hêi thêlu*) neemt, dan geldt überhaupt dat ‘mannelijk’ staat voor ‘actief’ (‘in gang zettend’) en ‘vrouwelijk’ voor ‘passief’ (‘het te bewerken materiaal leverend’).⁹⁵

Ik sluit deze paragraaf af met nog twee opmerkingen. De eerste betreft de indelingen die Aristoteles maakt in de zoölogische werken. Het is de onderzoekers opgevallen dat de auteur alnaargelang het onderwerp van onderzoek steeds met weer een andere indeling van de levende have aan komt zetten.⁹⁶ Van enige vaste taxonomie, vergelijkbaar met de plantenindeling van een Linnaeus, is bij Aristoteles, zo valt hun op, geen sprake. Hiermee laat zich de door mij verdedigde opvatting van de rol van focalisatie en categorisatie nog eens fraai illustreren. Aristoteles conceptualiseert en categoriseert alnaargelang zijn steeds weer wisselende aandacht voor wat hij in de ervaring aantreft.

Mijn tweede opmerking is van een geheel andere aard. De hierboven vermelde voorbeelden adstrueren niet alleen de spilfunctie van de *qua*-procedure in Aristoteles’ argumentatieve praktijk, maar ook hoe aanvechtbaar soms (zoals in dit geval) zijn observaties en zijn voor een groot deel daarop voortbouwende theoretische overwegingen zijn. Onze evaluatie vindt gemakkelijk nadere steun wanneer we zien hoe soms de theoretische (lees weer, filosofische) vooringenomenheid elders doorwerkt. Daarmee komen we te spreken over de rol van de ervaring in het denken van Aristoteles.

⁹⁵ Daarna volgt weer een (tamelijk bizarre) empirische observatie omtrent het copuleren bij bepaalde insecten, ter ondersteuning van de zojuist gegeven theoretische onderbouw. Voor de vermeende passieve causaliteit van de vrouw, zie ook *Ethika* VII 5, 1148b32–33.

⁹⁶ Zie de auteurs vermeld in *Aristotle* II, 364, n. 38.

HET EMPIRISME VAN ARISTOTELES

In onze bespreking van de inductie-procedure hebben we al gezien dat in de wetenschappelijke methode zoals Aristoteles zich die *idealiter* voorstelt, zintuigen en verstand in hun activiteiten op elkaar betrokken zijn. Maar de aard van de samenwerking is daarmee nog niet voldoende ter sprake gekomen.

De rol van de ervaring in het denken van Aristoteles

In zijn discussie over onwetendheid en onware meningen beklemtoont⁹⁷ Aristoteles de onmisbaarheid van de zintuigen als het gaat om te komen tot ware wetenschap, omdat men het universele (d.i. het algemeen-geldende) alleen via zintuiglijke ervaring op het spoor kan komen. Het kan nu eenmaal niet worden ontkend, zegt hij (*Anal. Post.* I 18, 81a38-b9; II 7, 92b4-8) dat voor ware kennis inductie nodig is, want het heeft geen zin zaken in abstracte termen aan de orde te stellen zonder te laten zien dat de betrokken als universeel aangemerkte wezenheden in het *hier en nu* functioneren. Welnu, geen inductie zonder zintuiglijke ervaring. Maar evenzeer staat vast dat, hoewel zintuiglijke ervaring een noodzakelijke voorwaarde is, ze niet een voldoende voorwaarde kan zijn, omdat een strikte binding van het wezeneselement aan het concretum de voor ware wetenschap onontbeerlijke notie van de algemeen-geldigheid blokkeert. Het universele zelf wordt niet ervaren, d.w.z. het ervaren wezeneselement wordt volgens Aristoteles door ons wel geraakt, maar niet als universeel ervaren; daarvoor is een intellectuele act nodig. Stel je voor, zegt Aristoteles (*Anal. Post.* I 31, 87b39-88a8), je bevindt je toevallig een keer op de maan tijdens een maansverduistering en je ziet dat deze het gevolg is van het feit dat de aarde het zonlicht in de weg zit, dan ben je toch niet in staat uit die enkele waarneming iedere eclips oorzakelijk te verklaren. Daarvoor is meer nodig. Pas na de waarneming van een aantal maansverduisteringen krijg je enig zicht op het universele karakter van dat specifieke gedrag van de aarde, en ga je inzien dat dit gedrag van de aarde niet alleen een feit (in Aristoteles' woorden, een 'dat'), maar ook een oorzaak (een 'omdat') is.

Theoretisch ligt de zaak duidelijk genoeg: beide, zintuigen en verstand zijn nodig. Maar hoe zit het met de praktijk van de wetenschapsverwer-

⁹⁷ *Anal. Post.* I, capp. 16 vlgg. en II, 19. Voor de bredere context, zie *Aristotle* 1, 637-653; 726-748.

ving; hoe is daarin de relatie tussen zintuig en verstand? Laten we een precair onderwerp bij de kop nemen en zien op welke manier zich hier bij Aristoteles – om een moderne terminologie te gebruiken – ‘empirisme’ en ‘rationalisme’ tot elkaar verhouden. Aristoteles’ opvattingen over de slavernij en de positie van de vrouw zijn voor ons doel uiterst informatief. En dit zijn niet zomaar voorbeelden uit een interessant aandachtsgebied. Ze komen uit een wetenschapsterrein (ethica-politica) waarvoor Aristoteles de vereisten voor authentiek wetenschappelijk kennen wel degelijk relevant vindt. Want het is uitgerekend in zijn *Ethika* (VI 3, 1139b25-36) dat Aristoteles, met een tweevoudige verwijzing naar de *Anaïtika*, de complementaire rollen van inductie en deductie nog eens kort uiteenzet.

Een pikante testcase: Aristoteles over slavernij. De positie van de vrouw

Voor beide onderwerpen geldt dat ze bij Aristoteles hoofdzakelijk ter sprake komen in de context van zijn politieke opvattingen, en daarin (schrik niet), om zo te zeggen, tot één samenhangend item worden. Wanneer hij zich opmaakt (*Politika* I, capp. 3 vlgg.) de (wat hij noemt) ‘ordering van de maatschappelijke samenleving’ te bespreken, begint hij met vast te stellen dat de polis of stadstaat uit een verzameling huishoudens bestaat, en dat men dus met de aard van de (ideale) huishouding moet beginnen, wil men inzicht krijgen in de vereisten waaraan een staat moet voldoen. Zo gezegd, zo gedaan. Een complete (*teleios*; dit woord heeft een duidelijke connotatie van ‘volmaaktheid’) huishouding bestaat uit slaven en vrije personen. De kleinste eenheden zijn heer en slaaf, man en vrouw, vader en kinderen. In deze overlappende opsomming staat de figuur van de heer-echtgenoot-vader centraal; de onderscheiden posities van echtgenote, kind en slaaf worden beschreven vanuit de rechten en plichten van de centrale figuur. Daarom gaat het steeds over relaties: de relatie heer-slaaf (*despotikê*), de huwelijksrelatie (*gamikê*), en de voortbrengingsrelatie (*technopoiêtikê*).

Wat de relatie ‘heer-slaaf’ betreft, die wordt bepaald door de aard van de volmaakte huishouding, die met zich brengt dat ze het niet kan stellen zonder de inbreng van instrumentele eenheden die het huishouden gaande houden; daartoe behoren de slaven. De positie van de man, die de verantwoordelijk leider van de huishouding is, wordt *eo ipso* bepaald door zijn rol van meester en gebieder. De beslissende vraag is nu of sommige personen *van nature* geroepen zijn de slavenrol te vervullen. Het antwoord op die vraag wordt heel omzichtig ingeleid. De auteur wijst op de tegenstelling ‘hoog- laag’, die door heel de natuur wordt gevonden, tussen ziel en lichaam, verstand en begeerte, mens en dier, man en vrouw

(*sic!*). Het wordt al even omzichtig uitgeleid: overal waar deze tegenstelling zich voordoet, strekt ze tot voordeel van beide partijen.⁹⁸ Sommige mensen zijn dan ook van nature vrij, anderen onvrij.

Dit standpunt moet ons eens te meer opvallen, omdat Aristoteles zelf vertelt dat anderen in zijn tijd van oordeel zijn dat slavernij op een onnatuurlijke maatschappelijke gewoonte berust en daarom zonder meer verwerpelijk is. Klaarblijkelijk is Aristoteles voor deze gedachtegang niet geheel ongevoelig. Hij erkent namelijk dat veel slavernij teruggaat op gewelddadige veroveringen, en dat die slavernij als tegennatuurlijk moet worden afgewezen. De macht van de overwinnaar constitueert immers als zodanig geen recht. Maar niettemin verwerpt Aristoteles de liberale opvatting dat maatschappelijke posities (waaronder die van de slaaf) moeten afhangen van de vrije keuze der betrokkenen. Het staat nu eenmaal vast dat wie in natuurlijke voortreffelijkheid de meerdere is, tot heersen is geroepen, van nature.

We zien hier – ik doe alleen een poging Aristoteles' standpunt te dezen historisch en doctrinair te plaatsen⁹⁹ – een merkwaardige mix van empirische en speculatieve elementen. Het speculatieve moment, dat de rationale basis voor het ingenomen standpunt bedoelt te geven, wordt onmiddellijk afgezwakt door de erkenning dat de grens tussen 'van nature vrij' en 'van nature onvrij' niet altijd scherp aan te geven is; evenmin, zegt hij, is ook het kind van een slaaf *per se* van nature onvrij. Let wel bovendien, machtsoverwicht impliceert niet steeds een grotere voortreffelijkheid. Uit de speculatieve overweging dat het welzijn van de slaaf samenvalt met dat van de meester (omdat het welzijn van het huishouden in hun beider belang is) wordt afgeleid dat ieder misbruik van de slaaf door de meester onnatuurlijk is. Sterker nog, de meester moet de vriend van zijn slaven zijn; niet alleen commanderen, maar ook met hen overleggen.¹⁰⁰

Wanneer wij nu op onze beurt ons de empirische context voor ogen stellen, ligt een genuanceerd oordeel voor de hand. In feite was de positie van de slaaf in Athene niet deerniswekkend. Anders dan in Rome, is een slavenopstand in de Atheense situatie niet te plaatsen, laat staan dat we bij

⁹⁸ Dit doet denken aan de mentaliteit van alle betrokkenen in de bekende Upstairs Downstairs serie.

⁹⁹ Goedpraten is alleen al daarom niet aan de orde omdat het geven van waardeoordelen buiten de competentie van de historicus vallen, en eventueel tot het ressort (ik zeg niet graag, 'competentie') van de ethicus behoren.

¹⁰⁰ Pol. I 6, 1255b9-15; 12, 1259a37-b4; 13, 1259b18-1260b20; III 4, 1277a30-b1; 6, 1278b30-40; VII 10, 1330a25 vlgg.; *Ethika Nikomacheia* V 10, 1134b8-18; vgl. 1134a24-31; *Oikonomika* I 5, 1344a23-b21.

de huiselijke slavernij in de Griekse samenleving aan moderne slavernij of loonslaven moeten denken.¹⁰¹ Slaaf zijn sloot ook intellectuele standing niet uit; in Rome namen in latere tijd veel Griekse vrijgelatenen een voor-aanstaande maatschappelijke positie in. Hierbij past dat Aristoteles van oordeel is dat wie door zijn natuur (eidos) voorbestemd is om ‘op zijn plaats’ en dus gelukkig te zijn door als slaaf door het leven te gaan, van nature ook over een graad van redelijkheid beschikt die hem in staat stelt niet slechts een bevel op te volgen,¹⁰² maar ook te begrijpen en te billijken, hoewel hij niet over het vermogen tot zelfstandig overleg beschikt. Of, om het onder Aristoteles’ favoriete gezichtspunt te brengen, t.a.v. de maatstaf bij uitstek, te weten, het natuurlijk vermogen tot delibereren¹⁰³ (*bouleusis*) scoort de slaaf nu eenmaal onvoldoende.

Men zal zich wel afvragen hoe Aristoteles zich de, in moderne ogen heel wat sympathiekere, tegenstanders, die volhouden dat slavernij tegenna-tuurlijk is, van het lijf houdt, en vooral hoe hij conflictsituaties binnen zijn eigen ethische theorie de baas wordt. De *qua*-procedure brengt ook hier een uitweg. Terwijl hij enerzijds van oordeel is dat vriendschap alleen tussen gelijken mogelijk is en dus niet tussen meester en slaaf, komt zo’n vriendschap wel degelijk voor en is ze zelfs gewenst, maar dan geldt ze niet de slaaf *qua* slaaf maar *qua* mens.¹⁰⁴ Het doet enigszins denken aan het Angelsaksisch model (waar botte Hollanders niet veel van begrijpen): de vriendschappelijke relatie tussen twee personen die op voet van gelijkheid met elkaar omgaan (vader en zoon, kapitein en ondergeschikte enz.), sluit niet uit dat in een gezagsverhouding de een de ander moet aanspreken met ‘Sir’ en discussie in beginsel uitgesloten is. Aristoteles eist dan wel dat in de gezagssituatie van het moment de in overheid gestelde niet in feite zijn boekje te buiten gaat en zich als een tiran gedraagt. Bij een dergelijke

¹⁰¹ Aristoteles laat (met opzet?) de slaven die in de zilvermijnen moesten werken buiten beschouwing.

¹⁰² Overigens is het, indien gewenst, gehoorzamen niet strijdig met het wezen van de vrije man; een goede burger is van nature in staat tot beide, leiding geven als een vrij man en gehoorzamen als een vrij man (*Pol.* III 4, 1277b7-16).

¹⁰³ *Ethika* III 3, 1112a18-1113a15; VI 5, 1140a26-1142b35; VII 10, 1152a19-20.

¹⁰⁴ *Ethika* VIII 8, 1158b11-19; 13, 1161b1-8: “Men kan ook niet bevriend zijn met een paard of een rund, en zelfs niet met een slaaf voorzover hij slaaf is. Slaaf en meester hebben immers niets gemeenschappelijk: een slaaf is een levend werktuig en een werktuig een levenloze slaaf. Voorzover een slaaf dus slaaf is kan men niet met hem bevriend zijn; voorzover hij daarentegen mens is kan men dit wel” (vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe; Historische Uitgeverij Groningen 1999; ook voor andere passages uit de *Ethika* heb ik, soms met kleine aanpassingen, van deze vertaling gebruik gemaakt).

scope distinction blijft de natuur van de slaaf-*qua*-mens onverlet. Maar wat te zeggen van Aristoteles' nobele idee dat de meester de slaaf wel vrijheid in het vooruitzicht dient te stellen? Wordt nu ineens, zal men zeggen, in de relatie 'meester-slaaf' diens mens-zijn, en niet zijn *van nature* slaaf-zijn beslissend?¹⁰⁵

Aristoteles' theorie omtrent de relatie 'man-vrouw' (lees 'echtgenoot-echtgenote') moet worden gezien in het licht van een vergelijkbare, nogal verkrampte verwerking van de empirisch gegeven situatie. Ook hier is de als ideaal ervaren Atheense huishouding het referentiekader.¹⁰⁶ Steeds wordt wel beklemtoond dat tussen het hoofd van de huishouding en zijn echtgenote een veel subtielere rechtsverhouding geldt dan tussen hem en zijn kinderen en zijn slaven, omdat deze wordt bepaald door het feit dat ook de vrouw een vrije burger is, zodat er tegenover haar veel eerder een geval van usurpatie dreigt dan tegenover kinderen (die slechts over een incomplete vrijheid-in-ontwikkeling beschikken) of de onvrije slaven. In de gezagsuitoefening deelt de man dan ook zoveel als mogelijk is met zijn vrouw.¹⁰⁷ Maar wanneer Aristoteles het zeer uitvoerig heeft (*Ethika* III 3, 1112a18-1113a15; VI, capp. 5-9) over het voor de Atheense burger beslissende criterium van de *bouleusis*, (d.i. het tot beslissingen leidende overleg) is de rol van de man de enige.

Tegelijk speelt in dit geval ook zijn biologische vooroordeel Aristoteles parten. Hij meent te hebben waargenomen dat de vrouw van nature niet altijd in staat is menstruatiebloed om te zetten in het vrouwelijk semen. Daarom vertoont de vrouw een procreatief tekort dat iets weg heeft van het falen van de nog niet geheel geslachtsrijpe mannelijke puber; beiden zijn *agonoi* (letterlijk, 'onvruchtbaar').¹⁰⁸ Dit betekent een natuurlijke achterstand op de man, ook in 'huishoudelijk' opzicht, omdat de voortplanting een wezenlijk bestanddeel van het 'huishoudelijke' takenpakket vormt.

Dit neemt niet weg dat Aristoteles de huwelijksrelatie 'man-vrouw' karakteriseert in termen van vriendschap, die, zoals we al zagen, volgens

¹⁰⁵ Uit niets blijkt dat hij hier (1330a32; 1344b14-16) alleen de op gewelddadige wijze tot slaaf gemaakte vrije mens op het oog heeft.

¹⁰⁶ Geen wonder dat we hier naar dezelfde teksten als boven (blz. 30, n. 3) kunnen verwijzen, met name naar Pol. I, capp. 12-13; III, cap. 4; *Ethika* V, cap. 10.

¹⁰⁷ *Ethika* VIII 10, 1160b32-35.

¹⁰⁸ *De gener. anim.* I 20, 728a12-20; vgl. het niet van Aristoteles stammende werk, *Problemata* XI 16, 900b15-16; 34, 903a27-28, waarin de opsomming is uitgebreid met 'bejaarde mannen en eunuchen'.

hem alleen tussen gelijken kan bestaan (vgl. *Ethika* VIII 7, 1157b36; 8, 1158b27-28). Welnu, man en vrouw zijn, *qua* bezitters van een volledig mens-zijn, elkaars gelijken, hoezeer de een, sociaal gezien, ook boven de ander staat (VIII 9, 1158b14-27). Let op de combinatie van de formules ‘van nature’ en ‘precies in zoverre’ (*qua*-operator) naast de in de empirie geconstateerde algemene opinie (*dokei*: ‘naar men aanneemt’; denk hierbij uitdrukkelijk ook aan de door mensen die het weten kunnen geuite opinies):¹⁰⁹

“**Naar men aanneemt** bestaat ook tussen man en vrouw **van nature** vriendschap. De mens is immers **van nature** geneigd als paar te leven, méér nog dan in een stadstaat te leven, **precies in zoverre** de familie een meer oorspronkelijk en dus meer noodzakelijk gegeven is dan de stadstaat, en de voortplantingsdrang onder levende wezens méér verspreid is dan het kudde-instinct. Bij dieren is de vereniging der seksen uitsluitend gericht op voortzetting van de soort. Mensen daarentegen wonen niet alleen samen om kinderen te krijgen, maar ook om in hun levensbehoeften te voorzien. De taken zijn immers van meet af aan verdeeld: man en vrouw hebben verschillende functies. Zij helpen elkaar dus door ieder het hunne tot de gemeenschap bij te dragen. Daarom verenigt de vriendschap tussen man en vrouw **naar wij aannemen** het nuttige en het aangename. Maar zij kan ook gebaseerd zijn op voortreffelijkheid, als beide partners rechtenschappen zijn. Man en vrouw hebben namelijk een eigen voortreffelijkheid, en de voortreffelijkheid van de ene partner zal een bron van vreugde zijn voor de andere. En **naar men algemeen aanneemt** vormen ook kinderen een band. Dat is de reden dat kinderloze paren vlugger uiteengaan. Kinderen zijn immers een gemeenschappelijk goed voor beide ouders, en wat gemeenschappelijk is houdt hen bijeen.”

Samenvattend kunnen we stellen dat uit dit alles blijkt dat Aristoteles uitgaat van de in Athene heersende maatschappelijke orde en dat ook overigens de empirie (*zijn* empirie, wel te verstaan) in overwegende mate beslissend is voor zijn soms nog al verkrampde theorie omtrent de ethische rechten en plichten die gelden ten aanzien van de natuurlijke deelnemers aan de ideale maatschappij. De dwang van de maatschappelijke context blijkt nog eens te meer uit de positie van Aristoteles’ werk over ethiek. De auteur laat namelijk onmiddellijk in het openingshoofdstuk al duidelijk merken dat hij ethische aangelegenheden behandelt in termen van de

¹⁰⁹ Het Griekse *dokei* connoteert meestal eenzelfde bescheiden stelligheid als het Engelse ‘seems to be’.

politieke rechten en taken van de mens (*Ethika* I 1, 1094a26-b11). En in het afsluitende hoofdstuk legt hij (x, cap. 10) een uitdrukkelijk verband met het volgende werk, de *Politika*, door de *Ethika* te karakteriseren als een inleiding tot de *Politika*. In feite gaan beide geschriften dus over de mens *qua* deelnemer aan het leven in de stadstaat. Deze constatering heeft twee kanten. Een geruststellende: Aristoteles heeft het gelukkig niet over de mens (man, vrouw, kind, slaaf, enz.) als *zodanig*; een verontrustende: hij spreekt over goed en kwaad alleen maar in politiek (lees, maatschappelijk) verband; maar, vragen we dan, is deze invalshoek dan de meest significante?

Met deze laatste vragen dringen zich een paar aanverwante vraagstellingen op: Zit er enig systeem in Aristoteles' gebruik van de mix van 'empirisch' en 'speculatief'?, en: Wat is het effect van een rigoreus gebruik van de *qua*-procedure?

Aarzelt Aristoteles tussen 'empirisme' en 'rationalisme'?

Om vage suggesties in de trant van een chaotisch 'enerzijds, maar tegelijkertijd anderzijds' te ontlopen, brengen de interpreten van Aristoteles de bij hem geconstateerde mix van 'empirisch' en 'speculatief' bij voorkeur ter sprake in termen van 'empirisme vs. rationalisme'.¹¹⁰ Vooral met betrekking tot het fameuze slothoofdstuk van de *Anal. Post.* (II 19) vraagt men zich af of niet de aristotelische epistemologie eigenlijk een januskop heeft doordat ze het empirische instrument van de inductie combineert met de rationalistische rol van de *nous*. Met name II 19 lijkt tegelijk twee verschillende kanten uit te kijken: richting empirisme en richting rationalisme.

Deze vraag staat, dunkt me, in een onjuist historisch perspectief. Het beeld van de januskop suggereert een blikrichting naar twee verschillende kanten, alsof er hier sprake is van een cartesiaanse keuze tussen *ofwel* empirisme *ofwel* rationalisme. Dit gebeurt ten onrechte. Het 'òf-òf' is, om te beginnen, ten aanzien van het antieke (en middeleeuwse) denken een anachronisme; zowel de ervaring als de rede putten uit wat van nature is gegeven. Meer in het bijzonder kan men bij Aristoteles, zoals we al hebben gezien, het inductieve proces niet als puur zintuiglijk beschouwen; zelfs is in de eindfase van dit proces het intuïtieve, speculatieve moment beslissend. Anders uitgedrukt, de zintuiglijke en noëtische perceptie kunnen vanzelfsprekend van elkaar worden onderscheiden, maar niet tegen-

¹¹⁰ *Aristotle* 1, 744-748.

over elkaar gesteld: ze liggen in elkaars verlengde. Wat *Anal. Post.* II 19 betreft, is dit goed te zien in het daar gebruikte beeld van een slagveld in verwarring dat zich weet te reorganiseren, een beeld waarmee Aristoteles wil verduidelijken dat het speculatieve zicht op het universele moment zich als het ware verdicht uit de opeenvolgende zintuiglijke ervaringen. En los van ieder beeld, Aristoteles maakt door heel zijn werk heen duidelijk genoeg dat het voor al het authentiek weten onontbeerlijke *universele* moment altijd wordt bereikt door uit te gaan van, en vast te houden aan, de concrete gegevens.

Om misverstand te voorkomen, is het beter de met on-Griekse, 17e-eeuwse connotaties¹¹¹ belaste term ‘rationalisme’ niet te gebruiken, en te spreken van opeenvolgende empirische en speculatieve fasen. In die zin heeft dus *Anal. Post.* II 19 geen januskop en is er überhaupt geen sprake van een tegenstelling ‘empirisme vs. rationalisme’. Maar wel verdient de term ‘aarzeling’ in onze titel enige nadere aandacht. Zit er niet enig licht tussen de genoemde fasen, tussen het *idealiter* trefzekere speculatieve moment van de ontdekking van het universele en de daaraan ten grondslag liggende met contingentie opgezadelde ervaringen? Een aansluitende vraag is: Is het uiteindelijk niet zo dat de *qua*-procedure, hoezeer ze ook door haar restricties (‘in zoverre als’) de basis verschaft voor zekere uitspraken, tegelijk de invalshoek zozeer versmalt dat er een verschaling van inzicht in de aard van het object dreigt?

Aristoteles' variabele methodiek

Zoals we al zagen, kent bij Aristoteles het inductieve proces twee fasen, (a) die van het bijeenbrengen van vergelijkbaar geachte concrete gevallen, en (b) die waarin de geest plotseling, bij intuïtie ziet dat de aanwezigheid van één bepaalde, beslissende wezenstrek (het ‘universele punt’) al die gevallen op één lijn brengt. De laatste inductieve fase maakt vervolgens de generalisering (‘[*x*], [*y*], [*z*], enz. *qua* gevallen van *f*-zijn’) en de expliciete deductie van andere concreta mogelijk. Uiteraard speelt intuïtie niet alleen in fase (b) een rol; ook het bijeenbrengen van verschillende concrete gevallen gebeurt niet voor de vuist weg, en kent dus al een intuïtief moment.

Aristoteles is zich er terdege van bewust dat er in de wetenschappelijke procedure geen sprake kan zijn van feilloze stappen. Wat fase (a) betreft,

¹¹¹ De term ‘rationalisme’ is alleen al daarom onbruikbaar omdat als het kenmerk bij uitstek van het 17e-eeuwse rationalisme de aanname van aangeboren ideeën geldt, iets wat Aristoteles juist ten principale verwerpt.

zien we hem vaak heel omzichtig opereren en voorafgaande uitspraken enigszins kwalificeren door een mogelijk alternatief aan te dragen.¹¹² In *De sensu* (cap. 7, 448b17-449a32) behandelt Aristoteles de vraag of de ziel verschillende objecten tegelijk ('in één ondeelbaar moment') kan waarnemen. Er volgt een uitgebreide discussie van allerlei mogelijkheden waarop dit aanvaardbaar lijkt, met inbegrip van diverse implicaties t.a.v. de te onderscheiden vermogens. De alternatieven blijken de eigen opvattingen van de auteur te behelzen, zodat men geneigd zou kunnen zijn aan een literaire beleefdheidstopos te denken. Daar staat echter tegenover dat de meningen en observaties van zijn voorgangers voor Aristoteles een informatieve rol spelen, die hijzelf vergelijkbaar acht met die van zijn eigen empirische observaties. Zo beveelt hij zijn lezers in het openingshoofdstuk van de *Metaphysika* (993b2 vlgg.) aan, zelfs de meest oppervlakkige meningen ernstig te nemen, omdat 'een combinatie van allerlei giswerk – zoals door voorgangers geleverd, bedoelt hij – kan uitlopen op iets wat de moeite waard is'.¹¹³ Het is duidelijk dat Aristoteles de empirische waarneming, die onmisbaar is voor de totstandkoming van welke vorm van waarlijk weten dan ook, niet een ongecompliceerde zaak acht.

Ook fase (b) is in zijn ogen niet een simpele rechttoe rechtaan aangelegenheid. Verschillende disciplines vereisen onderscheidene graden van logische precisie, juist op grond van de hogere danwel lagere graad van abstractie die aan de orde is, alnaargelang de wijze waarop het object met zijn stoffelijk substraat verbonden is. Zo wijst hij er in *Anal. Post.* I 17, 87a31 vlgg. op dat een discipline als de arithmetica die eigenschappen van concreta bestudeert voorzover ze niet in een substraat voorhanden zijn, daarom exacter is dan de harmonieleer die dat juist wel doet; en een discipline als de arithmetica die met een geringer aantal basiselementen werkt dan de meetkunde, wint het ook van de laatste in exactheid. Wanneer Aristoteles in theoretische beschouwingen over ethiek een lagere graad van exactheid toelaatbaar acht, is dat ook weer vanwege de gebondenheid van ethische vraagstellingen aan concreta,¹¹⁴ (reden waarom jongelui, vindt hij, eerder aanleg voor wiskunde hebben dan voor het opereren in ethisch-

¹¹² Ingeleid door de formule $\hat{\epsilon}$ (= 'of is het soms zo dat ...?'), of *eti de* (= 'maar je kunt ook zeggen dat ...'); zie Bonitz, *Index aristotelicus*, 90b33-50; 313a7-11; 291a13-16. *Aristotle* I, 716n. 150; II, 3-4; 330.

¹¹³ *Aristotle* II, 2-4. J. Mansfeld heeft laten zien (*Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author or a Text*. Brill Leiden 1994, 155) dat Aristoteles' houding te dezen jegens voorgaande filosofen en dichters een bredere achtergrond heeft bij de antieke denkers.

¹¹⁴ *Ethika* I 3, 1094b12-15. Zie voor meer plaatsen, *Aristotle* II, 13, n. 33.

politieke aangelegenheden).¹¹⁵ Kortom, de praktische wetenschappen zouden hun doel voorbijschieten, als ze de hoogste graad van exactheid zouden aanhouden:

Ethika I 1, 1094b10-14: “Onze uiteenzetting zal toereikend zijn als zij de graad van helderheid bereikt die bij de gegeven inhoud past. Men mag immers niet bij alle discussiepunten dezelfde precisie eisen, evenmin als men dezelfde graad van afwerking eist bij alle ambachtelijke producten”. (...). I 7, 1098a26-31: “Men mag ook onze eerdere opmerkingen niet vergeten, en niet op elk gebied dezelfde graad van precisie eisen, maar moet in elk voorkomend geval rekening houden met de gegeven stof en de graad van precisie nastreven die bij het onderzoek past. Ook een timmerman en een meetkundige zoeken immers allebei naar de rechte hoek, maar op een verschillende manier: de eerste voorzover die hoek nuttig is voor zijn werk, de tweede onderzoekt er het wezen en de eigenschappen van, want hij beschouwt de waarheid”. (...). II 1, 1103b34-1104a10: “Maar laten we het hierover vooraf eens worden: de hele discussie over hoe men moet handelen blijft noodgedwongen beperkt tot een schets en kan geen mathematische nauwkeurigheid bereiken. Zoals we ook in het begin zeiden, moeten de eisen die men aan een uiteenzetting stelt, overeenstemmen met de behandelde materie. En op het gebied van het handelen en van wat nuttig is staat, evenals op het gebied van de gezondheid, niets vast en is niets onveranderlijk. Geldt dit al voor een algemene uiteenzetting, een uiteenzetting over individuele gevallen moet nog veel verder afzien van nauwkeurigheid. Die worden namelijk <als zodanig> niet gedekt door enig leerboek (*technê*)¹¹⁶ of pakket traditionele voorschriften. De handelende persoon moet zelf van geval tot geval nagaan wat de situatie vereist, net als in geneeskunde of navigatie.”

In *Metaph.* II 3, 995a15 vlgg. wordt de subtiele acribie van de wiskunde zelfs afgezet tegen de methode die in de wetenschap over de natuur (*Phusika*) is gewenst. Mathematische exactheid, zegt Aristoteles, is slechts gewenst met betrekking tot onstoffelijke entiteiten (zoals ze worden geabstraheerd uit de stoffelijke dingen waarin ze worden onderkend), maar voor de *Phusika* is ze onbruikbaar, ‘omdat, zo kunnen we toch wel stellen (*isôs*), de gehele natuur stoffelijk van aard is’.

¹¹⁵ Zie noot 71. Guthrie beklemtoont (*History* VI, p. 343, n. 3) terecht dat in de opvatting van Aristoteles het menselijk handelen vaak zelfs niet consistent kan zijn, omdat praktisch handelen met steeds wisselende omstandigheden van doen heeft.

¹¹⁶ De term *technê* kan ook ‘traktaat’ of ‘leerboek’ betekenen.

Kwalijke effecten van de qua-procedure

Zoals we hebben gezien, wordt de *qua*-procedure door Aristoteles gebruikt om een voor een bepaalde discussie specifieke eigenschap te profileren, bv. in uitspraken als: ‘Dit tympanon is *qua* driehoek 2R’; ‘De fysica bestudeert dit stoffelijke ding *qua* veranderlijk’; ‘De wiskunde bestudeert ze *qua* bezitters van eigenschappen als lengte, breedte, enz.’; ‘Deze personen zijn *qua* jongelui minder geschikt voor bestuurlijke functies’; ‘Kallias kan *qua* meester geen vriendschap hebben met zijn slaaf Kallikles, maar *qua* mens (lees, in situaties waarin de meester-slaaf relatie niet relevant is, en zij dus beiden *mens* zijn) wel’.¹¹⁷ Van belang is het voor ogen te houden dat het bij Aristoteles steeds gaat om een concrete, in de ervaring gegeven entiteit, waarin (eventueel na een inductief proces) een eigenschap wordt blootgelegd die er, gegeven een bepaalde discussie, precies toe doet. Let wel, dat die eigenschap ‘er precies toe doet’ impliceert niet dat het om een wezenlijke (‘essentiële’) eigenschap *sec* van het object gaat; de door de *qua*-formule naar voren gehaalde eigenschap kan evengoed een accidentele zijn die echter wezenlijk is met betrekking tot een bepaald onderzoek. Nemen we weer het ‘meester-slaaf’ voorbeeld; beide eigenschappen zijn als zodanig niet essentieel voor de personen Kallias en Kallikles, maar zodra hun respectieve sociale posities (d.w.z. in de huishouding, oftewel ‘politiek’) aan de orde zijn, zijn die zijnswijzen essentieel en is hun beider mens-zijn bijzakelijk.

In het vervolg van ons betoog zal de *qua*-procedure nog van beslissend belang blijken voor de afgrenzing van het eigenlijke object van de metafysica, te weten, het concretum maar dan enkel en alleen gezien onder het opzicht van ‘zijnd(e)’, waarbij men dus abstraheert van alle determinerende eigenschappen. In zijn discussie met Plato speelt de manier waarop Aristoteles laat zien dat het (met behulp van de *qua*-procedure) profileren van een eigenschap van de individuen [*x*], [*y*], enz. niet mag leiden tot het isoleren en sublimeren ervan tot een transcendente, geheel aan de stof onttrokken Entiteit, de beslissende rol. En ook in concrete situaties als die van de meester en de slaaf kan het zinvol zijn om de *qua*-indexering toe te passen. In het geval van een redelijk bevel is hun beider mens-zijn niet relevant, evenzeer als in existentiële grenssituaties (bv. als de meester of de slaaf op het sterfbed ligt) hun maatschappelijke situatie er niets toe doet. Dergelijke distincties zijn echter wel wat clean. Aristoteles wijst zelf op de mogelijkheid dat de meester binnen de bevelssituatie (dus schijn-

¹¹⁷ *Aristotle* 1, 172-179; 185-189; II, 34-36; 409; 415, n. 30.

baar *qua* meester) zijn boekje te buiten kan gaan door de slaaf onredelijk te behandelen, maar erg duidelijk is hij hierover niet.

Wat Aristoteles her en der in de *Politika*¹¹⁸ over de relatie ‘meester-slaaf’ te berde brengt, lijkt heel subtiel en omzichtig, maar snijdt voor de praktijk geen hout. De zorgvuldige onderscheiding van diverse gezichtspunten kan ook met zich brengen dat het object op de snijtafel van de logica tot onherkenbaarheid toe wordt gefileerd. En als we al enig begrip kunnen opbrengen voor Aristoteles’ zorgvuldige behandeling van de positie van de vrouw, gebaseerd als deze is op, en daarmee minzaam beperkt tot, haar maatschappelijke positie, dan blijft het toch opvallen dat het in het werk van Aristoteles altijd alleen maar gaat over man en vrouw in hun maatschappelijk functioneren, en dan nog zo dat de theoretische bespiegelingen geklonken zijn aan een feitelijke (Atheense) maatschappelijke orde die als ideaal geldt. Dan blijft er tegenover Plato nog maar één lichtpuntje. Voor Aristoteles geldt het empirisch uitgangspunt als zó fundamenteel dat, als hij genoodzaakt zou worden zijn empirische basis te herzien (bv. door het ontdekken van de gelijkwaardige rol van man en vrouw in het voortplantingsproces, of van het bestaan elders van een goed functionerende samenleving zonder slavernij), dan heeft hij tenminste in beginsel de mogelijkheid, en wat belangrijker is, de neiging zijn theorie grondig te wijzigen. Maar bij Plato is het veeleer zo dat hij, omdat zijn onwrikbaar uitgangspunt in de transcendenten Ideeën ligt, gedwongen en gedrongen is, de empirische verschijningswereld tegemoet te treden met een soort hegeliaans ‘Um so schlimmer für die Thatsachen’.

Tot slot, soms leidt Aristoteles’ hang naar *scope distinction* tot meer onschuldige misverstanden over zijn opvattingen. Men leest wel eens, met een verwijzing naar de *Poetika*, dat Aristoteles geen hoge dunk blijkt te hebben van de historicus, die in tegenstelling tot de meer filosofisch geachte dichter zich uitsluitend zou bezighouden met platte feitelijkeheid. Ziet Aristoteles de historicus inderdaad als een soort feitenboer? Laten we er de tekst bijhalen.

Poetika 9, 1451a36-B11: “Uit het voorgaande is duidelijk dat het de eigen taak van de dichter *niet* is te beschrijven wat gebeurd is, maar hoe dingen kunnen gebeuren, d.w.z. dingen die zich waarschijnlijk of onafwendbaar kunnen voordoen. Het verschil namelijk tussen de historicus en de dichter zit ’m niet in het feit dat de een proza schrijft en de ander in verzen – je kunt het werk van Herodotus in verzen gieten, en nog blijft het een specimen van geschiedschrijving, met of

¹¹⁸ *passim*; II, 6; VII, 14

zonder metrum —; nee, het bestaat hierin dat de een wat *gebeurd* is beschrijft, terwijl de ander zegt hoe dingen *kunnen gebeuren*. Daarom is dichten, vergeleken met geschiedschrijving, meer filosofisch en indringender, omdat het dichten eerder het universele ter sprake brengt, terwijl geschiedschrijving het heeft over concreet-individuele zaken. Want wat voor soort dingen een bepaald type persoon overkomt te zeggen of te doen, dat is iets universeels, en daarop mikt de poëzie, ook al duidt zij ze met concrete namen aan. Met concreet-individuele feiten bedoel ik bv.: Wat heeft Alcibiades in feite gedaan, of wat is hem in feite overkomen?”

Op het eerste gezicht ligt enig misverstand wel voor de hand. Het voorbeeld over Alcibiades maakt duidelijk dat geschiedschrijving gaat over wat de historische persoon Alcibiades in feite heeft uitgehaald en wat hem in feite wedervaren is, terwijl een dichtwerk laat zien wat voor soort gebeurtenissen je als waarschijnlijk of onvermijdelijk kunt verwachten wanneer een playboy als Alcibiades in het spel is.

Voor een faire evaluatie van deze tekst moet men een paar dingen echter niet uit het oog verliezen. (a) Om te beginnen, worden de dichter en de historicus tegenover elkaar gesteld, gezien vanuit hun typische taak (*ergon*), d.w.z. om wat ze *qua* dichter, respectievelijk *qua* historicus doen; vandaar dat in de uitleg steeds sprake is van dichten (*poiësis*) en geschiedbeoefening (*historia*), niet van de personen die dichter of geschiedschrijver zijn. (b) Deze distinctie is minder vergezocht dan het lijkt, want, anders dan wij gegeven onze vérgaande specialisatie doen, plaatst Aristoteles niet twee verschillende beroepsgroepen tegenover elkaar, in ons geval zelfs niet twee min of meer vastliggende disciplines, maar twee verschillende bezigheden van de ene vrije, intellectuele mens. M.a.w., als de vrije mens zich met historisch onderzoek bezighoudt, beperkt men zich *qualitate qua* tot de concreet-individuele feiten; de historicus (lees, wie met historisch onderzoek bezig is) houdt zich *qua* historicus nu eenmaal niet bezig met universele lessen die men uit de geschiedenis kan trekken, dat doet men – menigmaal dezelfde ‘men’ – *qua* dichter-ethicus of *qua* op het universele gerichte filosoof. (c) Dit kan nog wat nader toegespitst worden. In de klassieke periode stond de aanduiding ‘filosoof’ mede voor de ‘ontwikkelde vrije burger’, die zich, soms gesteld tegenover de leraar-verkondiger-uitventer (*sophistês*), op echt denkwerk richtte, dat uitging boven de concrete ervaring van alledag. Nog eeuwen later kan de filosoof-rhetor Athenaeus (laat 2e eeuw na Chr.) de dichter Euripides ‘filosoof van het theater’ (*skênikos philosophos*) noemen. (d) Tenslotte kan men precies uit Aristoteles’ fundamentele eerbied voor de empirie afleiden dat hij de taak

van wie vorst naar het verleden, hoog moet hebben ingeschat, gegeven alleen al het feit dat hij, vooral in zijn biologische werken voortborduurde op wat men kan lezen over datgene wat mensen vóór hem hebben waargenomen. De aristotelische *philosophos* is een veelzijdig man, op zoek naar veelkleurige empirie, die met betrekking tot het verleden niet uitgezonderd. Maar met zijn niet aflatende hang naar *scope distinction* en focalisering trekt Aristoteles naar onze smaak zaken of de bezigheden van een en dezelfde acterende persoon wel eens overdreven ver uit elkaar.

De vraag kan nu opkomen of een scherpzinnig man als Aristoteles niet zelf in de gaten moet hebben gehad hoe de werkelijkheid ten gevolge van de steeds wisselende *scope distinction* onherkenbaar versplinterd kan raken. Deze kritische suggestie snijdt in zoverre geen hout dat men vergeet dat de manier waarop de antieke denkers de relatie ‘Taal-Werkelijkheid’ zagen, ieder risico afdekte. Zoals we al eerder hebben gezien, gingen zij uit van de parallellie tussen denken en zijn, en de natuurlijke relatie tussen de natuurlijke taal en het geordend denken. Dit bracht met zich dat iemand als Aristoteles het procédé van de *scope distinction* kon beschouwen als een ten bate van een discussie behendig inspelen op de gearticuleerdheid van de werkelijkheid; de afbakening die door *scope distinction* worden aangebracht, weerspiegelen de articulaties en potentiële scheidslijnen die in ieder concreet zijnde aanwezig zijn. Consistentie kan men aan dit geheel van opvattingen dus niet ontzeggen. Maar het is wel mogelijk – en zeker na Immanuel Kant (1724-1804) onvermijdelijk – de basisidee van de parallellie te kritiseren. Dit thema zal in de *Epiloog* kort ter sprake komen.

De qua-procedure als linguïstisch fenomeen

In het voorgaande zijn we meermalen geconfronteerd met de hoofdmomenten van het aristotelisch wetenschapsmodel. In ieder ‘wetenschappelijk’ onderzoek speurt men naar een kenmerk van het object dat wezenlijk lijkt in het kader van het onderhavig onderzoek, daargelaten of dit kenmerk aan het object als zodanig wezenlijk of slechts accidenteel toekomt. Deze procedure gaat uit van het empirisch waarneembare feit dat men een object op meer dan één manier kan aanduiden, in overeenstemming met het al even waarneembare feit dat het een veelheid van eigenschappen bezit. Zo kan men, sprekend over de persoon Sokrates, hem aanduiden (‘denoteren’) via een van zijn wezenlijke eigenschappen: ‘mens’, ‘zintuiglijk wezen’, ‘levend wezen’, enz. (al dit soort denotaties vallen onder de aristotelische categorie ‘Substantie’), ofwel, uitgaande van een van zijn accidentele eigenschappen tegelijk met het denoteren van hem als indivi-

du ('de rechtvaardige') een hem toekomende, individuele eigenschap ('rechtvaardigheid') connoteren.¹¹⁹ Zo kan men Sokrates in een bepaalde context zonder misverstand te wekken aanduiden ('denoteren') als 'deze mens', 'dit levend wezen', 'deze kaalkop', 'deze figuur gezeten naast Alcibiades', 'deze bederver van de jeugd', enz. enz. Uiteraard was in het proces tegen Sokrates (waarover Plato in de *Apologie* vertelt) alleen de laatste aanduiding (hoe onterecht, objectief gezien ook) relevant. Dit voorbeeld maakt duidelijk dat, zuiver semantisch gezien, het waarheidskarakter van een denotatie er in beginsel niet toe doet. Vanuit semantisch oogpunt is alleen interessant hoe een object ter sprake wordt gebracht.¹²⁰

In de *Phusika* treffen we een aardige illustratie aan van de semantische procedure¹²¹ Wanneer hij het verschijnsel 'causaliteit' behandelt, wijst Aristoteles erop dat één en hetzelfde ding, bv. een standbeeld, verschillende oorzaken kan hebben, alnaargelang je de focus richt op één van zijn verschillende zijswijzen (bv. het standbeeld-zijn, of het van-brons-gemaakt-zijn, enz.) en het object dienovereenkomstig categoriseert. Hij schrijft:

Phusika II 3, 195a3-8: "Hier is er sprake van een ruwe indeling van de manieren waarop dingen als oorzaak worden aangemerkt. Welnu, gegeven dat de term 'oorzaak' op verschillende manieren wordt gebruikt, komt het voor dat één en hetzelfde ding vele oorzaken heeft. En dat niet door een omstandigheid die met het ding als zodanig niets te maken heeft. Het is immers (...) *qua* standbeeld dat de kunst van het standbeeld maken en het brons zijn oorzaken zijn. Natuurlijk niet steeds op dezelfde wijze: het brons als materiaal, en die kunst als het uitgangspunt van het proces".

De auteur verduidelijkt dit dan nader door te laten zien dat, zelfs als men zich tot één oorzaak als bv. de werkoorzaak (*causa efficiens*) bepaalt, men ook die oorzaak op verschillende manieren kan aanduiden:

¹¹⁹ Ik beperk de termen 'denotatie' en 'connotatie' tot het functioneren van eigenschapsnamen in actueel taalgebruik, en ga aldus (mèt Aristoteles) alle hier niet ter zake doende problemen uit de weg, zoals: Wat is de 'betekenis' van eigennamen? of: Heeft 'rood' als lexicaal item denotatie?

¹²⁰ Wanneer van een door ieder gerespecteerd persoon bij zijn binnentreden wordt gezegd: 'Daar komt crimineel [x] binnen', is de reactie: 'Dat is niet waar', inadequaat. Hier blijkt nog eens dat conceptualiseren en categoriseren als zodanig nog niets met beweren ('zinsvorming') van doen hebben.

¹²¹ *Phusika* II, cap. 3; *Aristotle* II, 388-391.

Ibid., 195a32-b3: “Een oorzaak kan worden opgevoerd als bezitter van een voor die entiteit, gezien *qua* oorzaak, bijkomstige eigenschap, en ook als bezitter van daarmee corresponderende generieke eigenschappen. Bijvoorbeeld, de oorzaak van een standbeeld is op de ene manier <van aanduiding> ‘Polykleitos’, op een andere, ‘de beeldhouwer’, waarbij het bijkomstig is dat de beeldhouwer in dit geval Polykleitos is. Maar ook generieke aanduidingen kunnen worden gebruikt, bv. wanneer de oorzaak wordt aangeduid als ‘een mens’ of, nog iets generieker, als ‘een zintuiglijk wezen’. Van de opgevoerde bijkomstige aanduidingen zijn sommige min of meer ver van de primaire aanduiding verwijderd, bv. als de oorzaak van het standbeeld wordt opgevoerd als ‘de bleekneus’ of ‘de intellectueel’.”

Aristoteles laat dus zien dat de beeldhouwer Polykleitos als maker van een bepaald standbeeld op verschillende manieren kan worden gedenoteerd. Men kan zeggen: ‘Dit standbeeld is gemaakt door Polykleitos’, of ‘door een mens’, of ‘door een bleekneus’, waarbij het steeds gaat om alternatieve aanduidingen van een en dezelfde persoon, Polykleitos. Het zal ook duidelijk zijn dat de term ‘bijkomstig’ wordt gebruikt onder het gezichtspunt van de causaliteit, want ‘mens-zijn’ enz. is op zichzelf genomen geen bijkomstige eigenschap van Polykleitos.

Elders in de *Phusika* laat Aristoteles zien (18, 191a23-b10) dat de *qua*-operator ook dient om ervoor te zorgen dat woorden op adequate wijze worden gebruikt. Ten gevolge van onzorgvuldige focalisering en dito categorisering van een verschijnsel in termen van ‘niet-zijn’ hebben vroegere denkers wel beweerd dat ontstaan en vergaan eenvoudigweg niet bestaan. Die denkers hadden onderscheid moeten maken tussen ontstaan en vergaan *tout court* (‘iets uit niets’, en ‘iets tot niets’, hetgeen inderdaad onbestaanbaar is) en het totstandkomen of teloorgaan van een bepaalde dispositie van iets wat al bestaat. Hij vergelijkt die fout met onzorgvuldig focaliseren in een uitspraak als ‘De dokter bouwt een huis’, geplaatst tegenover bv. ‘De dokter verliest inzicht’. Om misverstanden uit te sluiten, moet men, indien nodig, het subject indexeren. Dus als ik die uitspraken op mijn buurman (die inderdaad dokter is) laat slaan, leidt in de eerste uitspraak de indexering ‘*qua*-dokter’ tot onzin, in de tweede is ze ofwel *to the point*, ofwel verwarrend als ‘inzicht’ niet op medische kennis slaat.

Zorgvuldig taalgebruik vervult in het werk van Aristoteles steeds de spilfunctie. De voor wetenschap onmisbare focalisering en categorisering kunnen eenvoudigweg niet worden gemist. In een geraffineerde vorm troffen we deze zorgvuldigheid al aan in Aristoteles’ uiteenzettingen over de posities van de vrouw en van het verschijnsel slavernij. Het zal niemand

verwonderen dat Aristoteles ook zijn controversen met Plato uiteindelijk uitvecht in termen van taalgebruik. Al zo'n 40 jaar geleden wees Wolfgang Wieland erop dat dankzij het gebruik van de *qua*-formule Aristoteles kans zag aan een platonisch hypostasieren van concrete attributen te ontkomen, omdat dit instrument ze wel in hun waarde laat van reële, concrete zijnswijzen van een substraat, maar ze tegelijk de weg verspert om tot separate, transcendenten Entiteiten uit te groeien.

HET VERSCHIL TUSSEN PLATO EN ARISTOTELES IN LINGUISTISCH PERSPECTIEF

Tot nu toe hebben we kunnen waarnemen dat Aristoteles iedere notie van platonische transcendentie buiten de deur meent te kunnen houden door elk eidos, hetzij essentieel, hetzij accidenteel, te blijven zien als in feite gebonden aan de stof. Met veel voorbeelden hebben we dit kunnen adstrueren. Maar als men de wijsgerige controverse 'Aristoteles vs. Plato' ten principale aan de orde wil stellen, moet men even afzien van concrete voorbeelden en zich de vraag stellen hoe Aristoteles zich de status van het immanente eidos *überhaupt* denkt. Anders uitgedrukt, wie triomfantelijk de onhoudbaarheid van een transcendent eidos aantoonde, moet wel duidelijk maken wat hijzelf precies onder de immanentie van een eidos verstaat.

Je kunt je er natuurlijk niet toe beperken te betogen dat het immanente eidos *dat* dynamische wezeneselement is dat een concreet-individueel ding precies dat doet zijn wat het is; bijvoorbeeld, het eidos mens-zijn dat *in* zowel Kallias als Kallikles *aanwezig* is, stempelt hen tot mens; het eidos 'meester-zijn' en het eidos 'slaaf-zijn' stempelt hen tot meester, respectievelijk slaaf. De vraag wat die *aanwezigheid-in* precies inhoudt, blijft. Het wezeneselement is niet zomaar een bezitting van individu [*x*] of [*y*], maar een (of de) constitutieve factor ervan, bij het ontbreken waarvan het zijn of zo-zijn van [*x*] en [*y*] zelf is gemoeid. Daarmee raken we aan de zijnsvraag en komen we op het terrein van de metafysica. Een aantal thema's dienen zich nu aan. Voor Aristoteles' opvattingen ter zake raadplegen we het geschrift dat later de titel *Metaphusika* kreeg. We zullen zien dat zijn hele behandeling van het zijnsvraagstuk het stempel draagt van een semantische benadering. Aristoteles' voorkeur voor de taalkundige aanpak stoelt op een tweevoudig uitgangspunt: naast (a) de ook in onze ogen gezonde regel dat men zijn terminologie nauwkeurig moet vastleggen, (b) de overtuiging dat de natuurlijke taal niet alleen een vehikel is voor het overbrengen van ideeën, maar ook zelf een richtsnoer biedt voor ordentelijk denken.

Waarop slaan de woorden 'zijn' en 'zijnd(e)'?

Het formeel object van de metafysica wordt aangeduid met behulp van de *qua*-formule; het is 'het zijnde-als-zijnd' (*to on hēi on*; in de Middeleeuwen, *ens-inquantum-ens*), terwijl het materieel object wordt gevormd door alles wat zich aan ons als 'zijnd(e)' presenteert. Het ongeïndexeerde *to on* (= 'het zijnde' oftewel 'dat-wat-is') staat voor dit of dat concreet-individueel ding, niet voor iets wat, al of niet *in abstracto*, op speculatieve hoogte verwijlt. De indexering, die door de *qua*-formule wordt aangegeven ('als zijnd'), reduceert het concreet-individuele object in zoverre dat het, onder het weg-denken van al zijn categoriale zijnswijzen, voor ons verschijnt als 'zijnd(e)' *tout court*.

Om deze metafysische reductie te kunnen voltrekken, moet Aristoteles duidelijk maken dat die andere zijnswijzen – die qua *zijns*wijzen natuurlijk niet zomaar terzijde mogen worden geschoven wanneer je probeert duidelijk te krijgen wat we onder 'zijn' en 'zijnd(e)' (moeten) verstaan – niet aan de ultieme eis voldoen die je aan het formeel object van de metafysica dient te stellen.

Willen wij Aristoteles op zijn lange onderzoeksrout¹²² volgen, dan is het allereerst noodzakelijk een misverstand recht te zetten. De commentatoren – vooral de Angelsaksische, die vanwege het Engels idioom het Griekse werkwoord *einai* te gemakkelijk met 'to exist' vertalen – denken bij 'zijn' vaak aan bestaan en fysiek zijn. Hoewel bij Aristoteles alle zijn concreet-individueel van aard is, is die associatie formeel onjuist. Zoals de categoriale zijnswijzen ('substantieel-zijn', 'qualitatief-zijn', 'quantitatief-zijn', 'relationeel-zijn', enz.) niet slaan op het *existeren* van substanties, qualiteiten, enz., maar op hun onderscheidene, determinerende *zijnswijzen* (waarbij hun al of niet extramentaal bestaan niet aan de orde is), zo drukt ook het generieke werkwoord *einai* een (in dit geval, ongedetermineerde) ontische waarde uit, die niet als zodanig met feitelijke existentie samenvalt, hoewel ze vanzelfsprekend wel een noodzakelijke bestaansvoorwaarde is. De vraag naar het feitelijk bestaan resorteert volgens Aristoteles onder de *Phusika*. De kernbetekenis of 'focal meaning' van *einai* ('zijn'), die zoiets is als 'zijnswaarde bezitten', (semantisch) 'niet-leeg zijn', keert etymologisch terug in het substantief 'ousia' = *'zijndheid'.¹²³

Het speciale karakter van de factor *ousia* als constituante van een ding

¹²² Ze is uitvoerig beschreven en van commentaar voorzien in *Aristotle* 1, 43-60; 388-403; II, 98-197; 203-288; 302-353.

¹²³ *Aristotle* 1, 43-60; 353; 400, n. 117; 403-404; 687; II, 16; 107-157; 186-197.

komt men op het spoor door de overige zijnswijzen te bestuderen en te zien waarin ze tekortschieten om het ideale ‘zijnde *qua* zijnd(e)’ te evenaren. Aristoteles gaat uit van ons taalgebruik ter zake en constateert dat de term *on* (‘zijnd(e)’) in vier hoofdbetekenissen wordt gebruikt.¹²⁴ Dat wil zeggen, we schrijven ‘zijn’ aan dingen toe op verschillende gronden, of, semantisch uitgedrukt, we benoemen en identificeren [x], [y], [z], enz. als een geval van f-zijn (g-zijn, enz.), zodanig dat

- (a) de categoriale benaming een individu [x], [y], [z], enz. aanduidt en het daarbij precies in zijn wezen raakt, bv. wanneer we Sokrates opvoeren als ‘deze man’, ‘dit levend wezen’, enz., of wanneer we dit exemplaar eikenboom aanduiden als ‘deze eik’, ‘deze vegetatieve entiteit’, enz.
- (b) de categoriale benaming een individu [x], [y], [z], enz. aanduidt, maar niet zijn subsistente wezenheid raakt doordat ze het individu benoemt via een coïncidente eigenschap, bv. door Sokrates op te voeren als ‘Plato’s leermeester’, ‘kaalkoppige bederver van de jeugd’, enz., of door onze eikenboom te categoriseren als ‘deze lust voor het oog’, ‘deze long van de wereld’, enz.¹²⁵
- (c) de categoriale benaming een individu [x], [y], [z] aanduidt via een potentiële zijnsstatus, bv. door de jonge Sokrates aan te duiden als ‘grijsaard’, of een concreet-individueel vierkant stuk brons als ‘deze bol’.
- (d) ‘zijn’ wordt toegekend aan iets wat als ‘waar-zijnde’, in de zin van ‘het geval zijnde’ wordt geponeerd, te weten, wanneer men een stand van zaken op die manier aanduidt als bv. ‘dat-Sokrates-eenmens-is’, of ‘dat-de-jeugd-zich-voor-filosofie-interesseert’. Let wel, in eerste instantie is hier volgens Aristoteles (en terecht) sprake van een mentaal-zijn; of de onderhavige mentale entiteit terecht (‘naar waarheid’) wordt geponeerd is namelijk vers twee.

Van de gevallen (b), (c) en (d) toont Aristoteles uitvoerig aan dat ze buiten de boot vallen, zodra het erom gaat de meest wezenlijke zin van de

¹²⁴ O.a. in *Metaph.* v, cap. 7 (*Aristotle* II, 107-116); VI, capp. 2-4 (*Aristotle* II, 117-130; 139-147); IX, cap. 6 (*Aristotle* II, 302-324).

¹²⁵ Let wel, in een bepaalde discussie kan een accidentele, niet-subsistente eigenschap centraal worden gesteld om zo de impact van een bepaald attribuut te belichten (zie boven, blzz. 25-28; 32-34; 51-57). Maar in het metafysisch onderzoek gaat het niet om zijnsaspecten (die in *scope distinction* kunnen worden geprofileerd), maar om de zijnswaarde *tout court* die een entiteit ontrukkt aan ‘niet(s)-te-zijn’.

term ‘zijnd(e)’ op het spoor te komen. In geval (b) wordt het individu wel in zijn actuele zijn geraakt, maar niet in zijn subsistente zijnsstatus; in (c) komt alleen een mogelijke zijnsstatus aan de orde, en in (d) is er slechts sprake van gedacht-zijn.¹²⁶

In vergelijking met de drie overige kandidaten krijgt de betekenis van ‘zijnd(e)’ die in geval (a) aan de orde is, gemakkelijk de voorrang. Daarom besluit Aristoteles zich in zijn zoektocht naar het authentieke *zijn* te bepalen tot wat in dit geval bij uitstek onder de ‘zijnd-heid’ (*ousia*) van een concreet individu moet worden verstaan. Eerst wordt taalkundig vastgesteld dat als de vraag *ti esti* (‘wat-is-het-ding?’) naar behoren wordt beantwoord – d.w.z. niet op de (b), (c), (d) manier –, het antwoord precies de bedoelde *ousia* vermeldt, die op grond daarvan dan ook wel met de formule *to ti esti* (‘het wat-is-het-ding’) wordt aangeduid; in de moderne talen met ‘wat-heid’ of ‘quidditeit’ (‘quiddity’, ‘quiddité’, ‘Washeit’); anders gezegd, Aristoteles beschouwt de term *ousia* (‘zijnd-heid’) als de nominalisatie van de *ti esti*-formule. Vervolgens maakt Aristoteles duidelijk dat het hier beoogde authentieke-zijn het *zijn* is dat in de tienvoudige categoriale zijnsindeling aan de orde is, met name het zijn van datgene wat als de drager (het *hupokeimenon* of ‘substraat’) functioneert van de negen coïncidentele zijnsvormen (Quantiteit, Qualiteit, Relatie, enz.). Dit zijn is dus bij uitstek *ousia* of ‘zijnd-heid’, dat zich steeds manifesteert in subsistente (in de categorie Substantie te ordenen) zijnsvormen (*in casu*, de subsistente *eidê*).

Dit lijkt alles heel onschuldig, maar het probleem van de ontologische status van de *ousia* en het *to ti esti* komt hier wel om de hoek kijken. Zoals we hebben gezien, zal, om te beginnen, het uitsluitend logische karakter van de eigenschap ‘algemeen-geldigheid’ of ‘universele toepasbaarheid’ ons er niet toe verleiden aan de *ousia* zelf ontologische universaliteit toe te kennen; de *ousia* zelf is en blijft een individueel, immanent eidos. Maar het afgrendelen van het mogelijke misverstand te dezen brengt de vraag wat nu eigenlijk immanentie is opnieuw op het tapijt. Om het wat concreter te zeggen, ook wanneer we, in het kielzog van Aristoteles, zo ver zijn te beseffen dat het eidos niet een willekeurig onderdeel van een individu is naast andere componenten, maar zijn beslissende constituant (bv. ontbreekt het eidos ‘vegetatief-zijn’, dan is [*x*] niet een mens of een eik), dan weten we nog steeds niet wat de relatie is tussen een concreet-individueel ding en zijn wezenlijk constitutivum, de *ousia*. Om deze vraagstelling

¹²⁶ *Aristotle* II, 107-147.

enigszins te verhelderen, moeten we iets zeggen over Aristoteles' gebruik van de termen 'eidos' en 'ousia', al was het maar omdat we in het voorgaande (net als trouwens Aristoteles zelf doet) deze termen wat losjes door elkaar hebben gebruikt.

Eidos en ousia vallen samen. Ambivalentie vs. ambiguïteit

Uit het voorgaande kan duidelijk zijn dat, wanneer het erom gaat het primaire zijn van de concreta op te sporen, de subsistente ousia, semantisch vertegenwoordigd door een term uit de categorie Substantie, in beeld komt. Maar de relatie 'eidos-ousia' heeft een bredere gelding dan die in het domein van de categorie Substantie. Laten we daarmee beginnen.

In het begin van zijn onderzoek naar het ware zijn, dat plaats vindt in de centrale boeken van de *Metaphusika*,¹²⁷ maakt Aristoteles duidelijk wat in het algemeen de terminologische relatie tussen eidos en ousia is. De door de verschillende categoriale *eidê* uitgedrukte zijnswijzen kwalificeren het door de term ousia uitgedrukte zijn *tout court*. In dit perspectief is ousia dus een zijnswijze – hetzij een subsistente, door een term uit de categorie Substantie uitgedrukte, hetzij een accidentele, uitgedrukt door een term vallend onder een van de negen overige categorieën, en wel de zijnswijze die ook altijd aan de dag treedt in een van de overige categoriale qualificaties, maar nooit *tout court*. Een eidos is bijgevolg niets anders dan een categoriaal gedetermineerde ousia.¹²⁸

Onmiddellijk wordt de gepriviliegeerde positie van de ousia, die staat voor de *subsistente* zijnswijze, belicht, omdat deze als 'primair zijnd(e)' (*prôtôs on*) oftewel 'ongequalificeerd zijnd(e)' (*haplôs on*) het eigenlijke voorwerp van de metafysica is. Op dit punt aangekomen stelt (1028b2-4) Aristoteles de, zoals hijzelf zegt, altijd weer opduikende vraag die niet ophoudt ons in verlegenheid te brengen: Wat is (het) zijnd(e)?, een vraag die neerkomt op: Wat is (de) ousia? Op grond van wat we eerder hebben gezien, kunnen we gevoeglijk verwachten dat het primair zijnde niet een universele is (al of niet in platonische trant), maar, onverlet zijn algemeen-geldigheid, iets concreet-individueels is. Welnu, de spanningsrela-

¹²⁷ VII-IX; zie *Aristotle* II, 148-301.

¹²⁸ *Metaph.* VII 1, 1028a15-20. Hier, evenals op veel andere plaatsen, vraagt Aristoteles aandacht voor het verschijnsel dat men een en hetzelfde ding (substraat) kan aanduiden via telkens weer andere *eidê* (subsistente zowel als accidentele) zonder dat het aantal entiteiten wordt vergroot. Dit is precies bij Aristoteles de manier om – tegen Plato in, die in zijn Ideeënleer connotata subsistent maakt – het *ousia-eidos* probleem op te lossen, want zo houdt men de connotata in het aardse domein van de concreta. Zie *Aristotle* II, 150; en ook I, 419 vlgg.; 449 vlgg.; 541-542; 576 vlgg.; 682; II, 130; 205; 264; 363-364; 384 vlgg.; 403-416.

tie tussen de noties ‘universeel-individueel’, waarmee Aristoteles door zijn radicale afwijzing van de platonische transcendentie zijn eigen verklaringsmodel heeft opgezadeld, wordt door hem al vanaf het begin van de zeer uitvoerige discussie van het probleem buiten spel gezet door een, zeker op het eerste gezicht nogal bruuske vereenzelving van de noties ‘ousia’ en ‘individueel zijnde’. Deze zoektocht geldt (zoals zo vaak) niet de conclusie, maar veelzijdige argumenten om het van het begin af aan ingenomen standpunt te verdedigen.

Een eerste indicatie voor deze strategie vinden we in de openingsalinea van *Metaph.* VII, waar de subsistente ousia (afgezet tegen de accidentele ousiai) wordt aangeduid met de formule ‘de ousia en het individu’ (*hê ousia kai to kath’ hekaston*, 1028a27; vgl. 1028a11: *to ti esti kai tode ti* = ‘het wat-het-is en het ditte’). In een dergelijke hendiadys¹²⁹ verbindt het voegwoord *kai* (‘en’) twee termen die voor een en hetzelfde ding staan, zodat bedoeld is ‘dat wat ousia èn individu is’. De formule drukt op pregnante wijze de complexe idee uit ‘individu *qua* representant van deze individuele ousia’. Dubbelzinnig is deze formule, dankzij de *ene* denotatie, allerninst; ambivalent is ze wel, omdat de dubbele connotatie in beginsel de dominantie van elk van de samenstellende noties toelaat. Concreet uitgedrukt, als we een bepaalde individuele boom aanduiden met de formule ‘dat wat *boom-heid èn individueel zijnde is’, dan focussen we op de denotatieve identiteit van de ousia *boom-heid en het betreffende exemplaar, boom. De ambivalentie van de formule laat toe dat we, naar gelieven, het oog richten ofwel op het individu, maar dan wel *qua* representant van deze immanente ousia *boom-heid, ofwel op die ousia, maar dan wel *qua* hier en nu aanwezig in dit individu.¹³⁰

¹²⁹ Vgl. nog *De anima* I 1, 402a23-26, waar, zoals vaker het geval is (zie *Aristotle* II, 152-154; 273; 335; 343; 412) de eenheid van eidos en individu door een hendiadys wordt uitgedrukt. Een hendiadys is een stijlfiguur waarin de koppeling van twee substantieven toch slechts op één en hetzelfde ding betrekking heeft; semantisch uitgedrukt, er zijn twee connotaties met slechts één denotatie, meestal zodanig dat de tweede connotatie het sterkst geprofileerd is, bv. in ‘mijn vriend en toeverlaat is overleden’. Zie *Aristotle* II, 153-155.

¹³⁰ Zoals nog zal blijken, speelt dit ‘double entendre’ de beslissende rol in Aristoteles’ metafysische discussies met Plato. Ik heb de semantische regel die aan deze figuur ten grondslag ligt, de Rule of Semantic Counterpoint (RSC) genoemd, naar analogie van het contrapunt in de muziek, omdat hierin twee onderscheiden betekenissen harmonisch samengaan en tot één complex concept worden. Zie *Aristotle* I, 60-74, waar RSC is ingebed in het wijder verband van vier semantische vuistregels die m.i. kenmerkend zijn voor de semantische opvattingen van de oudere Griekse filosofen (zie ook onder, 89 vlgg.). Op parallellen in ons moderne spraakgebruik (vgl. *Aristotle* I, 72-74 en de Index verborum et rerum, s.v. Semantics, Semantic Main Rules, in *Aristotle* II, 494b) kom ik nog te spreken.

Ten onrechte beschouwen moderne commentatoren Aristoteles' gebruik van het fenomeen van de semantische ambivalentie als een zwak punt in zijn argumentaties, omdat ze geen onderscheid weten te maken tussen ambivalentie en ambiguïteit. Zelf houd ik deze noties scherp uit elkaar, door ze als volgt operationeel te definiëren. In geval iemand, al of niet met opzet, een ambiguë uitdrukking gebruikt (bv. 'De armen hebben we altijd bij ons'), kan men van de gebruiker eisen te zeggen wat er met het woord 'armen' bedoeld wordt (*in casu*, ofwel behoeftigen, ofwel lichaamsdelen). Wanneer echter iemand zich bewust van een ambivalente uitdrukking bedient (bv. 'Dit exemplaar van boom-zijn is voor mij al jaren lang een lust voor het oog'), is een strikte keuze tussen ofwel het concretum *qua* concretum, ofwel zijn boom-zijn-als-zodanig geforceerd en inadequaat; het gaat immers om beide tegelijk, namelijk dit concretum *qua* draager van *dit* boom-zijn. Later¹³¹ zullen we zien dat Aristoteles in zijn strijd tegen Plato dit type ambivalentie uitbuit om te laten zien hoe, als het erop aankomt (te weten, in de metafysische focus) het immanente, dynamische eidos en het concretum identiek zijn, en dat dus de aanname van een extra, transcendent eidos als ontologische zijnsoorzaak van de concreta overbodig en dus zinloos is.

Vanaf het vijfde hoofdstuk van *Metaph.* vii tot het einde van Boek viii blijft Aristoteles bezig de ambivalentie van de term *ousia* (als gebruikt voor zowel essentie èn subsistent concretum oftewel substantie) uit te buiten. Op de keeper beschouwd, zo zeiden we al, gaat Aristoteles al uit van de ontologische identiteit van essentie en substantie, zodat er geen sprake is van een onbevooroordeeld¹³² onderzoek van de relatie tussen die twee dat met verhoopde logisch-onontkoombare stringentie tot de aanname van 'essentie = substantie' zal voeren, maar eerder van het opsommen van allerlei argumenten die de vooringenomen uitgangstelling tot een plausibel alternatief maken voor de zinloze omweg die Plato volgens Aristoteles maakt. Maar gemakkelijk maakt Aristoteles het zich niet. Om zijn aanpak te kunnen evalueren, moeten we eerst iets zeggen over het begrip 'substantie'.

¹³¹ Cf. *Aristotle* I, 69-72; 162; 252; 741, n. 536; 489-491; II, 149, n. 5; 154; 273, n. 86; 284, n. 111; 413.

¹³² We moeten ons overigens realiseren dat innovatief, grensverleggend wetenschappelijk onderzoek begint met een krachtig vermoeden en niets weg heeft van een nietsvermoedend rondsnuffelen.

Het common sense begrip 'substantie'

Op het eerste gezicht lijkt het begrip 'substantie' als ordeningsbeginsel nogal voor de hand te liggen. Immers, dingen doen zich in onze ervaring voor als een soort substraat dat drager is van vaste, dan wel wisselende eigenschappen. Eigenschappen existieren bij de gratie van het substraat; witheid oftewel 'wit-zijn', en 'mens-zijn' al evenzeer kunnen alleen bestaan in iets wat die eigenschap draagt, terwijl dat 'iets' (wat het ook moge zijn) niet zelf voor het eigen zijn van iets bijkomstigs afhankelijk is; het is immers subsistent, en krijgt daarom van ons de naam 'substantie'.

Het begrip 'substantie' lijkt zonder twijfel een bijna onmisbaar ingrediënt van onze ervaringsbelevissen. Maar, hoe *common sense* ook, echt onmisbaar is het allerminst. Laten we ons, om te beginnen, wel realiseren dat het substantie-begrip een creatie is van Aristoteles, wat overigens niet betekent dat bij hem de term *ousia* altijd met 'substantie' moet worden weergegeven. Het valt trouwens op dat in de traditie het Griekse woord *ousia* zowel met 'substantie' als met 'essentie' wordt vertaald. Sterker nog, in de 12e eeuw staat in filosofische en theologische teksten 'essentia' voor substantie, waarbij, naar goed aristotelisch gebruik, het woord wel precies de substantie aanduidt als de concretisering van een individuele essentie.¹³³ Het is hier niet de plaats ons bezig te houden met de intrigerende ontwikkeling van het substantie-begrip in de latere Oudheid, de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd. Het is significant genoeg dat ook in het moderne niet-filosofisch woordgebruik het betekenisdomein van 'substantie' dat van 'essentie' overlapt. Als wij spreken van een substantiële bijdrage, connoteert de term 'substantieel' vooral kwaliteit en essentie. In het Engels filosofisch taalgebruik staat 'substance' zowel voor 'that which exists by itself and in which accidents or attributes inhere; that which receives modifications and is not itself a mode' als voor 'the essential part, or essence, of a thing'.¹³⁴

Vaak wordt de dubbele betekenis van 'substantie' als een betreurenswaardige ambiguïteit aan Aristoteles' gebruik van *ousia* toegeschreven en verweten. Zo zegt Nicolaas van Cusa (1401-1464) uitdrukkelijk (*De non-ali-*

¹³³ Zie voor een adstructie, *Aristotle* 1, 497, n. 47.

¹³⁴ The Random House Dictionary of the English Language, 1414a. Vgl. Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* VIII, lemma Substance and Attribute, col. 37b, waar 'the various notions of substance as (1) the concrete individual, (2) a core of essential properties, (3) what is capable of independent existence, (4) a center of change, (5) a substratum, and (6) a logical subject, are never thoroughly worked out and reconciled in Aristotle'.

ud, cap. 18) dat uit de aporieën van het begin van *Metaph.* VII duidelijk blijkt dat Aristoteles zelf zich bewust was van het falen van zijn ontologie. Op vergelijkbare wijze wordt in de bekende *Encyclopedia of Philosophy* van Edwards in één adem Aristoteles' enorme en veelzijdige invloed op de ontwikkeling van het metafysisch denken erkend en toegeschreven aan zijn gebrek aan consistentie.¹³⁵

Uit het voorgaande kan men al hebben opgemaakt dat er wel degelijk een consistente lijn te zien is in Aristoteles' ousia-opvatting, en dat men hem niet kwalijk kan nemen dat anderen later de semantische ambivalentie als ambiguïteit gingen beschouwen en ousia gingen uitsplitsen in 'substantie' en 'essentie', om vervolgens te betogen dat die splitsing niet deugt. In de rest van mijn betoog zal ik proberen de consistentie van Aristoteles' ousia-opvatting nader te adstrueren door te wijzen op zijn consistent gebruik van zijn eigen logisch-semantisch model, inclusief vier semantische vuistregels. Verder zal ik betogen dat zijn linguïstische aanpak duidelijke parallellen heeft in modern taalgebruik. Voor dit ogenblik beperk ik me tot een enkele opmerking over het ontstaan van het substantie-begrip bij Aristoteles in het kader van zijn verwerping van de platonische ontologie.

Plato zowel als Aristoteles, ik zei dat al eerder, trachten beiden inzicht te geven in het zijn van de concreet-individuele natuurdingen van alledag. Men zou nu kunnen opperen dat beiden zich dus bezighouden met wat niet alleen wij, maar ook zij als 'substanties' zien. Hier schuilt echter een fundamenteel misverstand. Inderdaad ziet Aristoteles het individu als een subsistent substraat (oftewel substantie), uitgerust met essentiële en accidentele vormen (*eidê*), die alle, stuk voor stuk, niet-subsistent zijn en hun aanzijn danken aan hun inherentie in het substraat. Nemen we als voorbeeld het individu 'rechtvaardige man'; zijn ontologische componenten zijn het subsistente man-zijn, en het accidentele (oftewel coïncidentele) rechtvaardig-zijn, die tezamen volgens Aristoteles ontologisch één harmonisch geval van zijn vormen. In dieptestructuur levert dit een formule op als

'[man&rechtvaardig]-zijnd(e)'.¹³⁶

¹³⁵ VIII, col. 36b: 'Aristotle's account of substance has been the most influential in the history of philosophy. His account is, however, obscure and probably [*sic*, de R.] inconsistent. The difficulties of elucidating and reconciling the various parts of his doctrine have been part of the cause of its influence – it has offered a continuing challenge to commentators and critics from Aristotle's time to the present'.

Plato's ontologische analyse laat echter geen enkele ruimte voor de notie 'subsistent substraat' oftewel 'substantie'. In platonisch perspectief verwijst de uitdrukking 'rechtvaardige man' naar een tweevoudige participatie, te weten één aan de transcendente Entiteit, MAN, en één aan de transcendente Entiteit RECHTVAARDIGHEID. In dieptestructuur staat daarom bij Plato de uitdrukking 'rechtvaardige man' zonder enig verschil voor 'een geval van rechtvaardig man-zijn' en 'een geval van masculine rechtvaardigheid'. In het zicht van de platonische ontologie kan men namelijk naar geloven ofwel het man-zijn ofwel het rechtvaardig-zijn als semantisch dominant beschouwen. Individueel-zijn is, in Plato's ogen, niet meer dan een *rendez-vous* van geparticipeerde Vormen; subsistentie of substantialiteit komt alleen de Vormen in het bovenzinnelijke, transcendente Domein toe waaraan wordt geparticipeerd.¹³⁷

Het aristotelisch substantie-begrip is vooral sinds John Locke als een loos begrip bekritiseerd, dat we alleen als noodzakelijk postuleren omdat we ons niet kunnen indenken hoe zo'n door tijd en plaats bepaald samengaan van qualiteiten ('ideas') zonder een drager kan worden aangetroffen. Bij Kant wordt 'substantie' een noodzakelijke *denkvorm* zonder welke we de wereld der verschijnselen niet kunnen vatten. Maar ook al in de Middeleeuwen kwam het substantie-begrip onder vuur te liggen. In het kader van de transsubstantiatie-problematiek stelt bv. de 14e-eeuwse filosoof Buridanus dat het aristotelische 'substantie-accident' model weliswaar gelding heeft voor de in feite nu bestaande wereld, maar dat, in beginsel, subsistentie van eigenschappen onafhankelijk van een substraat niet een contradictoire notie is. Een tijdgenoot van hem, de Oxforder dominicaner filosoof-theoloog William Crathorn zegt, sprekend over de aristotelische categorieënleer, dat je, tegen Aristoteles in, een stuk gloeiend ijzer evengoed een brok 'ijzerig vuur' kunt noemen als een brok 'vurig ijzer', dat je m.a.w. evengoed kunt zeggen dat vuur het substraat van ijzer is, als omgekeerd. De ontologisch gelijkwaardige componenten hebben volgens Crathorn gewoonweg een gemeenschappelijke extensie; dat is alles; de een staat niet onder de ander ('non substat'). Een andere tijdgenoot, Nicolaas van Autrécourt, stelt dat je, als je zegt dat een accident als 'witheid' zonder substraat niet kan bestaan, je alleen formeel gelijk hebt,

¹³⁶ Dit complex treedt in de beweerzin ('assertion') op als 'assertible' samen met de operator 'Is', die de eenduidige betekenis heeft van 'is-het-geval'. Zie *Aristotle 1*, 84-95; 245; 252-255; 263 vlgg.; 273-274; 288-295; 301-302; 314-332; II, 139-147.

¹³⁷ Zie mijn Plato-studie (vermeld boven noot 23), blz. 328-330.

omdat, zo gauw iemand de term ‘accident’ (= ‘bijkomstigheid’) in de mond neemt, men daarmee het bestaan van een substraat correlationeel postuleert. Maar er is geen dwingende reden om een eigenschap als witheid ‘accident’ te noemen, want dat iets, wat dan ook, in feite een accident is, kun je nooit met zekerheid aantonen. Samen met andere factoren heeft de bij deze filosofen te constateren omslag in het denken over het aristotelische ‘substantie-accident’ model de 17e-eeuwse natuurfilosofie voorbereid, waarin het primair om het quantitative aspect van de dingen (‘krachten’) gaat en het substantie-begrip tot een sta-in-de-weg is geworden.¹³⁸

Hoe is nu bij Aristoteles *ousia* substantie gaan betekenen? Laten we vooropstellen dat de grondbetekenis van *ousia* (<*ont-ia) is: ‘zijndheid’ (oftewel ‘essentia’), en dat deze basis-eigenschap (ook wel aangeduid met de formule *to ti estī*) in Aristoteles’ ontologie van accidentele, zowel als van subsistente zijnswijzen kan worden gezegd.¹³⁹ Het ligt wel voor de hand om de subsistente zijnswijze bij uitstek *ousia* te noemen, omdat deze, per definitie, onafhankelijk (‘autark’) is. En het is al evenzeer begrijpelijk dat men in dit perspectief het individu zelf ‘substantie’ gaat noemen, omdat zijn (immers subsistente) essentie (*ousia*) hem substantialiteit verleent. Zo kon het individu gecategoriseerd worden als ‘substantie’ (*ousia*) volgens zijn dominante eigenschap, de subsistente zijnswijze (*ousia*).¹⁴⁰

Samengevat, de kernbetekenis van *ousia*, *‘zijndheid’ heeft bij Aristoteles een tweevoudig gebruik. Intensioneel staat het woord voor datgene wat het zijn van een individu determineert (‘essentie’); extensioneel verwijst het naar het ding in zoverre het door dit zijn wordt bepaald.¹⁴¹ Anders dan bij Plato, zijn bij Aristoteles de intensionele en de extensionele zijnsaspecten ontologisch complementair: geen intensionele *ousia* doet

¹³⁸ Zie L.M. de Rijk, *Jean Buridan* (c. 1292-c. 1360). *Eerbiedig ondernijmer van het aristotelisch substantie-denken*. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 57 no. 1. Amsterdam enz. 1994. Dez., *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Bernard of Arezzo and Master Giles*. A Critical Edition of the Two Parisian Manuscripts, with an Introduction, English Translation, Explanatory Notes, two Appendixes and Indexes. Leiden Brill 1994. Ch. Grellard, *Nicolas d’Autrecourt. Correspondance, Articles condamnés*, texte latin établi par L.M. de Rijk. Introduction, traduction et notes. Paris 2001.

¹³⁹ M.i. ten onrechte nemen een aantal moderne commentatoren aan dat *dus* Aristoteles’ *ousia*-begrip ambigu en onvoldoende doordacht is; zie *Aristotle* 1, 489-491.

¹⁴⁰ *Aristotle* 1, 47-51; 403-404. Ik spreek in dit geval van de Rule of Multiple Applicability (RMA), zie *ibid.*, 61-63, en onder, par. 7.1.

¹⁴¹ Let wel, dit geldt zowel voor subsistente als accidentele *ousiai*. Bv. krachtens de *ousia* ‘mens-zijn’ kan Sokrates als ‘deze man’ worden gecategoriseerd, op grond van de *ousia* ‘rechtvaardigheid’ als ‘deze rechtvaardige’.

zich voor zonder zijn extensionele tegenhanger, en omgekeerd. Deze ontologische situatie vindt haar spiegelbeeld in de semantische ambivalentie van de woorden *ousia* (en *eidos*), of, in de woorden van Aristoteles zelf (*Metaph.* VII II, 1037a29-30): ‘De *ousia* is het immanente *eidos*; het compositum van *eidos* en stof (*hulê*) heet ook *ousia*.’

Semantische ambivalentie en semantische identiteit

De teneur van semantische ambivalentie is, zoals we hebben gezien, dat een ambivalente term tegelijk een intensionele en een extensionele betekenis heeft. Maar er zitten bij deze wijze van zien twee adders onder het gras: (a) gegeven het feit dat het voor authentieke kennis van een individu is vereist dat men op zijn *eidos* focust en niet op zijn individuele zijn als zodanig, moet er op de een of andere manier een grens te trekken zijn tussen *eidos* en individu, en (b) niettemin mag de simultane aanwezigheid van het intensionele en het extensionele zijnsaspect niet worden uitgelegd in termen van een opeenstapeling (een ‘èn-èn’) van twee zijswijzen.

In *Metaph.* VII 5 pakt Aristoteles dit probleem, voorzover het de ambivalentie van de term *ousia* betreft, bij de horens. Dat, formeel gesproken, *ousia* als immanent *eidos* niet hetzelfde is als het individueel-concrete ding waarin dit *eidos* inherent is, lijdt geen twijfel. Was dit wel zo, dan zou ervaring de enig mogelijke kenbron zijn, en met het algemeen-Griekse ideaal van de *epistêmê* zouden mensen als Plato en Aristoteles een illusie najagen. Conform zijn semantische benadering van filosofische problemen vraagt Aristoteles zich af¹⁴² of, wanneer iemand zich ertoe zet op adequate, d.w.z. definitiorische manier te spreken over een concreet-individueel zijnde, dit in feite neerkomt op het zoeken naar zijn watheid (quidditeit). Dit doet hij door na te gaan of, semantisch gesproken, de watheid van iets samenvalt met het ding dat erdoor gedetermineerd wordt, m.a.w. of je bv. door Sokrates via het *eidos* ‘mens’ of ‘animal’ of ‘bleekheid’ present te stellen en hem te definiëren (‘identificeren’) als ‘de mens’, resp. ‘de bleke’, je hem ook naar zijn wezen in het vizier krijgt. Het is zonneklaar dat men voor dit type definiëren als vuistregel moet stellen dat dit alleen maar kans van slagen heeft, als men termen uit de categorie Substantie kiest. Als criterium voor een correcte keuze van de categoriale term geldt dat als je dat *eidos* wegdenkt, het hele concretum tot nul gereduceerd blijkt. Maar wat dan te doen met aanduidingen als ‘de

¹⁴² Ik neem de vrijheid de zeer subtiële gedachtegang van Aristoteles globaal samen te vatten. Voor een uitvoerige analyse, zie *Aristotle* II, 110-135; 158-177; 186-197; 390-391.

bleke' of 'bleke-man'? De eerste, gesubstantiveerde uitdrukking 'de bleke' impliceert het subsistente substratum, zonder het te benoemen; de tweede noemt het substratum wel. Maar beide – de eerste impliciet, de tweede expliciet – vertonen hetzelfde euvel, te weten, dat ze niet onder één categorie vallen en 'inter-categoriaal' zijn. En hoewel ook een accidenteel eidos zich, op zichzelf genomen, d.w.z. in abstracte zin ('bleekheid') wel laat definiëren, mislukt een wezensdefinitie van een concreet, als je dit via een aanduiding als 'bleke' of 'bleke man' probeert te definiëren. Deze mislukking wordt veroorzaakt door het feit dat het door een inter-categoriale term aangeduid samengesteld eidos geen ontische eenheid vormt en dus eigenlijk een onbetrouwbaar contingent geheel is, dat nu eenmaal nooit als een adequaat object van een wezensdefinitie kan dienen.¹⁴³

Om concreet-individuele zijnden in hun wezenskern te definiëren is het dus noodzakelijk ze op de juiste manier te categoriseren. De juiste manier houdt volgens Aristoteles in dat de gebruikte categorisering aan het ding toekomt zoals het van zichzelf (*kath'hauto* = 'qua zichzelf') is, en niet zoals het zich presenteert wanneer het wordt benaderd langs een ander zijnsaspect (*kat'allo* of *kath'heteron*).¹⁴⁴

Procedureel is daarmee de zaak voldoende duidelijk. Maar wordt ook het beoogde resultaat geboekt, in de zin dat het ook gegarandeerd is dat, ondanks het (inderdaad onontbeerlijke) focussen op het wezen van het object, het ding toch ook met inbegrip van zijn stoffelijke concreetheid wordt gepercipieerd? Om dit te onderzoeken stelt Aristoteles, zoals hij vaak doet,¹⁴⁵ de uitgangsvraag nog eens vanuit een nieuwe invalshoek aan de orde; dit maal door te vragen naar de ontische constitutie van het con-

¹⁴³ De notie 'eenheid' is vanaf Parmenides (c.450 v. Chr.) tot in het neoplatonisme een kernstuk van de Griekse metafysica. Ze speelt ook een centrale rol in de middeleeuwse metafysica, met name in discussies over de significata van de zogeheten 'termini transcendentis' ('ens', 'unum', 'verum', 'bonum', 'res', en 'aliquid'), die geacht worden de dingen in hun boven-categoriale zijnswaarde aan te duiden. Voor haar rol bij Aristoteles, zie *Aristotle* II, 174-187; vgl. I, 57-58; 132; 332-340; 396-399; 519-521; 542; II, 177-185; 226, n.204; 269-270.

¹⁴⁴ Dit laat natuurlijk wel de mogelijkheid onverlet een concreetum ter wille van een bepaald onderzoek coïncidenteel te definiëren ('qua-lificeren'), nl. in geval een accidentele eigenschap er precies wèl toe doet; zie par. 'De wetenschapsleer van het *Organon*', blz. 35.

¹⁴⁵ Deze methodiek weerspiegelt zich in de compositie van het geschrift *Metaphysika*. Men neemt algemeen aan dat het werk zoals het ons is overgeleverd, resulteerde uit een samenvoeging van verschillende traktaten over sterk verwante onderwerpen door degenen die Aristoteles' werk na zijn dood uitgaven; zie *Aristotle* II, 1-2.

creet-individuele ding. Langs de lijn van de semantiek gaat deze vraag dan luiden: ‘Moet de wezensdefinitie van een concretum ook de stoffelijke component insluiten?’¹⁴⁶

Laten we vooropstellen dat de aristotelische praktijk van wetenschap bedrijven aantoont dat Aristoteles zelf in ieder geval de vraag met ja beantwoordt; iedere apodeixis heeft immers de vorm (eidos) *qua* gematerialiseerd tot onderwerp. Maar de zaak is niet van ieder probleem gespeend. Aristoteles mag dan Plato’s vlucht in de (onstoffelijke) transcendentie afwijzen, hij moet toegeven dat het concreet-individuele zijn, ten gevolge van zijn contingent karakter, niet in eigenlijke zin kan worden gedefinieerd. In *Metaph.* VII 15 stelt hij deze kwestie zelfs in het kader van zijn wetenschapstheorie aan de orde, en hij stelt dat wat contingent en dus vergankelijk is, geen wezensdefinitie toelaat en dus ook niet voor een echte bewijsvoering ontvankelijk is.¹⁴⁷

In zijn antwoord op het probleem ‘individueel vs. universeel’ komt Aristoteles eigenlijk nooit verder dan te wijzen op ons feitelijk ambivalent gebruik van de termen *ousia* en *eidos*, die immers kunnen staan voor het compositum van stof en vorm (*sunolon*) zowel als voor de *ousia* en het *eidos* zoals ze inherent zijn aan het compositum.¹⁴⁸ Omdat het steeds *ousiai* en *eidê* betreft *precies in zoverre* ze het compositum determineren, kan Aristoteles met recht volhouden dat *ousia* (*eidos*) en individu denotatief en extensioneel samenvallen. Maar hun formele relatie blijft vóór en na schemerig.

In *Metaph.* VIII 3 doet Aristoteles een nieuwe poging tegenover Plato zijn gelijk te halen.¹⁴⁹ Nu gooit hij het over de boeg van de fysieke constitutie van het compositum, die ons moet verduidelijken dat de voor de wetenschapsprocedure onontbeerlijke wezensdefinitie van het concrete object toch op een bepaalde manier de factor stoffelijkheid kan insluiten. Het argument staat nu in het perspectief van de aristotelische doctrine van act-potentie. Hij begint weer semantisch, en wel door te wijzen op het ambivalent gebruik van soortnamen, die we gebruiken voor de *ousia* samen met de stof (*sunthetos ousia*), zowel als voor wat hij nu aanduidt als het ‘vormen-actualiteit’ principe (*energeia kai morphê*). Zo kun je ‘huis’ definiëren als ‘schuilgelegenheid-gemaakt-van-op-een-bepaalde-wijze-geplaatste-

¹⁴⁶ De kwestie komt meer dan eens aan de orde; zie *Aristotle* I, 675; II, 174-177; 199-200; 203-216; 226-229; 236-240; 254-272; 282-286.

¹⁴⁷ *Aristotle* II, 236-240.

¹⁴⁸ Zie de behandeling van de semantische vuistregels, onder in paragraaf 7.1.

¹⁴⁹ Zie *Aristotle* II, 254-272; 282-286.

materialen', ofwel als '(een-geval-van)-geactualiseerde-beschutting'; en 'lijn(stuk)' als 'tweedimensionaal-quantum' of als '(een-geval-van-) tweedimensionaliteit'. De combinatie van stof en vorm is niet een opeenstapeling van zelfstandig-blijvende componenten, maar impliceert een actualisering van de stof door het dynamisch vormprincipe. Dit werpt volgens Aristoteles een nieuw licht op de relatie 'ousia (eidos)-individu'. Als je individueel-zijn ziet als een samengaan van stof en vorm, kun je dit samengaan alleen maar opvatten als materialisering van de vorm. Beide componenten zijn niet alleen maar complementair; veeleer geven ze *elkaar* het aanzijn: geen materie zonder gevormd-zijn, geen vorm zonder gematerialiseerd-zijn. Op deze wijze ziet Aristoteles kans de factor 'materie' in de gedaante van 'materiële-constitutie' of 'stoffelijke geconditioneerdheid' een plaats te geven in de wezensdefinitie.¹⁵⁰

Samenvattend kunnen we stellen dat Aristoteles iedere notie van platonische transcendentie wil uitschakelen door te laten zien dat de aanname van een uitsluitend immanent eidos voldoende is om de mogelijkheid van authentiek weten (*epistêmê*) stevig te onderbouwen. Keer op keer merkten we op dat de betreffende problematiek door hem vanuit een semantische invalshoek wordt aangepakt, met name door te insisteren op het ambivalente karakter van de gebruikelijke termen (de generieke termen *ousia* en *eidos*, zowel als afzonderlijke soortnamen, die naar dit of dat eidos verwijzen). Zijn betoog dat in feite eidos (*ousia*) en individu samenvallen (en dat dus Plato's omweg via een transcendent Domein van *eidê (ousiai)* niets anders is dan een overbodig ontologisch en epistemologisch model) is goed te volgen, als we dit samenvallen als extensionele identiteit opvatten. Maar Aristoteles' claim reikt verder, en raakt ook de formele identiteit (om zo te zeggen 'intensionele identiteit') van eidos en individu. Om dit te verduidelijken, moeten we zijn idee van semantische ambivalentie in een wat bredere context plaatsen en zien hoe hij met behulp van wat wij noemen *scope distinction* (uitgevoerd met de ons inmiddels welbekende *qua*-procedure), probeert ook de door hem bedoelde formele identiteit van eidos en individu te onderbouwen.

¹⁵⁰ Het abstracte begrip 'materiële constitutie' zet de feitelijke samengesteldheid van een ding uit deze of gene stof buiten haakjes, en bepaald zich tot het stoffelijk geconditioneerd-zijn als zodanig. Zie voor deze notie onze paragraaf 4.6, en *Aristotle* II, 249-252; 263-272; 314-319; 330-333.

ARISTOTELES' UITBUITEN VAN HET INSTRUMENT 'TAAL'

In deze sectie zal ik Aristoteles' poging om ook de *formele* eenheid van eidos en individu aan te tonen toelichten, en wel door zijn uiteenzettingen ter zake in het linguïstisch perspectief te plaatsen waaraan ze hun bewijskracht geacht worden te ontleen. Daartoe moet ik allereerst vier semantische vuistregels aan de orde stellen. Daarna vragen de fenomenen 'semantische ambivalentie' en 'metonymie' onze aandacht.

Vier semantische vuistregels

Het is al eerder opgemerkt: van een min of meer uitgewerkte formele semantiek is bij Aristoteles geen sprake. Wel heeft hij zijn eigen opvattingen over wat men moet verstaan onder het significatieve karakter van taaluitdrukkingen. Deze opvattingen vertonen voldoende samenhang en consistentie dat men tenminste vier vuistregels kan opstellen omtrent zijn omgaan met het fenomeen van het ambivalent gebruik van uitdrukkingen.¹⁵¹ De eerste heeft betrekking op het gebruik van losse namen of daarmee gelijk te stellen uitdrukkingen,¹⁵² de overige drie betreffen iedere taaluitdrukking, ongeacht de samengesteldheid van de betrokken denkinhoud.

De eerste regel luidt: Namen worden gebruikt (a) om dingen aan te duiden ('denoteren') in hun hoedanigheid van 'subsistent geheel', en (b) tegelijkertijd verwijzen ze naar ('connoteren') een wijze van zijn zoals deze aan het gedenoteerde ding toekomt (wat Frege 'die Art des Gegebenseins' noemt), en (c) connoteren ze tevens die zijnswijze *in abstracto*, d.w.z. losgedacht van haar feitelijk voorkomen als eigenschap van het betrokken ding. Ik noem deze regel die van de meervoudige toepasbaarheid ('Rule of Multiple Applicability', RMA). Voorbeelden. Ieder Grieks naamwoord dat een (al of niet subsistent) eidos uitdrukt, kan genomen worden voor (a) een concreet-individueel subsistent ding, zoals in 'deze boom', of 'dit witte', maar (b) het connoteert tegelijk de betreffende zijnswijze, zoals deze aan dat ding toekomt' (dit geval van boom-zijn, witheid),

¹⁵¹ Zie *Aristotle* 1, 60-69.

¹⁵² In de wijsgerige semantiek – die zich hoofdzakelijk bezighoudt met de cognitieve aspecten van het fenomeen 'verwijzing' – gebruiken we de term 'naam' voor ieder naamwoord of nominale uitdrukking die een niet-samengestelde denkinhoud ('semantic value') vertegenwoordigt (bv. 'boom', 'bloeien', 'bloeiend', 'bloei', 'in-volle-bloei', enz.). Samengestelde denkinhoud zijn bv. proposities (uitgedrukt door *dat*-zinnen), zoals 'dat-de-boom-bloeit'.

en (c) connoteert tevens die zijnswijze als ‘universale’, d.w.z. genomen naar haar logisch toepasbaar-zijn op andere exemplaren die met de door het naamwoord uitgedrukte zijnswijze zijn toegerust (‘boom-zijn’, ‘witheid’ als zodanig).

De tweede regel betreft het ontbreken van een scherpe scheidslijn tussen de uitdrukking genomen als linguïstische entiteit en dat wat ze betekent. Veel commentatoren verwijten Aristoteles dat hij verzuimt aan dit onderscheid vast te houden en bv. vaak niet duidelijk maakt of hij het over een woord of een ding heeft. Een sterk geval betreft het Griekse gebruik van de term *logos*, die wordt gebruikt voor bv. een definiens als woordverbinding en datgene wat erdoor wordt aangeduid. Vergelijk het ambivalent gebruik van ons woord ‘beschuldiging’ in wendingen als: ‘De luide beschuldigingen werden door de beklaagde als irreëel verworpen’, waarin het woord ‘beschuldiging’ eerst slaat op de actie, daarna op de inhoud. Kortom, deze regel gaat over het niet scherp uiteenhouden van het autoniem gebruik van een uitdrukking en zijn significantief gebruik, en codificeert en sanctioneert ambivalent taalgebruik. Als we autoniem gebruik als ‘zelf-referentie’ beschouwen, kunnen we deze regel de ‘Rule of Indiscriminate Reference’ (RIR) noemen.

Nauw verbonden met de voorgaande regel (RIR) is de derde, die betrekking heeft op de dubbele betekenis van de formule ‘de inhoud van een uitdrukking’ oftewel ‘het significatum van een uitdrukking’. Met ‘significatum’ kan men namelijk (a) een mentale entiteit (‘denkinhoud’) bedoelen, d.w.z. dingen of standen van zaken als gedacht, maar ook (b) de ermee corresponderende buitentalige en extramentale dingen of standen van zaken waarop het significatum betrekking heeft. Zo staat de zin ‘Sokrates is een rechtvaardig mens’ zowel voor het dictum (‘propositie’) ‘dat-Sokrates-een-rechtvaardig-mens-is’ als voor de extramentale stand van zaken die door dit dictum wordt aangeduid. Ik spreek in dit soort gevallen van de ‘Rule of the Multiple Significate’ (RMS). De toepassing van deze regel door de Grieken impliceert niet dat zij zo onnozel waren dat ze geen verschil wisten te maken tussen dingen als gedacht en als extramentale entiteiten, maar slaat op het feit dat de extramentale entiteit optreedt *qua* gedacht object-met-de-claim-van-het-geval-te-zijn.

De vierde regel betreft het *gelijktijdige* toepasbaar zijn van verschillende betekenisnuances (zoals bedoeld in de voorgaande regels RMA, RIR, en RMS), d.w.z. het verschijnsel dat ze tegelijkertijd functioneren op meer dan één semantisch niveau. Terwijl RMA, RIR en RMS betrekking hebben op de mogelijkheid van meer dan één toepassing van een uitdrukking, in de trant van een ‘nu eens zus, dan weer zo’, betreft de vierde regel het *simul-*

tane van toepassing zijn van de in RMA, RIR en RMS bedoelde betekenisnuances. Zo codificeert en sanctioneert de vierde regel met betrekking tot RMA het gebruik van een naam *tegelijkertijd* en *zonder onderscheid* voor een zijnswijze en de bezitter ervan. Met betrekking tot RIR staat de vierde regel toe dat een uitdrukking *tegelijk* staat voor zichzelf ('autoniem') en zijn inhoud; en met het oog op RMS wordt door haar gesanctioneerd dat een significatum *tegelijkertijd* staat voor een mentale entiteit en een extramentale object(-situatie). Deze regel betreft dus wat ook wel *double entendre* heet. Net als in de muziek de techniek van het contrapunt de gelijktijdige verklanking van twee of meer melodieën beoogt, kun je ook spreken van een semantisch contrapunt of *double entendre*, waardoor wordt bewerkt dat twee of meer semantische nuances samensmelten tot één harmonische semantische waarde. Ik noem deze regel de 'Rule of Semantic Counterpoint' (RSC). Deze regel, die de mogelijkheden van zinvol ambivalent taalgebruik grondig uitbuit, speelt de beslissende rol in Aristoteles' discussies met Plato over de status van het immanente eidos, zoals we nog zullen zien. In feite is Aristoteles' identificatie van eidos = individu geheel en al op deze regel gebouwd.¹⁵³

De status van het eidos. Het eidos is het individu

We hebben kunnen zien hoe Aristoteles vanuit verscheidene kanten probeert toe te redeneren naar zijn favoriete uitgangstelling (gericht tegen Plato) dat het wezen der dingen niet in enig transcendent Domein, maar in de empirische wereld van het *hier en nu* moet worden gezocht. Om Plato's omweg via het transcendente Domein uit te schakelen, moet hij niet alleen duidelijk maken dat wezenheden (*eidê*) immanent in de individuen zijn, maar ook dat je, wanneer je focust op het subsistente eidos, je het individu zoals het zich in zijn stoffelijke concreetheid aan ons voordoet, ook werkelijk te pakken hebt en het je in wezen niet ontglipt. M.a.w., wie het eidos van een individu kent, kent het individu. Epistemologisch uitgedrukt, eidos en individu worden in één greep gekend; ontologisch: eidos

¹⁵³ De genoemde vuistregels zijn, zoals bekend, niet tot het Grieks beperkt. Een fraai geval van *double entendre* biedt de dichter A.C.W. Staring (1767-1840; hij was ook jurist, fysiicus en chemicus) wanneer hij een bucolische situatie schildert met de woorden 'De vrolijkheid dartelt in het klaverrijk gras', waar 'vrolijkheid' (eidos) beeldend staat voor de vrolijke weidedieren (individuen). Merk op dat hier het woord 'vrolijkheid' niet staat voor een eigenschap van de betreffende dieren, maar voor die dieren zelf *in zoverre* ze die eigenschap uitstralen. Ook in dit geval is er dus een extensionele of denotatieve identiteit van 'vrolijk-zijn' en 'dier-zijn'.

en individu zijn één en hetzelfde. Zoals we al zagen, is dit semantisch, vanuit het gezichtspunt van de denotatie (oftewel, extensioneel) wel te verdedigen, want door de significata van eidos en individu wordt één en hetzelfde individu in de empirische wereld aangeduid. Ter vergelijking, in een dorp waar in feite op een bepaald moment de slager burgemeester is, vallen het slager-zijn en het burgemeester-zijn samen; beide (in dit geval, accidentele) *eidê* verwijzen immers naar één en hetzelfde individu. Maar intensioneel en connotatief is er natuurlijk wèl een onderscheid te maken tussen het eidos ‘slager-zijn’ en dat van ‘burgemeester-zijn’. Zo zal Aristoteles moeilijk kunnen ontkennen dat, ondanks de extensionele identiteit van eidos en individu, er toch een *formeel* onderscheid tussen die twee kan worden gemaakt. Een individueel ding is tenslotte zelf niet identiek met zijn meest wezenlijke constitutieve eigenschap; een menselijk individu is niet formeel identiek met zijn menselijke natuur, zoals deze individuele boom niet formeel identiek is met zijn boom-zijn.

In de voorgaande paragraaf hebben we gezien hoe Aristoteles via allerlei invalshoeken probeert zijn gelijk tegenover Plato te halen. Het verst komt hij bij zijn streven daarnaar wanneer hij de ontologische relatie tussen eidos en individu beschrijft in termen van zijn leer van act-potentie: het eidos bestaat precies in zijn geïndividualiseerd zijn in de stof, en het individu is niets anders dan een in de stof gerealiseerd eidos. Zijn doctrinaire bewijsmiddelen zijn hiermee wel zo goed als uitgeput, lijkt het. Wat hij nu nog naar voren kan halen is ons taalgedrag. In wat we allen toch als welgevormde taaluitdrukkingen beschouwen, blijken we datgene wat we als eidos opvoeren, zonder bezwaar te interpreteren als nu eens immanent eidos, dan weer als het door dat eidos gedetermineerde individu, omdat blijkbaar de term *eidos* niet alleen een ambivalent woordgebruik toestaat, maar het zelfs als iets noodzakelijks uitlokt.

Maar laat ik niet op de zaak vooruitlopen, en met u nogmaals constateren dat de hele argumentatie van Aristoteles niet als zoektocht naar een nog in te nemen stellingname moet worden gezien, maar als een verdediging van de plausibiliteit van een vooropgezette stelling. Laat me van dit gegeven gebruikmaken door ten behoeve van het aristotelische standpunt een strategische move uit te voeren en nu tegenover u plompverloren te poneren dat inderdaad ‘eidos = individu’ en ‘individu = eidos’, punt uit. Uw kritische reactie laat zich raden: ‘Zo kan ik het ook; lange halen, snel thuis!’ De positie waarin ik u heb gedrongen, heeft wel het voordeel dat nu uw argwaan tegen mij en Aristoteles een voor onze discussie veelbelovende basis heeft. Ik kom u trouwens nog verder tegemoet door toe te geven dat u zich in uw afwerende houding jegens Aristoteles in goed

gezelschap bevindt. Niemand minder dan Guthrie, die keer op keer zijn grote bewondering voor het filosofisch vernuft van Aristoteles uitspreekt, blijkt zich meermalen te ergeren aan het gemak waarmee Aristoteles binnen één argumentatie weet te switchen van de ene betekenis van *eidōs* naar de andere. Hij spreekt zelfs een keer over Aristoteles als ‘die vreemde vogel’.¹⁵⁴

In de volgende paragraaf zal ik proberen aan te tonen (a) dat Aristoteles door alle mogelijkheden van het instrument taal – blijvend binnen de algemeen-Griekse (ook door zijn tegenstander Plato gedeelde) semantische opvattingen – uit te buiten, een consistente beschrijving en verdediging van zijn eigen metafysisch standpunt weet te geven, en (b) dat vergelijkbare semantische vuistregels ook in een door ons moderneren als welgevormd beschouwd taalgebruik een rol spelen. Item (a) brengt me ertoe nogmaals uw aandacht te vragen voor de rol van focaliseren en categoriseren, en het fenomeen van ambivalent taalgebruik; item (b) brengt met zich de rol te belichten die metonymie in ons taalgebruik vervult door het gebruikmaken van de ambivalentie van woorden, waarbij, in beginsel precies als bij Aristoteles, verwarring en ambiguïteit worden vermeden door wat ik eerder ‘focalisatie’ heb genoemd.

Focalisatie. Ambivalentie. Metonymie.

De rol van focaliseren ten behoeve van succesrijk conceptualiseren is in het voorgaande al vaak onder de loep genomen: we richten bij het ter sprake brengen (‘categoriseren’) van een object de blik op een bepaald zijnsaspect ervan dat met het oog op het onderzoek of de discussie van beslissend belang is. De mogelijkheid van focaliseren en dienovereenkomstig te categoriseren berust op het feit dat soortnamen verschillende semantische niveaus bevatten, die zich lenen voor het opvoeren van een individu volgens een van die niveaus. Bv. als we het individu Sokrates ervaren als mens, zijn o.a. de semantische niveaus ‘levend wezen’ en

¹⁵⁴ Guthrie’s ambivalente houding t.o.v. Aristoteles is onmiskenbaar; zie mijn *Aristotle* II, 411-412. Een paar voorbeelden. *History* VI, 216, n. 1: “At the same time this astonishing man can identify *eidōs* as subject of definition with to *katholou*!”; 218, n. 2: “The untidiness of his language may annoy, but on the other hand its flexibility makes it a wonderful instrument compared to the resources of his predecessors including Plato. *Aporiai* that baffled them dissolve and vanish in the face of his ‘in one sense ... but in another.’” Elders (VI, 210) noemt hij Aristoteles “... our philosopher, with his incorrigibly one-track-at-a-time mind”. Voor andere vooraanstaande critici ter zake, zie mijn *Aristotle* I 63, n. 194 en 64, n. 196 (John Ackrill); II 410, n. 23 (Sir David Ross).

‘zintuiglijk(heid)’ geïmpliceerd, zodat we Sokrates (behalve onder zijn eigenaam) zowel met ‘mens’ kunnen opvoeren als met ‘zintuiglijk wezen’, enz.¹⁵⁵

Enmaal gegeven een bepaalde categorisering – met inbegrip van de ingesloten semantische niveaus – ter denotatie van een individu, wordt een ambivalent taalgebruik mogelijk, en kan men de focus naar believen richten ofwel op het betrokken, in die categorisering geprofileerde zijnsaspect, ofwel op het aangeduide individu zelf (vgl. de semantische vuistregels). De bandbreedte van de semantische samenhang van de diverse betekenisniveaus, die garandeert dat de ambivalentie niet tot ambiguïteit verwordt, wordt benut door een stijlfiguur die we ‘metonymie’ (letterlijk, ‘naamswijziging’) noemen.

Metonymie is de stijlfiguur waarbij een naam die primair [x] aanduidt, op [y] wordt overgedragen, op basis van een zekere gerelateerdheid. Zoals we nog zullen zien, is het kenmerkend voor de metonymie als *stijlfiguur* dat naam [x] wordt overgedragen op ding [y] op grond van een bepaalde, meestal markante karaktertrek van [y] die door het gebruik van de naam [x] wordt geprofileerd.

De vorm van metonymie die berust op het markant zijn van een eigenschap vanwege haar relevantie in een bepaalde context, is o.a. zeer gebruikelijk bij de Griekse filosofen. Zij maakten veelvuldig gebruik van dit soort metonymie om een individuele entiteit aan te duiden via een markante eigenschap.¹⁵⁶ Zo vinden we al bij de Praesocratici namen als *to thermon* (‘het warme’) en *to psuchron* (‘het koude’) ter aanduiding van fysische elementaire krachten, waarbij deze ‘entiteiten’ (van ‘individuen’ kan men in dit geval moeilijk spreken) in hun hoedanigheid van de belichaming van fysische factoren worden genomen, zodat alternatieve vertalingen als ‘warmte’ en ‘koude’ vaak in aanmerking komen. Plato en Aristoteles hebben eenzelfde taalgebruik, de eerste met name wanneer hij oudere opvattingen over het ontstaan en vergaan der dingen op het oog heeft.¹⁵⁷ Een

¹⁵⁵ Vooral in de Middeleeuwen werd graag gebruikgemaakt van wat ik ‘stratificational semantics’ heb genoemd; *Aristotle* 1, 217, n. 74.

¹⁵⁶ Het is wellicht goed erop te wijzen dat *metônumia* als stijlfiguur pas na Aristoteles in grammatica- en rhetorica-traktaten voorwerp van studie is geworden. Plato en Aristoteles maken wel gebruik van die stijlfiguur, maar de naam *metônumia* is van later.

¹⁵⁷ Plato, *Phaedo* 96B1, *Sophistes* 242D3. In Aristoteles is dit type taalgebruik schering en inslag, vooral in zijn ‘wetenschappelijke’ werken, bv. *De generatione et corruptione* II; *De partibus animalium*; *Meteorologica* IV. Voor een volledig overzicht, zie Bonitz, *Index*, p. 326a52-327a38.

interessante passage in de *Meteorologica* van Aristoteles, waarin sprake is van de qualiteiten die constitutief zijn voor de vier elementen (aarde, water, vuur, en lucht), laat zien hoe de auteur afwisselend gebruik maakt van gesubstantiveerde uitdrukkingen ('het warme', 'het koude', enz.) en van substantieven die de specifieke eigenschappen van de constituenten expliciet profileren ('warmte', 'koude', enz.):

Meteorologica IV 1, 378b10-25: "We hebben al uitgelegd dat de qualiteiten die constitutief zijn voor de elementen, vier in getal zijn, en dat hun combinaties het aantal van de elementen bepalen op vier. Twee van die qualiteiten, nl. **het warme en het koude** (*to thermon kai to psuchron*) zijn actief, de twee andere, **het droge en het vochtige** (*to xêron kai to hugron*) passief. Het aanvoeren van concrete gevallen (*epagôgê*) overtuigt ons hiervan: in al die gevallen, zo blijkt, is de functie van **de warmte en de koude** (*hê men thermotês kai psuchrotês*): determineren, laten samengaan, het veranderen van gelijksoortige en ongelijksoortige dingen, het vochtig maken en uitdrogen, het hard en zacht maken. Maar dingen die droog èn vochtig zijn (*ta de xêra kai hugra*) – zowel op zich gesteld als wanneer ze samen in één en hetzelfde lichaam aanwezig zijn –, zijn onderhevig aan de determinering en de andere zojuist opgesomde processen. Het is bovendien duidelijk uit de definities waarmee we hun eigen aard vastleggen. Want het warme en het koude beschrijven we hier als agentia (immers 'bijeenvbrengen' is wezenlijk een vorm van 'actief zijn'), terwijl het vochtige en het droge passief zijn, want het is krachtens zijn passief karakter dat iets van nature 'gemakkelijk of moeilijk determineerbaar' heet".

Hier zowel als op talrijke andere plaatsen in de werken van Aristoteles zien we de auteur met behulp van een metonymisch taalgebruik proberen dingen zodanig te benoemen dat bij het denoteren de eraan gepaard gaande connotatie hun beslissende zijnsaspect (warm, koud, enz.) bevat; een zijnsaspect dat in het betoog inderdaad zo beslissend is dat het in dezelfde context soms met de eigen substantivische aanduiding ('warmte', 'koude') geprofileerd wordt opgevoerd. Maar steeds wordt de eenheid van aanduiding gewaarborgd doordat denotatie en connotatie een harmonische eenheid vormen. Er is immers geen sprake van een [*x*] naast een [*y*], maar van [*y*] gecategoriseerd volgens zijn [*x*]-heid.

Op een vergelijkbare manier verwoordt Aristoteles ook de harmonische eenheid van *ousia* (*eidos*) en individu. Het moet opvallen dat, zoals we hebben gezien, op dit metafysische vlak de act-potentieeler een beslissende rol speelt die vergelijkbaar is met de rol die dit typisch-aristotelisch leerstuk vervult in Aristoteles' opvattingen omtrent het zijnde en de fun-

damentele zijnscondities zoals deze aan de dag treden in zijn natuurfilosofische werken, bv. in de zojuist geciteerde *Meteorologica*.¹⁵⁸

Maar het redelijk succesrijk pleidooi van Aristoteles voor het harmonisch samengaan van ousia (eidos) en individu schiet nog steeds te kort om de stelling 'ousia (eidos) = individu' ook in formele zin te onderbouwen. Uw argwaan, waarover ik in de vorige paragraaf sprak, neemt onderhand wellicht eenzelfde vorm van geïrriteerdheid aan als die welke we bij Guthrie aantreffen. Behalve door de al eerder geciteerde uitlatingen van Guthrie kunt u zich in uw kritische houding nog gesterkt voelen door wat hij korzelig te berde brengt t.a.v. *De anima* II 1, 412a7-10, waar de auteur doodgemoedereerd spreekt van een gebruikelijke (sic!) meerzinnigheid van het woord *ousia* (als aanduiding nl. van (a) stof, (b) vorm, en (c) het samenstel van stof en vorm): de onverschillige houding die Aristoteles' taalgebruik bij ons oproept, zegt Guthrie, houdt nooit op ons te choqueren.

Het wordt tijd ter verdediging van Aristoteles het op het eind van de vorige paragraaf aangekondigde plan uit te voeren door erop te wijzen dat zijn argumentatieve strategie gebouwd is op algemeen-Griekse semantische opvattingen, zodat hij tenminste van de zijde van Plato een weerlegging op grond van die gemeenschappelijke uitgangspunten niet heeft te duchten. En daarmee heb ik mijn hoofddoel bereikt, te weten aan te tonen dat Aristoteles tegenover Plato stevig in zijn schoenen staat. Maar mijn ambitie reikt nog iets verder. Voor het geval dat u bereid bent die fortuinlijke positie van Aristoteles genereus te erkennen, maar van oordeel blijft dat zijn focaliseren en uitbuiten van het metonymisch taalgebruik toch wel veel weg hebben van een bewonderingswaardig staaltje van mentale acrobatiek, dat tegenover ons modernen het doel voorbij-schiet, wil ik u confronteren met ons eigen, algemeen aanvaard linguïstisch gedrag. Maar geen misverstand, ik haast me hieraan toe te voegen dat fundamentele kritiek op het overkoepelend wijsgerig standpunt van de grote Aristoteles (hoe pedant ook te brengen, na al die eeuwen van ontwikkeling) zeker mogelijk en zinvol is. Daarop zal ik in de *Epiloog* kort ingaan.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. *Phusika* VIII 7, 260b8-10, waar, in een vergelijkbare terminologische overgang, de elementaire krachten, waaronder 'het warme' en 'het koude' eerst *in concreto* worden aangeduid, om daarna te worden geïdentificeerd als de generieke processen 'verdichting' en 'verdunning', die dan echter *in abstracto* worden gecategoriseerd.

¹⁵⁹ Vgl. *Aristotle* II, 238-239.

Focalisatie en metonymie in het moderne taalgebruik

Zoals gezegd, is metonymisch taalgebruik er o.a. op gericht een ding aan te duiden op zo'n manier dat een markante eigenschap van dit ding naar voren springt. Weliswaar wordt niet die eigenschap zelf gedenoteerd, maar de zaak qua bezitter van de eigenschap. Er is dus steeds sprake van wat ik eerder focalisatie heb genoemd. Anders gezegd, de metonymische uitdrukking wordt denotatief gebruikt, maar de connotatie blijft altijd meetrillen. Dit laatste brengt met zich mee dat weliswaar de zeggingskracht van de uitdrukking wordt verhoogd, maar tegelijk ten gevolge van de focalisatie haar inzetbaarheid wordt gereduceerd. Ik verwijs naar het parlementaire spraakgebruik van de jaren '50 en '60, toen het, althans in de Eerste Kamer, usance was ministers aan te spreken met 'Excellentie'. Maar dat betekende niet dat we in de noenzaal, waar de bewindsman of -vrouw de gast van de verwante fractie was, de bode konden verzoeken, "zijne of hare Excellentie nog een krentebol te brengen". Dit zou letterlijk bespottelijk zijn geweest. Waarom? Aan de denotatie mankeert niets, maar buiten de focus van de staatsrechtelijke etiquette leidt het meetrillen van de connotatie ('het excellent-zijn') tot incongruent taalgebruik. Al in de jaren '80, herinner ik me, was de betreffende etiquette ook in de Eerste Kamer al zo uitgehold dat de soms nog door de wat oudere leden gebruikte aanduiding 'Excellentie' tot wederzijds gegniffel leidde.¹⁶⁰

Een conferencier kan van de ambivalentie van dergelijke metonymische wendingen een handig gebruikmaken. Stel, het gaat over het functioneren van twee ministers, een voortreffelijk opererende vrouw, kort van stuk, en een mannelijke, rijzige stoethaspel. De volgende uitspraken zijn nu mogelijk: 'Zijne Excellentie is groter dan Hare Excellentie, maar zijn excellentie is niet zo groot als haar excellentie'. Wellicht voelt u zich herinnerd aan Guthrie's verwijt aan Aristoteles dat 'die vreemde vogel' jongleerde met de ambivalentie van het eidos-begrip, heel handig, maar wel weinig bevorderlijk voor de duidelijkheid, vindt hij.

Mijn antwoord is tweërlei. Om te beginnen, uit het enkele feit van het kritisch reageren blijkt al dat de lezer of toehoorder het taalgebruik wel degelijk begrijpt, alleen niet erg waardeert (of juist wèl, omdat het op de lachspieren werkt). Blijft nog uw bezwaar van het vermeende *jongleren* met de taal, waardoor de aangesprokene zich mogelijk om de tuin geleid voelt; men waardeert de goochelaar immers zonder hem te vertrouwen. Als Aris-

¹⁶⁰ Met poëtisch taalgebruik is het niet anders gesteld. Prachtige metaforen worden in alledaags taalgebruik ofwel potsierlijk, ofwel ze verstenen tot clichés.

toteles al een goochelaar is, is hij een slechte, want hij laat precies zien waarop zijn linguïstische truc neerkomt. Hij wil duidelijk maken dat in ons spreken over de dingen de term *eidos* niet alleen staat voor het eidos dat een onderhavig individu vormt ('informeert'), maar ook *eo ipso* voor het individu zelf, *in zoverre* dit door die vormoorzaak tot (aan)zijn wordt gebracht. Als hier sprake is van een enigszins complex taalgebruik, is dit juist bedoeld om een al even complexe situatie te verwoorden, die met vermijding van ambivalent taalgebruik niet adequaat over het voetlicht kan worden gebracht. In ons geval, als men strikt vasthoudt aan een op het formele onderscheid tussen eidos (als zijnsoorzaak) en individu (als het door het eidos veroorzaakte) gebaseerde tegenstelling, suggereert men dat een uitspraak als: 'Dit individu is door dit eidos veroorzaakt', zou betekenen dat (a) aan het individu iets is overkomen waardoor het tot aanzijn is gekomen en (b) het betreffend eidos (althans logisch) vooraf zou gaan aan het betrokken individu, terwijl dit in het kader van de aristotelische act-potentieleer een foute voorstelling van zaken is. Zonder dit eidos **is** dit individu (er) niet, en zonder dit individu **is** (er) dit eidos niet, want dit eidos is niets anders dan deze materialisering die wij individu noemen. Aldus Aristoteles, keer op keer.

U zult zeggen, dit blijft toch allemaal een ingenieuze manier om, in ieder afzonderlijk geval, de denotatieve (extensionele) identiteit van eidos en individu aan te tonen. Over die vorm van identiteit waren we het toch allang eens? Mijn antwoord als advocaat van Aristoteles is: U doet net alsof de toevoeging 'in ieder afzonderlijk geval' een restrictie inhoudt. Maar voor Aristoteles bestaat het hele zijnsuniversum uitsluitend uit afzonderlijke gevallen, allemaal 'dittes' en 'dattes', en het verschijnsel dat onze volgens onderscheidene *eidê* verlopende categoriseringën universeel toepasbaar zijn, is een gevolg van een *mentale* ingreep. Als we ons dit realiseren, verliest mogelijk het inderdaad bestaande formeel onderscheid tussen eidos en individu aan relevantie, als een onderscheid namelijk dat *in een bepaald licht* er niet langer toe doet. U voelt het al, het komt op focaliseren aan. Ik zal nu op dit beslissende punt nader ingaan door de aanvaardbaarheid van Aristoteles' linguïstisch gedrag te adstrueren met behulp van ons moderne spraakgebruik.

Zoals u weet, kent de Europese Unie een roulerend voorzitterschap, dit om te beklemtonen dat niemand voorzitter van de EU *is*. Het merkwaardig taalgebruik te dezen moet u vaak zijn opgevallen. Het woord waarom alles draait ('voorzitterschap'), wordt ambivalent gebruikt. Als men zegt: 'Op dit moment [we schrijven september 2002] bekleedt Denemarken het voorzitterschap', slaat het woord 'voorzitterschap' op een (accidenteel)

eidos dat nu aan Denemarken toekomt. Maar, merkwaardig genoeg, verwijst de parallelle uitdrukking ‘het huidige voorzitterschap’ niet naar die aan Denemarken toekomende kwaliteit, maar op het individu, Denemarken zelf (om precies te zijn, de Deense regering). Precies zoals ‘Excellentie’ niet ’s ministers eigenschap denoteert, maar het betrokken individu zelf.

Maar het is amusant te zien dat, terwijl ik een conferencier van stal moest halen om voor u de mogelijkheid van het ambivalente gebruik van het woord ‘excellentie’ te adstrueren, het de EU zelf is die de congruentie van het volgende taalgebruik sanctioneert: ‘Het huidige voorzitterschap, dat, let wel, slechts zes maanden duurt, moet ingrijpende beslissingen forceren’. Het woord ‘voorzitterschap’ wordt hier ambivalent gebruikt, te weten, tegelijkertijd voor de kwaliteit èn de bezitter ervan. U zult misschien zeggen, ja, maar het is net zo’n geval van brachylogisch spraakgebruik als in: ‘De luide beschuldigingen werden door de beklagde als irreëel afgewezen’, waarin ook het woord *eerst* de actie aanduidt en *daarna* op de inhoud slaat. Dan geef ik u hierbij een voorbeeld waarin sprake is van een volstrekte gelijktijdigheid van de onderscheiden betekenissen van de ambivalente term ‘voorzitterschap’. U herinnert zich ‘Zwarte december’ 1992, toen onze regering zonder een adequate diplomatieke voorbereiding met volstrekt onhaalbare voorstellen voor de bestuurlijke inrichting van de Unie de mist inging. De kranten spraken van ‘fundamentele kritiek op het huidige voorzitterschap’. Men bedoelde niet kritiek op Nederland (individu) èn ook nog op de wijze waarop ons land het voorzitterschap (eidos) had waargenomen, maar op Nederland *qua* voorzitter. In die focalisatie vallen voorzitterschap en individu eenvoudigweg samen, zodat een formele onderscheiding slechts tot irrelevante waarheden leidt (‘Helaas heeft Nederland gefaald, maar gelukkig slechts als voorzitter!’). In dieptestructuur geldt dit ook voor de bovenvermelde uitspraak ‘Het huidige voorzitterschap, dat slechts zes maanden duurt, moet ingrijpende beslissingen forceren’; ze betekent immers dat het individu *Denemarken qua voorzitter* slechts zes maanden duurt en in die kwaliteit ingrijpende beslissingen moet forceren.

Het fenomeen focalisatie verdient hier bijzondere aandacht. Stel, we hebben kritiek op ons land, dat zich in tegenstelling tot Denemarken te weinig inspant de productie en uitvoer van kaasvariëteiten te bevorderen. We kunnen dan die kritiek niet congruent verwoorden door te zeggen: ‘Het huidige voorzitterschap is op dit stuk altijd al actiever geweest dan ons land’. Want hoewel gedurende dit halfjaar de uitdrukking ‘het huidige voorzitterschap’ Denemarken denoteert, is die uitspraak buiten de EU-

focus een gaaf geval van wartaal, en binnen die focus is ze incongruent, want het EU-voorzitterschap heeft hiermee niets van doen.

Aristoteles' positie tegenover Plato in linguïstisch perspectief

Het zojuist geschetste EU-spraakgebruik is, dunkt me, goed te vergelijken met het taalgebruik dat Aristoteles aanwendt in zijn bestrijding van Plato. Eenmaal gegeven hun beider metafysische focus, staat bij beide denkers de vraag centraal: 'Wat is het individu [*x*] of [*y*] qua zijnd?', m.a.w. afgezien van hun *dit* individu-zijn of *dat* individu-zijn. Aristoteles' antwoord luidt: 'Metafysisch gezien is [*x*] dit in de concrete stof gerealiseerd eidos, punt uit'. Het formele, logische onderscheid dat in andere disciplines niet alleen zinvol maar ook noodzakelijk is (bv. in de fysica, waarin het gaat om het zijnde qua veranderlijk), is hier irrelevant, want uit metafysisch oogpunt doet individualiteit er niets toe.¹⁶¹ In Plato's metafysica wordt weliswaar ook een verklaring gegeven van de ontologische relatie tussen eidos en individu. Bij hem gebeurt dit echter via een transcendente Wereld, op een manier die nu precies de eenheid en identiteit van eidos en individu uiteenrukt door de causaliteit van het geparticipeerde eidos te reduceren tot een afgeleide van de causaliteit van het transcendente eidos. Dit is, aldus Aristoteles, een overbodige omweg,¹⁶² die bovendien het probleem oproept wat men onder 'participatie' moet verstaan.¹⁶³

¹⁶¹ In het antieke denken ontbrak 'individualiteit' als expliciete formele notie gesteld tegenover 'species-zijn'. De individuen Kallias en Kallikles verschillen *qua* individuen niet wezenlijk, maar alleen op grond van een verschillende configuratie van *accidentele* eigenschappen; zie *Aristotle* II, 238; 280-282; 289-290; 294-295; 300-301; 336. Individualiteit als zodanig en gezien als wezenlijke constituante van het individu trok pas vanaf de tweede helft van de 13e eeuw de aandacht van de filosofen, onder invloed van een bepaalde theologische problematiek. Zie de eerder (boven, blz. 9, n. 4) vermelde diesrede.

¹⁶² Men denkt hier vanzelf aan het *principle of economy*, dat ook wel naar een bekende 14e-eeuwse filosoof-theoloog 'Ockhams scheermes' wordt genoemd. Het luidt: 'Voer in je verklaringsmodel geen overbodige entiteiten in!' ('Entia non sunt multiplicanda'). Een dergelijke associatie ligt temeer voor de hand omdat dit principe door Ockham c.s. expliciet aan Aristoteles werd ontleend, die het in zijn *Phusika* gebruikt (I 4, 188a17-18; 6, 189a14-16 en VIII 6, 259a9) tegen voorgangers die naar zijn mening niet zuinig zijn bij het postuleren van zijnsprincipes.

¹⁶³ In *Metaph.* VIII 6, 1045b7-16 verwijst Aristoteles fijntjes naar het debat onder zijn rivalen, welke term het meest geschikt zou zijn om de relatie eidos-individu te karakteriseren: 'deelhebbing' (*methexis*), 'samenzijn' (*sunousia*), 'verbinding' (*sundesmos*), 'samenstel' (*sunthesis*)?

Het filosofisch debat in de 5e-4e eeuw v. Chr.

Laten we Aristoteles' positie in dezen proberen te evalueren in de context van het filosofische debat van het Athene van de 5de en 4de eeuw.¹⁶⁴ Authentiek weten (*epistêmê*) omtrent het individu vereist inzicht in het samenspel van de fenomenen individualiteit en universaliteit. Wie zich in de universaliteit verliest, blijft zweven boven de werkelijkheid; wie er zich alleen maar om bekommert met beide benen op de grond te staan, loopt gevaar in het louter ervaren van dittes en dattes in het hier en nu te blijven steken en, per definitie, nooit tot *epistêmê* te geraken.

De Sofisten meenden het fenomeen generalisering ('universaliteit') te kunnen verantwoorden door het te funderen in de algemene natuur van *de mens*: 'De mens is de maatstaf van alles; van wat is, *dat* het is, en van wat niet is, *dat* het niet is' (*Homo mensura*-stelling van Protagoras, c. 480-c. 410 v. Chr.). Aan deze oplossing lijkt subjectivisme, onzekerheid en willekeur inherent. Mede vanwege de morele implicaties van deze doctrine – die door *sophistai* (= 'leraren') aan de Atheense jeugd werd voorgehouden – kon het optreden van de Sofisten in de ogen van een Sokrates en Plato geen genade vinden.

Sokrates is de eerste die postuleert dat je onderscheid moet maken tussen de concreta zoals die zich in de ervaring met inbegrip van hun contingent, en dus onbetrouwbaar karakter aandienen, en een vast, intrinsiek zijnelement dat hun (aan)zijn stempelt ('vormt'; vandaar *eidos* = vorm). Plato van zijn kant betoogt dat het aannemen van zo'n *eidos gebonden aan* de veranderlijke dingen te kort schiet, als men niet het bestaan van transcendente, onveranderlijke *Eidê* postuleert waaraan de dingen in het hier en nu deelhebben.

Aristoteles, die iedere vorm van transcendentie verwerpt, ziet in dat, hoewel daarmee de relatie tussen *eidos* en individu wèl bevrijd wordt van onnodige ballast, er alle reden blijft te spreken (*Metaph.* III 4, 999a24-25) van 'het hardnekkigste en meest urgente probleem'. Hij presenteert ter verklaring van de constitutie van de werkelijkheid hier zijn act-potentie-doctrine: het concreet-individuele zijnde dankt zijn (aan)zijn aan een harmonisch samengaan van twee zijnsprincipes, stof en vorm (*eidos*). Maar de notie 'harmonisch samengaan' is niet minder kwetsbaar dan de door hemzelf bekritiseerde (*Metaph.* VIII 6, 1045b7-16) vage aanduidingen die anderen gebruiken ('deelhebbing', 'samenzijn', 'verbinding', 'samen-

¹⁶⁴ Aristotle II, 413-416.

stel'). Daarom probeert Aristoteles steun te vinden in ons gemeenschappelijk taalgebruik, dat ons immers mogelijk maakt sleuteltermen, ambivalent, d.w.z. op verschillende semantische niveaus te gebruiken die zo harmonisch samengaan dat een interpretatie van de ambivalentie in termen van ambiguïteit onacceptabel is.¹⁶⁵ Maar aan de juiste interpretatie wordt wel een onverbidde voorwaarde gesteld: ze moet staan in de metafysische focus, waarin het formele onderscheid tussen 'eidos' en 'individu' (en 'stof' en 'vorm'), omdat het daarin gaat om het *zijn als zodanig* (*to on hêi on*) van de concreta, een ondeugdelijk instrument is om de concrete werkelijkheid adequaat te beschrijven. Een formeel onderscheid immers bestaat, per definitie, tussen abstracta en is ondeugdelijk om aan de constitutie van concreta recht te doen. Zo correspondeert bv. een formeel uiteenleggen van het 'mens-zijn' en het 'bejaard-zijn' van Sokrates niet met enige ontologische splitsing tussen de mens, Sokrates en de bejaarde, Sokrates, hoezeer ook, in de ogen van Aristoteles, zijn mens-zijn en zijn bejaard-zijn twee reëel te onderscheiden eigenschappen zijn.¹⁶⁶ Wil men zonder de werkelijkheid geweld te doen een van de zijnsconstituenten (zelfs als ze slechts accidenteel is) als dominant naar voren halen, dan moet men bij het aanduiden van het ene individu, de bejaarde mens Sokrates, de focus richten op het betreffende zijnsaspect en dit profileren zonder de harmonische eenheid open te breken; en dit kan men doen door het individu te indexeren: 'Sokrates *qua* bejaarde'.

Voor het verwoorden van de essentiële, door act en potentie gerealiseerde zijnsconstitutie geldt bij Aristoteles in beginsel dezelfde procedure. Ondanks het formele onderscheid tussen de noties 'eidos' en 'individu', is, eenmaal gegeven de metafysische focus, ieder linguïstisch uiteenleggen van eidos en individu zoals¹⁶⁷ ze *in concreto* gegeven zijn, alleen maar mogelijk door een linguïstisch instrument als de *qua*-procedure of het uitbuiten van de mogelijkheden van metonymisch taalgebruik, omdat dergelijke instrumenten de taalgebruiker in staat stellen een en dezelfde zaak straffeloos te denoteren met behulp van variërende connotaties. Voor ieder gebruik van soortnamen geldt dat de connotatie die door de soortnaam (de eidos-term) wordt uitgedrukt, in het actuele taalgebruik niets verandert aan de denotatie, maar alleen de wijze van aanduiding verrijkt

¹⁶⁵ Vgl. mijn definities van ambivalentie en ambiguïteit (boven, blz. 93).

¹⁶⁶ Later zegt men dat het onderscheiden van die twee eigenschappen reëel is omdat het geschiedt *cum fundamento in re*.

¹⁶⁷ Let wel, volgens Aristoteles bestaat een eidos slechts als gematerialiseerd in een individu, zodat het 'zoals' beschrijvend is bedoeld, niet beperkend.

en subtieler maakt door haar, om zo te zeggen, uit te tillen boven het platte *ditte* en *datte* niveau.

De verfijning van het taalgebruik. Metafoor en metonymie

De hierbedoelde verfijning van het taalgebruik kan bij Aristoteles verschillende vormen aannemen. In een proces van expliciete focalisering door middel van de *qua*-procedure, dat erop gericht is geconnoteerde (hetzij essentiële, hetzij accidentele) eigenschappen als dominant te profileren, wordt het denotatum connotatief *gequa*-lificeerd, zonder dat zijn ontische eenheid en identiteit worden aangetast, zoals bv. in 'de mens Sokrates *qua* zintuiglijk wezen' of '*qua* leermeester'. Het metonymisch taalgebruik, anderzijds, kan men beschouwen als een proces van impliciete focalisering. Hierin garandeert het ambivalent gebruik van bepaalde sleuteltermen dat het denotatum, te weten het concreet-individuele ding (zeg, Sokrates), zonder enig verschil in denotatie, via een geconnoteerde eigenschap *afwisselend* ofwel op concrete wijze kan worden opgevoerd, als bv. 'welbespraakte man', ofwel op abstracte wijze als 'welbespraaktheid-inpersoon'. De stijlfiguur der metonymie zorgt ervoor dat in het tweede geval het niet die eigenschap zelf is die wordt gedenoteerd, maar het is wel zo dat de connotatieve term onmiskenbaar focust op de dominantie van die eigenschap, omdat ze zo overweldigend in het individu aanwezig is dat de bezitter ervan a.h.w. als zelfstandig individu buiten beeld raakt en nog slechts gezien kan worden als de verpersoonlijking van die dominante eigenschap, d.w.z. Sokrates als (een) personificatie van welbespraaktheid.¹⁶⁸ Maar, hoe dan ook, het feit van de personificatie impliceert dat er slechts één denotatum is, nl. het individu, en dat er dus, gegeven deze (impliciete) focalisering, hier sprake moet zijn van een semantische equivalentie van 'welbespraakte' en 'welbespraaktheid', omdat beide Sokrates denoteren.

Deze taalkundige fenomenen zijn niet beperkt tot het wijsgerig taalgebruik. In het algemeen geldt dat wanneer men een gedachte wil verwoorden die zich niet gemakkelijk in het alledaags spraakgebruik laat vangen, het zaak is de geijkte linguïstische mogelijkheden wat op te rekken; het metonymisch taalgebruik valt in deze categorie. Iets vergelijkbaars doet zich voor wanneer we een gedachte wat pregnanter, nadrukkelijker of beeldender willen uitdrukken en daarom onze toevlucht nemen tot metaforisch taalgebruik. In het kader van deze voordracht moeten we ons tot eni-

¹⁶⁸ Vgl. het Staring-citaat in noot 153.

ge hoofdlijnen betreffende het overdrachtelijk spraakgebruik beperken.

Al in de Griekse Oudheid toonde men theoretische belangstelling voor overdrachtelijk spraakgebruik. Dit werd opgevat als het geven van een draai of wending (in het latere Grieks *tropê* genoemd) aan het normale spraakgebruik, zodanig dat het primaire betekenisveld van woorden (en de uitdrukkingen waarin ze worden gebruikt) wordt opgerekt om een gedachte meer reliëf te geven. De latere grammatici en rhetorici gingen allerlei tropen onderscheiden: o.a. metafoor, metonymie, ironie, hyperbool, litotes. Ik beperk me hier tot de eerste twee.¹⁶⁹

Plato gebruikt zelf het woord *metaphora* niet, maar de notie ('het overbrengen van de betekenis van een woord of uitdrukking naar een nieuw betekenisdomein') is hem welbekend. Iedere lezer van zijn werk weet welke rol de metafoor speelt in het (vaak dichtelijk) taalgebruik van deze briljante stilist. En wie tot de kern van Plato's wijsgerig denken is doorgedrongen, is vertrouwd met de sleutelpositie van de twee metaforen bij uitstek, 'transcendentie' en 'participatie'. Tegelijk kent men ook Plato's argwaan tegenover de dichter, omdat deze in zijn ogen zich verliest in het uitbeelden (*mimêsis*) van de zintuiglijke wereld, in plaats van zich te richten op de transcendente Oerbeelden.¹⁷⁰

Wat Aristoteles betreft, van hem stamt een bekende definitie van 'metafoor'. In zijn *Poêtika* (21, 1457b6-9) zegt hij dat de metafoor bestaat in het toekennen van een naam aan een ding die primair aan iets anders toekomt; in sommige gevallen gebeurt dit, zegt hij, op grond van een analogie tussen die beide dingen. Metaforisch taalgebruik noemt hij nuttig, zoals ook nog eens blijkt uit wat hij in de *Rhetorika* (III 2, 1404b32-1405a4) daaraan toevoegt: uit de dagelijkse praktijk treedt het nut dat metaforisch taalgebruik ook in proza heeft, duidelijk aan de dag. In de *Ethika* (VI 7, 1149a23) maakt hij zelf ter verduidelijking van wat hij bedoelt, expliciet een metaforisch gebruik van de term 'gebrek aan zelfbeheersing' (*akrasia*).

Maar dit neemt niet weg dat Aristoteles meent te moeten waarschuwen

¹⁶⁹ Sommige auteurs (o.a. John Searle) nemen 'metafoor' als een generieke term (Grieks *metaphora* = 'overdracht') en beschouwen metonymie als een species van metafoor. Voor ons doel acht ik het raadzaam deze tropen uit elkaar te houden.

¹⁷⁰ Zie Maria S. Kardaun, *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike. Neubetrachtung eines umstrittenen Begriffes als Ansatz zu einer neuen Interpretation der platonischen Kunstauffassung*. KNAW. Verhandelingen Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, deel 153. Amsterdam etc. 1993; dez., 'Platonic Art Theory: A Reconsideration' in Maria Kardaun & Joke Spruyt (eds.), *Collected Essays on Plato and Platonism in honour of L.M. de Rijk*. Brill Leiden 2000, blzz. 135-164.

dat men zich in een dialectisch dispuut niet van metaforen mag bedienen, omdat metaforisch taalgebruik zich niet leent voor het definiëren en identificeren van objecten (*Anal. Post.* II 13, 97b37-39). Metaforen zijn altijd onhelder, zegt hij elders (*Topika* VI 1, 139b32). In de *Meteorologika* (II 3, 357a24-28) oefent hij kritiek op een metaforische definitie van de zee in het werk van Empedokles, die overigens, ook bij Aristoteles, vanwege zijn poëtisch taalgebruik in hoog aanzien stond:

“Precies zo is het lachwekkend te denken dat, als je de zee ‘het zweet der aarde’ noemt (zoals Empedokles doet), je daarmee iets verhelderends zegt. Een metafoor is een poëtische zeggwijze. Wie zo praat, bereikt vast wel zijn doel vanuit het oogpunt van poëzie, maar ten aanzien van het kennen van de aard <van de zee> schiet hij te kort.”

Met deze kritische noot raken we de kern van de zaak. Aristoteles verwerpt metaforisch taalgebruik zodra het om conceptuele analyse en wetenschappelijke verheldering gaat. Geen wonder dat hij in *Metaph.* I 9, 991a20-32 Plato’s presentatie van de Ideeënleer weghoont als metaforisch, poëtisch taalgebruik, *in casu*, het gebruik van de uitdrukking ‘voortkomen uit’ om de causale relatie tussen de transcendente Vormen en de dingen hier te verwoorden. Dit gebeurt namelijk op straffe van een hele rits absurde gevolgen:

“Dat alle dingen hier ‘voortkomen uit’ de Vormen impliceert een ongebruikelijke betekenis van die uitdrukking. En zeggen dat de Vormen ‘Oerbeelden’ zijn waaraan de dingen hier ‘deelhebben’, komt neer op het gebruik van holle frasen en poëtische metaforen. Want wat is de agens die te werk gaat met de ogen gericht op de Vormen?¹⁷¹ Bovendien, iets kan gelijk aan iets anders zijn of worden, ook zonder dat er sprake is van een onderlinge relatie van afbeelding, zodat, of Sokrates nu bestaat of niet, iemand van het type Sokrates geboren kan worden; een eventueel eeuwig bestaan van Sokrates doet hieraan niets af. Een ander sequel <van Plato’s doctrine> is dat er meer dan één Oerbeeld van dezelfde persoon bestaat, en bijgevolg ook meer dan één eidos, zoals dat van Mens, Zintuiglijk Wezen en Tweevoeter, en tegelijk de Absolute Mens. Voorts zijn er de Vormen niet alleen van de zintuiglijke dingen, maar ook van de Vormen zelf, ik bedoel het genus in zijn hoedanigheid van genus van zijn species; en op die manier is hetzelfde tegelijk Oerbeeld en afbeelding.”

¹⁷¹ Aristoteles neemt hier (slordig of unfair?) geen notitie van Plato’s Demiurg (*Timaeus* 28C-29A), ofwel hij beschouwt de introductie van de Demiurg als deel van de verwerpelijke metafoor.

Opnieuw blijkt dat Aristoteles niets tegen dichterlijk taalgebruik heeft. Integendeel, hij erkent niet alleen het nut ervan, maar waardeert, zoals we al zagen, de dichter ook vanwege diens filosofische instelling. Maar als scherpe conceptuele analyse geboden is, blijkt metaforisch taalgebruik onder de maat te zijn. Overigens moeten we ons realiseren dat de incongruentie tweezijdig is. Bij de strikt conceptuele focusinstelling raakt niet alleen het ‘dichtwerk’ gedenatureerd,¹⁷² maar ook de actuele boodschap gaat in misverstand ten onder.

Hoe moeten we ons de verschillende werking van metafoor en metonymie voorstellen? Laten we beginnen met beeldspraak in het algemeen. Het is een stijlform die beoogt taaluitdrukkingen een grotere zeggingskracht te verlenen. Het wetenschappelijk onderzoek van de beeldspraak overlapt, als het goed is, drie disciplines. Uiteraard de stilistiek; verder, door het verband met taal, ook de taalkunde in het algemeen; en, vanwege het significantief karakter van taal, ook de wijsgerige semantiek, inclusief kentheoretische aspecten. In eerste instantie beperk ik me tot de klassieke periode.

Eerst iets over het verschijnsel metonymie. Metonymie is, zoals we al zagen, de stijlfiguur waarbij een naam die primair [*x*] aanduidt, op [*y*] wordt overgedragen, op basis van een zekere, *reeds voorhanden* gerelateerdheid.¹⁷³ Het is kenmerkend voor de metonymie als *stijlfiguur* dat naam [*x*] wordt overgedragen op ding [*y*] op grond van het feit dat [*x*] een bepaalde, meestal markante karaktertrek van [*y*] aanduidt, die dan ook door het gebruik van de naam [*x*] ter representatie van [*y*] wordt geprofileerd.

De term *metônumia* komt in de tijd van Plato en Aristoteles nog niet voor. Wel is het uitbreiden van een bestaand betekenisveld (extensioneel en intensioneel) van een term door hem ook toe te passen op aan het oorspronkelijk significatum gerelateerde significata als praktijkfenomeen al vanaf de Praesocratici usance. Plato en Aristoteles staan in die traditie. Plato is zich van het metonymisch procédé welbewust en sanctioneert het zelfs in termen van zijn Ideeënleer, door te stellen dat de transcendente Idee

¹⁷² Ik kan hierin ook niet een onderwaardering van het dichterschap zien. Het lijkt mij dat de dichter moet gruwen van een interpretatie van zijn werk op de logische snijtafel. Zeggingskracht is niet aan logische gevolijkheid gebonden.

¹⁷³ Een metonymie berust op een *bestaande* relatie. Deze kan o.a. van een causale aard zijn (‘Aristoteles’ voor ‘een boek van Aristoteles’), of possessief zijn (‘neuzen tellen’, of ‘de neus’ ter aanduiding van iemand met een opvallend exemplaar), of een locale relatie betreffen (‘de fles’ voor ‘drank’ en ‘drankzucht’). Geplaatst tegenover de metafoor, berust de metonymie niet op een gelijkenis.

(bv. Rechtvaardigheid aangeduid met de naam ‘het Rechtvaardige’) de primaire titulair is van een naam (‘rechtvaardig’) en dat de aan haar participerende dingen slechts een afgeleid recht op de naam hebben.¹⁷⁴

We hebben al opgemerkt dat de term (en uiteraard de notie) *metaphora* in de tijd van Plato al bekend is. We hebben de metafoor gedefinieerd als het stilistisch procédé van het overdragen (Grieks *metapherein*) van de betekenis van een naam of uitdrukking naar een nieuw betekenisveld. Besproken is ook al de functie van die stijlfiguur bij Plato en eveneens het oordeel van Aristoteles over de metafoor: ze is nuttig in termen van poëtisch taalgebruik, maar in wetenschappelijk verband, d.i. in het kader van conceptuele analyse, gevaarlijk en verwerpelijk.

Het beslissende verschil tussen metafoor en metonymie

Er vallen enige interessante verschillen tussen metonymie en metafoor te noteren. De metafoor ontstaat als een vorm van, en ontleent haar zeggingskracht aan, onconventioneel taalgebruik; zodra ze conventioneel wordt, slijt ze af tot idioom of zelfs cliché. De metonymie kan volledig in conventioneel taalgebruik zijn ingebed, en idiomatisch zijn zonder aan zeggingskracht in te boeten. Daarnaast lijkt er nog een voor ons onderwerp ingrijpender onderscheid te zijn. In metonymisch taalgebruik, ook als het zijn zeggingskracht aan zijn onconventioneel karakter dankt, is de relatie tussen de significata van de betrokken namen niet (zoals bij de metafoor) er een van (gepostuleerde) gelijkenis met iets wat zich elders, eventueel op een hoger plan, bevindt, maar berust ze op een of andere vorm van onderlinge nabijheid of geassocieerd zijn van de significata. Nabijheid in locale zin, bv. in: ‘De stad is in rep en roer’ (waarin ‘stad’ staat voor ‘bevolking’); in causale zin, bv.: ‘Deze dichter [= ‘publicatie van dichter’] is uitverkocht’; instrumenteel, bv.: ‘lauweren’ voor ‘roem’; materieel: ‘doek’ voor ‘schilderij’; in possessieve zin, d.w.z. ze betreft de inherentie van een (markante) eigenschap, die dan ook gebruikt wordt om de bezitter ervan te representeren, bv. in het al eerder vermelde ‘Zijne of Hare Excellentie’.¹⁷⁵ De hier bedoelde nabijheid berust niet op een formele, intensionele relatie. De notie ‘stad’ houdt immers niet ‘bewoond-zijn’ in; ‘dichterschap’ niet het uitgegeven zijn; het wezen van laurierbla-

¹⁷⁴ Zie mijn Platostudie (noot 23), blz. 318 vlgg.

¹⁷⁵ Deze metonymie geldt als een bijzondere vorm van de deel-geheel relatie. De generieke vorm heet ook wel ‘pars pro toto’, waarvan het gebruik van ‘de Neus’ voor iemand met een opvallende neus een bekend voorbeeld is.

deren impliceert niet een bepaald gebruik, evenmin als ‘linnen’ per definitie met schilderen te maken heeft.

In ons laatste voorbeeld is het procédé niet wezenlijk anders: politieke brekebenen komen er snel achter dat ‘minister-zijn’ als zodanig het excellent-zijn niet logisch insluit. Vanwege deze nabijheid – die men ook in de andere typen van metonymie als een vorm van ‘immanentie’ kan zien – werkt de metonymie anders uit dan de metafoor. De metonymie kan door haar beeldend karakter de denotatie verlevendigen, maar ze blijft een vorm van denoteren en tilt de aangeduide zaak niet naar een ander, connotatief niveau. Semantisch uitgedrukt: in geval van metonymie schuiven de connotatie en denotatie telescopisch in elkaar: de stad *is* de bevolking, de dichter *is* de publicatie, enz. De identiteit van de twee significata wordt adequaat uitgedrukt door de *qua*-formule: het gaat om de stad *qua* bevolkt, de dichter *qua* gepubliceerd, de laurierbladeren *qua* teken van roem, het doek *qua* schildermateriaal, de minister *qua* (staatsrechtelijk) excellent.

De metafoor is echter creatief. Ze is niet op een al bestaande gelijkenis gebouwd, maar schept en postuleert deze.¹⁷⁶ Het door de metafoor opgeroepen beeld staat bovendien in een bredere conceptuele context,¹⁷⁷ waarin verschillende bijkomende noties figureren, die de emotionele ontvankelijkheid van de lezer/toehoorder voor de metaforische verwoording van een gedachte (kunnen) vergroten, maar waarin zich, vaak ongemerkt, tegelijk ook een interactie voordoet tussen allerlei elementen van de bredere conceptuele context. Zo worden bv. met de basale metafoor ‘boven vs. beneden’ evaluerende noties geassocieerd, als ‘hoog vs. laag’, ‘superieur vs. inferieur’, ‘voorafgaand vs. later’, ‘oorzaak vs. gevolg’, ‘noodzakelijk vs. contingent’, en eventueel worden die tegelijk met de aanvaarde metafoor mee overgenomen. En, indien men de semantische noties en

¹⁷⁶ Vanuit semantisch oogpunt gezien, is het verschil tussen de reguliere ‘sentence meaning’ en de metaforische ‘speaker’s meaning’ wezenlijk, zoals vooral door John Searle (‘Metaphor’ in Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, sec. edition 1993, 83-111) is betoogd. De zwakte van de ‘comparison theorists’ lijkt mij dat ze onvoldoende in het oog houden dat het om een door de metafoor zelf *gepostuleerde* ‘gelijkenis’ gaat.

¹⁷⁷ De idee dat er achter metaforisch taalgebruik een ‘mental construct’ schuil gaat, dat op zijn beurt ook weer metaforisch is, en dat het geheel van conceptuele metaforen het zicht van de gebruiker op ‘waarheid’ en ‘realiteit’ bepalen is vooral door Lakoff en Johnson verdedigd. (G. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors We Live By*. University Chicago Press 1980).

hun interactie interpreteert in termen van een reël verwijzen in plaats van een slechts mentaal gepostuleerd zijn, dreigt er een overwaardering van die additionele noties, die zelfs (zoals bij Plato) kan leiden tot een hypostasering van een of meer van de corresponderende significata.¹⁷⁸ Onder die omstandigheden kan een metafoor tot allerlei absurde consequenties voeren.¹⁷⁹ En het is, dunkt me, dit laatste wat Aristoteles aan Plato's metafoor (oorzaak = OORZAAK, *dus* BOVEN EN SUPERIEUR EN EEUWIG EN ONVERANDERLIJK PARADIGMA) verwijt: ze brengt de gebruiker en de aanvaarder tot een hypostaseren van het immanente eidos tot een Eidos dat reël bestaat in een andere, transcendente Wereld. Als het focaliseren op universaliteit ons daartoe brengt, is dat volgens Aristoteles een brug te ver.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Aristoteles Plato's machtige metafoor van de transcendentie heeft weten te ontregelen door zijn uitspreken van het algemeen in zwang zijnde metonymisch taalgebruik. Hij is van oordeel dat iedere verwijzing naar wat Boven is, niet in staat is de wereld van Beneden te verhelderen. De complexe natuur van Beneden vereist weliswaar voor haar verklaring complex denken en een navenant complex taalgebruik. Maar de analyse van die complexiteit mag ons er niet toe verleiden, de wereld van het *hier en nu* ontrouw te worden door (mèt Plato) elementen van onze eigen linguïstische constructen te sublimeren tot Wezenheden van een Bovenwereld.

Hoe men ook over de zin van de discussies tussen Aristoteles en zijn leermeester mag denken, één ding kan niet worden betwijfeld. In de periode tussen circa 200 000 jaar geleden en de Atheense 5de eeuw vóór onze jaartelling heeft ons *FOXP2*-gen een enorme ontwikkeling doorgemaakt.

¹⁷⁸ Naar mijn indruk verliest Searle's verzet tegen zowel de 'comparison view' als de 'semantic interaction view' zijn pointe als men zowel de gelijkenis als de interaction als puur gepostuleerd opvat.

¹⁷⁹ Het is trouwens lange tijd *common doctrine* geweest de metafoor, en beeldspraak in het algemeen, *als zodanig* als onverenigbaar met wetenschappelijk onderzoek, en serieus wijsgerig bezig zijn, te beschouwen. De laatste jaren is men tot het inzicht gekomen dat alle taalgebruik, het wetenschappelijke niet uitgezonderd, onvermijdelijke en nuttige metaforische elementen bevat. In de *Epiloog* kom ik hierover nog te spreken. Zie Raymond W. Gibbs, Jr., 'Process and Products in Making Sense of Tropes' in Andrew Ortony (zie noot 176), 252-276.

EPILOOG

Deze *Epiloog* is bedoeld om het aristotelische wetenschapsbegrip vanuit onze tijd te evalueren. Hiertoe kan men allereerst het oog laten vallen op vreemde opvattingen die men bij Aristoteles aantreft (zoals bv. die over de positie van de vrouw en die over de slavernij) en ze zien als producten van zijn ideeën over ‘wetenschap’ en wetenschapsverwerving. Maar ook al raken we hierbij methodologische aspecten van zijn wetenschappelijk bezig zijn, toch zijn voorkomende bizarre opvattingen vaak binnen Aristoteles’ eigen denkraam te corrigeren, omdat ze zijn methodologie niet in de kern treffen.

[I] Laten we beginnen met vast te stellen dat Aristoteles’ basale procédé van focaliseren en categoriseren, gepaard aan het instrument van *scope distinction*, niet alleen in zijn eigen werk, maar evenzeer in later tijden zijn diensten heeft bewezen. Het is ook mogelijk de latere, geleidelijke ontwikkeling van de afzonderlijke wetenschappen uit de *philosophia* uit te leggen als een continue toepassing van focalisatie. Zo laten zich bv. de sociale wetenschappen (Rechten, Sociologie, Politieke wetenschappen, enz.) verklaren in termen van een focussen op de mens *qua* betrokken in respectieve samenlevingsverbanden. De uitsplitsing binnen het vroegere wijsgerige domein van wat we nu de natuurwetenschappen en levenswetenschappen noemen, kan men op analoge wijze evalueren. Met deze wetenschapsgebieden vertonen immers Aristoteles’ natuurfilosofische onderzoekingen (waarin, zoals we hebben gezien, focalisatie een beslissende rol speelt) een zekere verwantschap. Ten slotte, wetenschappen als wiskunde en astronomie hadden in Aristoteles’ tijd al een eigen, op basis van focalisatie ge*qua*-lificeerde status binnen de wijsbegeerte.

[II] Dergelijke observaties zijn echter slechts marginaal en kunnen ook niet raken aan de fundamentele, diepgravende verschillen die in feite een onoverbrugbare kloof veroorzaken tussen de wetenschapsopvatting van iemand als Aristoteles en het moderne denken over wetenschap. Er gaapt inderdaad een kloof tussen de wijsgerige vooronderstellingen en attitude van een Aristoteles en de posities (hoe onderling gevarieerd ook) die we in de moderne tijd aantreffen.

[III] Ten grondslag aan Aristoteles’ wijsgerige instelling en geheel van vooronderstellingen – die hij overigens deelt met Plato en anderen – ligt zijn aanhangen, en ten dele min of meer expliciet belijden, van het wijsgerig realisme, dat we eerder hebben gedefinieerd als de stellingname dat (1) er een werkelijkheid bestaat, die onafhankelijk is van ons denken, en (2) dat deze in beginsel kenbaar is. Constitutief voor de realistische attitude zijn een aantal overtuigingen die, hoewel zeer werkzaam, voor een

belangrijk deel ongerefleeteerd zijn, en dus in de ware zin ‘vooronderstellingen’ zijn in de zin van ‘vooringenomenheden’. Deze zijn: (a) de these van (wat de historici van de Oudheid en de Middeleeuwen zijn gaan noemen) de ‘paralellie van denken en zijn en van taal en denken’, inclusief de idee van de natuurlijke taal, en (b) een met de voorgaande these consistente waarheidsopvatting, die waarheid ziet in termen van correspondentie met de werkelijkheid.

Wat these (a) betreft, gaan de Grieken ervan uit dat de menselijke geest eenzelfde door de logos gedetermineerde en gearticuleerde structuur heeft als de werkelijkheid. De ‘logische’ (in de algemene zin van ‘logosmatige’) door de natuur gegeven structuur treedt ook aan de dag in de natuurlijke taal, zodat de taal niet alleen kan worden gezien als een adequaat uitdrukkingmiddel, maar dat ook de bestaande taalstructuur in objectieve zin een informatieve waarde heeft, zowel t.a.v. onze kennis van de menselijke geest als die over de werkelijkheid.¹⁸⁰ De hieraan gerelateerde waarheidsopvatting (b) houdt in dat het predikaat ‘waar’ kan toekomen aan uitspraken over dingen in de werkelijkheid, voorzover namelijk die uitspraken de ‘werkelijke’ situatie weergeven,¹⁸¹ of aan de dingen zelf, in zoverre ze authentiek zijn en geheel volgens de natuur.¹⁸²

[iv] De realistische attitude werkt zich in het denken van Aristoteles op vele manieren uit. Nemen we eerst zijn leer over act en potentie. Deze doctrine omtrent de constitutie van de dingen in de werkelijkheid (‘Alles heeft als constituerende zijnsprincipen vorm en stof, zodanig dat de vorm de stof op harmonische wijze tot iets determineert, en beide niet afzonderlijk het (aan)zijn hebben’) vindt steun in de voorstelling die ons taalgebruik suggereert wanneer er sprake is van bv. een standbeeld dat door de beeldhouwer uit steen is ‘gevormd’.¹⁸³

¹⁸⁰ Zie *Aristotle* 1, 14-23; II, 42-43.

¹⁸¹ Deze ‘correspondentiethorie’ wordt ook in de moderne tijd nog gehuldigd door denkers als Bertrand Russell. De Poolse logicus Alfred Tarski heeft geprobeerd met zijn zogeheten ‘semantische waarheidstheorie’ de traditionele correspondentietheorie – die in de grond van de zaak een ongerefleeteerd *common sense* karakter heeft –, exacter te formuleren.

¹⁸² Men spreekt dan van ‘ontische waarheid’; vgl. ons spreken van ‘ware vriendschap’. Voor Aristoteles, zie *Aristotle* 1, 194-199; 272-293; 347-351; 455-464; II, 136-137.

¹⁸³ Dergelijke voorbeelden zijn natuurlijk van secundaire aard. In Aristoteles’ metafysica gaat het in de act-potentieleer primair om het harmonisch samengaan van het volstrekt vormloze stofprincipe en de vorm. Merk op dat in de secundaire voorbeelden de stof (het materiaal) niet volstrekt ‘vormloos’ is, alleen met betrekking tot het betrokken resultaat. Wij gebruiken de term ‘vormloos’ op een vergelijkbare manier.

Van meer ingrijpende aard lijkt de invloed van Aristoteles' grondhouding te zijn geweest op het door hem gehuldigde 'substantie-accident' model ter verklaring van de dingen die in de ervaring zich aan ons voordoen. Zoals we al eerder hebben gezien, heeft Aristoteles dit verklaringsmodel ontworpen ter bestrijding van Plato, voor wie de toekenning van subsistentie aan dingen in de ervaringswereld absurd moest zijn, omdat volgens hem de empirisch waarneembare wereld een schijnwereld is, die slechts het (aan)zijn heeft dankzij het deelhebben aan de enig ware Werkelijkheid van de Substanties (Vormen) in het transcendente Domein. In deze zin kunnen we Aristoteles' standpuntbepaling goed plaatsen, nog even afgezien van de adstructie die hij voor zijn model kon vinden in het onderscheid dat de taal maakt tussen substantivische en adjectivische aanduidingen, zoals ook in het algemeen gesproken de tien categoriale onderscheidingen een rechtvaardiging lijken te vinden in de natuurlijke taal.

Maar het blijft toch merkwaardig dat Aristoteles, door zijn urgeren van het 'substantie vs. accident' model, de alternatieve opvatting over de zijnden als bundels van ontische, gelijkwaardige *eidê* (gezien als dynamische krachten), die ook al vóór Plato bij de Praesocratici wordt aangetroffen, zo obstinaat, althans in de categorieënleer, opzij heeft gezet. Dit klemt temeer omdat hij zelf in zijn natuurfilosofisch werk in feite het oude 'krachtenbundel' model van zijn voorgangers als de verklaringsgrond van de natuurverschijnselen aanhoudt, en met behulp van zijn favoriete focaliseringsmethode zelfs scherper profileert, en zo zijn substantiebegrip ondergraaft of althans de waarde ervan relativeert.

[v] Het lot dat het aristotelisch 'substantie-accident' model later trof, is significant voor de ontwikkeling van het wijsgerig denken. Ik heb er al op gewezen dat er al in de 14e eeuw op dit model kritiek is geuit, wat bij iemand als Crathorn gepaard ging met een voorkeur voor het 'krachtenbundel' model. Twee zaken vallen in Crathorns positie op. Historisch interessant is dat hij, evenals trouwens (*mutatis mutandis*) Nicolaas van Autrécourt, de alternatieve opvatting verdedigt met een volgehouden afwijzing van de platonische Ideeënleer. Men kan zich afvragen of ook Aristoteles zich niet tegen Plato had kunnen weren zonder zich te binden aan het 'substantie-accident' model.

Ingrijpender voor onze kijk op de wijsgerige ontwikkelingen lijkt me het hier aan de dag tredende verschijnsel dat mensen als Crathorn, Autrécourt (en ook Buridanus, op zijn wijze) expliciet ingaan tegen het *common sense* 'substantie-accident' model, en al even expliciet in dit opzicht afstand nemen van de *common sense* implicaties van de (natuurlijke!) taal. Bij deze

Middeleeuwers loopt de parallellisme-these in zoverre een deuk op dat de parallellie tussen de natuurlijke *common sense* taal en het denken wordt genegeerd, en het denken de weg van de speculatie kiest, om dan op logische gronden het alternatieve verklaringsmodel te kiezen (Crathorn), of de geldigheid van het ‘substantie-accident’ model als beperkt tot de mèt deze wereld mee gegeven feitelijke ordening te beschouwen, en niet langer als obligaat (Buridanus), of het hele substantiebegrip eenvoudigweg als een slag in de lucht af te schrijven (Autrécourt).

[vi] Laten we het voorgaande (*more aristotelico!*) nog eens vanuit die andere invalshoek (πb) bekijken, nl. die van de door Aristoteles¹⁸⁴ (traditionele, want ook door vele anderen, ook na de Middeleeuwen) gehuldigde waarheidstheorie, die we de correspondentietheorie noemen. De door Aristoteles (en anderen) gehuldigde parallellisme-these, annex correspondentietheorie impliceren niet dat een ware uitspraak over een extramentaal ding het object in zijn geheel en adequaat weet te treffen. Het object heeft velerlei zijnswijzen, en het is aan degenen die op correcte manier weten te focaliseren en categoriseren, gegeven tot ware deelkennis te geraken; het geheel der zijnsfacetten krijgt men echter nooit in zijn greep. Het is van belang te onderkennen dat deze cognitieve procedure een *constitutieve* rol van ons denken en talig bezig zijn impliceert, in die zin dat het de actuele denkact is die *mede* deze of gene vorm van kennen tot stand brengt. Van hier is het maar een kleine stap naar de stelling dat onze kennis weliswaar gericht mag zijn op wat we ‘de werkelijkheid’ noemen, maar in feite steeds slechts de werkelijkheid *zoals deze aan ons verschijnt* tot voorwerp heeft. Het doordenken van deze laatste stelling tot in al haar consequenties leidt tot het inzicht dat het denken *zonder meer* constitutief is voor ons kennen van de wereld der verschijnselen, en dat de werkelijkheid *an und für sich* niet anders dan als ein *unbekanntes X* in de kennistheorie kan figureren (Kant).¹⁸⁵

De erkenning van de constitutieve rol van het denken moest wel leiden tot alternatieve waarheidsopvattingen. Daarvan is de coherentietheorie de belangrijkste.¹⁸⁶ Zij houdt in dat de waarheid van een uitspraak gelegen is in de mate van zijn verenigbaarheid met andere reeds als waar aan-

¹⁸⁴ Aristotle 1, 289; vgl. 279.

¹⁸⁵ Het is immers contradictoir in de kentheorie te gewagen van ‘kennen van het kenobject zoals het onafhankelijk van alle kennen is’.

¹⁸⁶ Twee andere waarheidstheorieën zijn de pragmatische en de performatieve. Beide kunnen hier buiten beschouwing blijven omdat ze, hoe onderling verschillend en afwijkend van de coherentietheorie ze ook zijn, met de laatste theorie de principiële verwerping van de correspondentie-idee gemeen hebben.

vaarde uitspraken. In dit perspectief komt ‘waarheid’ in een groter verband van aannames te staan die (soms in de gedaante van hypothesen) erop gericht zijn onze oriëntatie in de wereld der ervaringen tot stand te brengen, waarbij het waarheidsgehalte wordt bepaald door de mate waarin het geheel van de waarheidsdragers (‘proposities’) erin slaagt deze oriëntatie op bevredigende wijze te realiseren.

[vii] Door de teneur van de coherentietheorie verandert de notie ‘waarheid’, die in het kader van de traditionele correspondentietheorie als extramentaal richtsnoer voor het denken fungeert, grondig van karakter. Waarheid wordt nu tot een functie van het coherentiemodel. Hierbij treedt coherentie in twee gedaanten op als richtsnoer voor de ‘waarheid’ van het denken. Als extramentaal richtsnoer fungeert ze als indicator van de ‘werkbaarheid’ (‘workability’) van als waar beschouwde kennis, in termen namelijk van praktische toepasbaarheid, d.w.z. kennis is waar in zoverre ze bijdraagt tot een bevredigende oriëntatie in de wereld en tot haar beheersing. Daarnaast – en dit is wetenschapstheoretisch veel interessanter – fungeert coherentie in de zin van consistentie als indicator van de formele welgevormdheid en aanvaardbaarheid van uitspraken en van mentale constructen en modellen in het algemeen; dit alles (met name de welgevormdheid) dan wèl gerelateerd aan het type discours van een bepaalde wetenschap.

[ix] Dit relateren kan worden beschouwd als een vorm van focaliseren. Maar om de onoverbrugbare kloof met het aristotelische wetenschapsmodel te verduidelijken, is het goed het aristotelische focaliseren te zien in het licht van wat onder item [iii] naar voren kwam. Doordat het op zichzelf genomen vruchtbaar instrument van de focalisatie onlosmakelijk was verbonden met de onder [iii] geschetste wijsgerige vooronderstellingen, moest focaliseren wel tot een soort tunneldenken leiden. Het denken bleef immers *obligaat* gebonden aan een aan alle denken voorafgaande werkelijkheid, die bepaalde articulaties vertoont die wij door middel van onze in de natuurlijke taal gegeven tien (en niet méér, volgens de latere Aristotelici!) categoriale geledingen kunnen opsporen en via onderscheidene focalisering benaderen. De creativiteit van het denken moest zich, op straffe van absurditeit,¹⁸⁷ blijven bewegen binnen denkmodellen die in beginsel correspondeerden met de voorgegeven werkelijkheid. Dit maakte de focus tot een fuik. Het moderne wetenschappelijk denken kent, dankzij zijn ongebonden creativiteit, die beperkingen niet.

¹⁸⁷ Het Griekse woord voor ‘absurd’ is *atopos* = ‘niet op zijn plaats’, ‘niet te plaatsen in het vertrouwde beeld’.

[x] In de moderne wetenschap kan er geen sprake zijn van een zoeken naar waarheden die zouden moeten corresponderen met een extramentale werkelijkheid, want de notie van een extramentale, van het denken geheel onafhankelijke werkelijkheid is in ieder modern wetenschapsmodel een *atopon*, omdat de wetenschap alleen van doen heeft met een werkelijkheid die, *en zoals ze*, zich aan ons voordoet.¹⁸⁸ Het is de wetenschap zelf die, binnen de grenzen van het eigen paradigma *annex* discours, 'ware' kennis constitueert. Dit laat zich, in het kader van de coherentietheorie, nader toelichten.

De geschiedwetenschap ontwerpt zelf (variabele) modellen om het chaotische geheel van dat wat zich als 'geschied' aandient, te organiseren en bepaalde standen van zaken als 'feit' te constitueren. Dit 'vastleggen en constateren' betekent niet het vaststellen dat mentale standen van zaken corresponderen met 'wat werkelijk geschied is', alsof de werkelijkheid zoals ze onafhankelijk van het geschiedkundig denken zou zijn, als criterium voor de historische waarheid zou kunnen dienen (zoals de traditionele waarheidsopvatting aanneemt). Als richtsnoer voor historische waarheid dient haar coherentie met wat op steekhoudende gronden (o.a. een acceptabele interpretatie van bronnenmateriaal) voor feitelijk waar wordt gehouden. In dit kader komt ook periodisering van de geschiedenis tot stand. Ook deze heeft het karakter van een ontwerp en is niet, zoals de correspondentietheorie wil, een beschrijving van articulaties die zich objectief, voorafgaand aan ieder historisch denken in het verleden voordoen.¹⁸⁹

Toen middeleeuwse juristen het begrip 'rechtspersoon' ('een drager van rechten en plichten die niet een natuurlijk persoon is') introduceerden, betekende dat niet dat men na zorgvuldige observatie van de wereld ontdekte dat behalve natuurlijke personen er zowaar ook niet-natuurlijke personen bestonden. Het was eerder zo dat men om de rechten en plichten van corporaties als de gilden te kunnen regelen (die zich nu eenmaal niet lieten reduceren tot de rechtssituatie van de leden), het begrip 'rechtspersoon' constitueerde, waardoor automatisch het correlatieve

¹⁸⁸ Om een veelgehoord misverstand uit te sluiten, in wetenschappelijk perspectief is de bewering 'De werkelijkheid bestaat onafhankelijk van ons denken' niet waar of onwaar, precies zoals een bewering als 'De mens is òfwel even, òfwel oneven' incongruent is en buiten het wetenschappelijk (*in casu* wiskundig) discours valt en daarom noch waar noch onwaar is. In laatste instantie is de moderne wetenschap – ik zeg niet, de moderne wetenschapper – veel bescheidener dan men vaak denkt.

¹⁸⁹ Vgl. L.M. de Rijk, 'Facts and Events. The Historian's Task' in *VIVARIUM* 17 (1979), 26-67.

begrip ‘natuurlijke persoon’ ontstond. Volgens een door de correspondentietheorie geïnspireerde (nogal merkwaardige) moderne theorie, de z.g. ‘orgaantheorie’, zijn rechtspersonen in de werkelijkheid gegeven realiteiten (die helaas op hun ontdekking wat lang hebben moeten wachten). In het spoor van de coherentietheorie ontkent de rivaliserende ‘fictietheorie’ geen moment dat stichtingen en corporaties in het echt worden aangetroffen, maar stelt ze terecht dat *in juridicis* deze lichamen, inclusief hun ‘rechtspersoonlijkheid’, sociale en juridische *constructies* zijn, ontworpen om rechtsbetrekkingen te regelen. De aanhanger van de fictietheorie kan er fijntjes op wijzen dat de middeleeuwse juristen – wel verre van neopositivisten *avant la lettre* te zijn – spraken van *persona ficta*, omdat *zij* wèl in staat waren in te zien dat het ‘fictief zijn’ geen afbreuk doet aan de realiteit van de betrokken objecten, maar alleen hun wijze van gegeven zijn *in juridicis* karakteriseert.

Het Ideaal-type, dat Max Weber (1864-1920) zowel voor sociologisch als historisch onderzoek heeft ingevoerd, is niet een puur classificatiebeginsel, laat staan een door abstractie uit de werkelijkheid verkregen essentiële descriptie van objecten. Het is een mentaal construct, dat als denkbeginsel dient om de gedragingen van individuen in een ideaal raamwerk te plaatsen en in dat kader te evalueren. Het criterium bij uitstek is daarbij de ‘ideale’ rationaliteit van alle actoren. Zo bestaat de functie van het Ideaal-type voor onze kennis van de werkelijkheid erin niet zozeer de werkelijkheid, als wel onze kennis ervan conceptueel te organiseren.

In de wetenschappelijke theorieën over de gedragingen van het licht stonden de golftheorie van Huygens (1629-1695) en de deeltjestheorie van Newton (1642-1727) lange tijd als rivaliserende opvattingen naast elkaar, in die zin dat veel verschijnselen met behulp van de golftheorie (met inbegrip van latere aanpassingen als de electromagnetische lichttheorie) kunnen worden verklaard, en niet met de deeltjestheorie, terwijl andere alleen met de deeltjestheorie te verklaren zijn. Later zijn er pogingen ondernomen de beide rivaliserende ‘lichtmodellen’ te combineren in de quantummechanica. Ook voor wie (als ik) niet bij machte is deze ontwikkelingen inhoudelijk te beoordelen, is het zonneklaar dat men met de correspondentietheorie in de hand een dergelijke gang van zaken niet kan verklaren.

In 1869 stelde Mendelejew het periodieke systeem der elementen op, waarin de tot dan toe bekende 62 chemische elementen werden gerangschikt volgens opklimmend atoomnummer (representatief voor de atoommassa) en fysisch-chemische verwantschap. Mendelejew liet enkele plaatsen open voor nog niet ontdekte elementen, waarvan hij de eigen-

schappen op basis van de seriële schikking al kon voorspellen. In 1886 kon Winkler een van de open plaatsen opvullen met het element germanium, waarvan de eigenschappen inderdaad vrij nauwkeurig met de voorspellingen bleken te kloppen. Latere ontdekkingen en in het bijzonder de atoomtheorie van Niels Bohr gaven de oorspronkelijke opzet van Mendelejew een theoretische fundering, waarin de elementen worden gerangschikt volgens electronenstructuur en kernlading. Zowel het creatief denkwerk als de ontdekkingen waartoe het heeft geleid zijn alleen te verklaren in termen van de coherentietheorie.

In een boeiend interview, dat Bruno van Wayenburg had met onze collega Gerard 't Hooft,¹⁹⁰ wordt op een ook voor de leek begrijpelijke manier gesproken over de huidige stand van zaken in de deeltjesfysica. Naar voren springt daarin de betekenis voor de theoretische natuurkunde van een (wat daar heet) 'fantasievolle aanpak', gecombineerd met 'rigoureuze wiskundige onderbouwing'. Met name wordt verwezen naar het recente probleem, hoe het door Veltman en 't Hooft ontworpen zogenoemde 'standaardmodel' (dat een overzichtelijk schema biedt van alle tot nu toe bekende elementaire deeltjes) te rijmen valt met een theorie m.b.t. de zwaartekracht (als bv. Einsteins relativiteitstheorie). Ik citeer nu het interview (blz. 7):

'Alles wat de zwaartekracht doet, werpt een totaal ander beeld op ruimte en tijd dan het standaardmodel', vertelt 't Hooft. 'De twee zijn niet te rijmen'. Eigenlijk is er dus een nieuwe, overkoepelende theorie nodig. 'Die moet echter totaal anders zijn dan wat we hebben, maar hoe?' Een praktisch probleem is dat de discrepanties tussen de algemene relativiteitstheorie en het standaardmodel in metingen pas aan het licht komen als je materie op een 'wanstaltig kleine schaal' onderzoekt, zegt 't Hooft. Deze 'Planckschaal' is nog een miljoen maal miljoen maal kleiner dan de toch al kleine atoomkern. Onderzoek ervan met deeltjesversnellers is ten enenmale uitgesloten. Dus je moet kijken wat je met je hersens en pen en papier kunt doen. En daarmee zijn we op 't Hoofts vakgebied.

't Hooft wijst er ook op dat men de verbeelding moet tarten (bv. met een complex wiskundig bouwsel als de supersnaartheorie) om zo tot nieuwe ideeën te komen. Tot zover het interview.

De idee 'zoeken naar waarheid' in de trant van de traditionele correspondentietheorie is hierbij begrijpelijkerwijs geheel en al uit beeld; het

¹⁹⁰ 'De diepere theorie van het allerkleinste' in *Akademie Nieuws* 74 (okt. 2003), blzz. 6-9.

zou ook absurd zijn. Kennelijk is de moderne deeltjesfysicus in de geest van de coherentietheorie op zoek naar een coherent verklaringsmodel als wat in de titel van het interview wordt genoemd een ‘diepere theorie van het allerkleinste’.

[xi] Aristoteles’ op zichzelf genomen vruchtbare wetenschapsmodel van focaliseren en categoriseren staat in de moderne wetenschap in een totaal ander wetenschapstheoretisch perspectief dan het wijsgerige perspectief van zijn tijd. De idee van mentale constructen die ieder voorstellingsvermogen tarten, is bij iemand als Aristoteles even ongerijmd als modellen die, zo nodig, nieuwe modellen genereren. Zijn afkeer van metaforisch taalgebruik kan de moderne wetenschap ook al lang niet meer delen. Of het nu een materieel model betreft waarvan het gedrag van de elementen empirisch vast te stellen is (bv. de metafoor van de gesloten doos met daarin vrijzwevende, onderling botsende balletjes als model voor een in een cylinder opgesloten hoeveelheid gas), of een niet-visueel, formeel model waarin alle elementen en hun relaties van zuiver wiskundige aard zijn. Ieder taalgebruik, weten wij nu, met inbegrip van het (vaak kunstmatig) wetenschappelijk taalgebruik, bevat, en moet het dikwijls voor zijn effectiviteit hebben van, metaforisch spraakgebruik.¹⁹¹

[xii] Wat Aristoteles ons wel leren kan is ons te hoeden voor het reïficeren (‘verdinglichen’) – om nog maar te zwijgen van een platonisch hypostasieren – van elementen die wij, dankzij een vernuftig conceptualiseren, zelf hebben geschapen. Bijvoorbeeld, tijdgebonden reïfificaties die de gedaante van onwrikbare normen en waarden hebben aangenomen, kunnen het streven zich praktisch in de actuele wereld te oriënteren in de weg staan, en bij gebleken falen er zelfs toe leiden dat normatief handelen in het algemeen in discrediet raakt. En op het terrein van het theoretisch denken kunnen reïfificaties de creativiteit van het denken remmen. Aristoteles’ wetenschapsopvatting is voor ons onbruikbaar, maar wij kunnen wel van hem leren gebruik te maken van taal zonder ons denken te laten verstrikken in zelfgemaakte linguïstische constructies.

¹⁹¹ James W. McAllister heeft in een recente studie (*Beauty and Revolution in Science*. Cornell University Press. Ithaca-London 1996) erop gewezen dat volgens veel wetenschapsfilosofen en wetenschapshistorici recente ontwikkelingen in de wetenschap een relativeering van het rationaliteitscriterium te zien geven. Tussen alternatieve theorieën wordt deels op esthetische gronden gekozen. En de wetenschappelijke praktijk wijst uit dat er revolutionaire ontwikkelingen gaande zijn waarin toetsingscriteria zich radicaal wijzigen. Interessant is dat McAllister in zijn boek beoogt deze fenomenen te verantwoorden op een wijze die coherent is met wat hij noemt het ‘rational image’.

NAAM- EN ZAAKREGISTER

- Abélard, Pierre: 28, n. 33
 abstractie: 22; 41, n. 57; 66; *abstrahentium non est mendacium*: 51, n. 79
 absurd: 16-20; 114
 accident: aristotelisch 'substantie-accident' model: 81 vlgg.; 112 vlgg.; accidentele ousiai: *passim*; zie ook s.v. *focaliseren*
 Ackrill, J.L.: 45; 53, n.83; 93, n. 154
 act-potentieleer: 87; 92; 102; 111
 alchimisten: 39, n. 52
 Alcibiades: 70
 Alexander van Aphrodisias: 28; 50
 algemeen-geldigheid: 8 vlgg.; 38 vlgg.; 49 vlgg.; zie ook s.v. *universeel*
 ambiguïteit: 80 (def.); zie ook s.v. *ambivalentie*
 ambivalentie: 44, n. 63; 78 vlgg.; 85 vlgg.; 93, n. 154
 Ammonius: 26, n. 31; 28, n. 33
 anamnese: anamnese-leer: 18 vlgg.; 39; 42
 anthropologie: cognitieve anthropologie: 14, n. 11
aphairesis: 45
apodeixis: 36 vlgg.
 Antisthenes: 23, n. 24
 Aristoteles: *passim*; zijn controverse met Plato, zie s.n. *Plato*; zijn wijsgerige vooronderstellingen: 110 vlgg.; alle zijn is concreet-individueel: 21 vlgg.; 45 vlgg.; 75 vlgg.; 98; alle zijn is empirisch waarneembaar: 21; semantische beginselverklaring: 13, n. 8; semantische procedure: 71 vlgg.; geen professioneel semantiscus: 13, n. 8; 15, n. 13; 22-23; aristotelische wetenschapsleer: 34-74; evaluatie van aristotelisch wetenschapsbegrip: 110-118; rol van wetenschapsleer in Aristoteles' onderzoek: 35; 53 vlgg. Aristoteles' empirische benadering: 58 vlgg.; rol van de ervaring bij Aristoteles: *ibid.*; zijn uitbuiten van het instrument 'taal': 93 vlgg.; onoverbrugbare kloof tussen Aristoteles en moderneren: 110-118.
 arithmetica: 66
 assertorisch: assertorische operator: 28, n. 34; 83, n. 136
 Athenaeus: 70
 Athene: 59 vlgg.
 atopos: 114, n. 187
 Augustinus: 18
 autoniem: autoniem gebruik van woorden: 25; 29; 90-91
 Autrécourt: zie *Nicolaas van Autrécourt*
 Bacon, Francis: 11
 betekenis: als probleem: 13-14; zie ook s.v. *semantiek*
 beweerzin: 13, n. 8; 28 vlgg.; 36, n. 44; 83, n. 136
 Bewusstseinsphilosophie: 14, n. 12
 Boëthius: 26, n. 31; 28, n. 33
 Bohr, Niels: 116
 Bonitz, H.: 43, n. 62; 53, n. 86; 94, n. 157
bouleusis: 61
 Buridanus: 83; 84, n.138; 112-113
 Categorie: betekenis van aristotelische categorieënleer: 24 vlgg.; 83; categoriseren: 24 vlgg.; 32; 72, n. 120; 75 vlgg.; focaliseren en categoriseren: 51 vlgg.

- causaliteit: 21, n. 23; 72-74
 chimaera: 29 vlgg.
 Cohen, S.M.: 32, n. 40
 coherentietheorie; 113 vlgg.
 compositum: fysieke constitutie van het compositum: 39, n. 52; 85 vlgg.
 comprehensie: 51, n. 78
 conceptualiseren: 21 vlgg.; 43; 72, n. 120
 concreet: concreet-individuele dingen (concreta): 8 vlgg.; 25; 29, n. 36; 38 vlgg.; 44; 53; 86 vlgg.
 connotatie: vs. denotatie: 72, n. 119; 78, n. 128; 79, n. 130; 89 vlgg.
 constructivisme: 11-12; mental construct: 114 vlgg.
 contingentie: 17 vlgg.; 87; *passim*
 contradictie: *principium contradictionis*: 19-20
 copula: ontbreekt in dieptestructurele analyse van de beweerezin: 26-29
 correspondentietheorie: 113 vlgg.; cf. *parallellie-postulaat*
 Crathorn, William: 83; 112-113
 creatief: creatief denken: 11; 113 vlgg.
 Cusanus: zie *Nicolaas van Cusa*
- Deductie: zie s.v. *inductie*
 definitie: bestaat uit definiendum en definiens: 49, n. 75; 'definiëren' als 'identificeren': 53 vlgg.
 denken: mythologisch denken: 8 vlgg.; denken constitutief voor kennis: 11; 114 vlgg.; creativiteit van het denken: 11; 114 vlgg.; relatie 'Taal-Denken-Werkelijkheid': 13 vlgg.; speculatief denken: 21; 39, n. 52; 64 vlgg.
 denotatie: 72, n. 119; 78, n. 128; 89 vlgg.; 98
- dichter: 69 vlgg.; 91, n. 153; zie ook s.v. *poëtisch*
 dieptestructuur: vs. oppervlakte-structuur: 28 vlgg.; 36, n. 44
double entendre: 79, n. 130; 91
doxa: 34
- Edwards, P.: 81; n. 134; 82, n. 135
 eenhoorn: 29 vlgg.
 eidos: 16 vlgg.; *passim*; spanning tussen eidos en contingentie: 17 vlgg.; eidos als immanent dynamisch beginsel: 20 vlgg.; 91; 102, n. 167; alleen natuurdingen hebben een eidos: 29 vlgg.; aristotelisch eidos is immanent en individueel: 49 vlgg.; eidos en ousia vallen samen: 85 vlgg.; extensionele eenheid van eidos en individu: 88 vlgg.; formele eenheid van eidos en individu: 96 vlgg.; ambivalent gebruik van *ousia* en *eidos*: 77 vlgg.; zie ook s.v. *vorm*;
- Einstein, A.: 117
 elenchtisch: elenchtisch argument: 19
 Empedokles: 105
empeiria: 12
 empirisme: 12; Aristoteles' empirische benadering: 53 vlgg.; 54, n. 88; 58 vlgg.; 64 vlgg.; empirisme vs. rationalisme: 64 vlgg.; empirisch vs. speculatief: 65; zie ook s.v. *ervaring*
- Enard, W.: 7, n. 1
 Engberg-Pedersen, T.: 38, n. 50
epistêmê: 8, n. 3; 15 vlgg.; 34 vlgg.; epistemologie: 17 vlgg.; 64; zie ook s.v. *wetenschap*
 ervaring: 10-11; inductie en ervaring:

39 vlgg.; 44 vlgg.; ervaringskennis, zie s.v. *empirisme*; rol van de ervaring bij Aristoteles: 58 vlgg.

essentia: 75 vlgg.; 81 vlgg.

ethiek: 17; 63; 66

exactheid: graden van exactheid: 66-67

extensie: als 'extensionaliteit': 50; extensie van termen: 51, n. 78; 'extensioneel' = 'denotatief': 48; 91, n. 153; 92 vlgg.; 98

Euklides: 48

Euripides: 70

Europese Unie: 98

experiment: 39, n. 52

Filosofie, zie s.v. *wijsbegeerte*

focaliseren: focaliseren en categoriseren: 34 vlgg.; 51 vlgg.; focalisatie en metonymie in modern taalgebruik: 97-100; nut en onnut van focalisatie: 110; 114 vlgg.; 117-118

Frege, Gotlob: 89

fysica: 35 vlgg.; 46; 55, n. 90; 100; fysieke constitutie van het compositum: 39, n. 52; 85 vlgg.

Geometrie: zie s.v. *mathematica*

Gerretson, F.C.: 27

geschiedwetenschap: 115

Gibbs, R.W. Jr.: 109, n. 179

Greenpeace: 27

Grellard, Ch.: 84, n. 138

Grevenbicht: 33

Guthrie, W.K.C.: 40, n. 54; 50; 67, n. 115; 93; 93, n. 154; 96; 97

Habitus: 42 vlgg.; 44, n. 63

harmonieleer: 66

hemellichamen: 21, n. 21

historicus: 69-71; 115; zie ook s.v. *geschiedwetenschap*

Homerus: 29

homo-mensura-stelling: 101

Hooft, Gerard 't: 117

Humboldt, Wilhelm von: 14, n. 11

Hume, David: 11

Huygens, Christiaan: 116

Ideaal-type: 115

Idee: aangeboren ideeën: 12; 42, n. 53; Ideeënleer, zie s.n. *Plato*

immanentie: 20 vlgg.; 91 vlgg.

indexeren: zie s.v. *qua-operator*

individu: *passim*; individualiteit vs. universaliteit: 9; n. 4; 18 vlgg.; 100, n. 161; 101; primaat van het individuele: 50; extensionele eenheid van eidos en individu: 88 vlgg.; formele eenheid van eidos en individu: 96 vlgg.; zie ook s.v. *concreet*

inductie: aristotelische inductie: 39 vlgg.; inductie en ervaring: 39 vlgg.; moderne inductie: 40; complete inductie: 40, n. 53; inductie vs. deductie: 40 vlgg.

intelligibel: 8; 49

intensie: intensie vs. extensie van termen: 51, n. 78; intensioneel: 48 vlgg.; 84; 91, n. 153; 92 vlgg.

intuïtie: 22; 40 vlgg.; intuïtieve greep: 51 vlgg.

Johnson, M.: 108, n. 77

juridische wetenschap: zie s.v. *rechtspersoon*

Kant, Immanuel: 71; 83; 113

Kardaun, Maria S.: 104, n. 170

- katêgoria*: 24 vlgg.; 27; zie verder s.v. *categorie*
- kentheorie: 17; 21; 39 vlgg.; 113, n. 185
- kennisoptimisme: 14; 19; *passim*
- Lakoff, G.: 108, n. 177
- legomena*: 39; 45; 55
- lichttheorieën: 116
- Linnaeus: 57
- linguïstisch: 71 vlgg.; 74 vlgg.; 98
- linguïstisch relativisme: 14, n. 11
- Lloyd, G.E.R.: 55; n. 92
- Locke, John: 11; 83
- logica: snijtafel van de logica: 69; 106, n. 172
- logos: 9; 20, n. 19; logisch-semantisch model: 10; 23; – ‘logisch’ = ‘logosmatig’: 8; 14; 111
- Man: positie van de man: 56-57; 59 vlgg.
- Mansfeld, J.: 7*; 12, n. 7; 18, n. 16; 66, n. 113
- Materie: materiële constitutie als stoffelijke geconditioneerdheid: 86; 88, n. 150
- mathematica: 35; 45 vlgg.; status van *mathematicalia*: 44 vlgg.; *mathematische exactheid*: 66-67; zie ook s.v. *wiskunde*
- Matthews, G.B.: 32, n. 40
- McAllister, J.W.: 118, n. 191
- medium demonstracionis*: 37 vlgg.; 45 vlgg.
- Mendeleejew, D.I.: 116
- metafoor: 104; 107; 108, n. 177; 109, n. 179; metafoor is creatief: 108-109
- metafysica: 8; 29, n. 35; 35; 55; 74; 111, n. 183; metafysische focus: 80 vlgg.
- metonymie: 94 vlgg.; focalisatie en metonymie in modern taalgebruik: 97 vlgg.
- Middeleeuwen: 11; 14, 35, n. 42; 38, n. 49; 39, n. 52; 50, n. 76; 83; 111; 112-113
- mimêsis*: 104, n. 170
- mythe: religieuze mythen: 115; mythologisch denken: 15 vlgg.
- Naam: 23, n. 24; 89, n. 152; correspondentie ‘naam-ding’: 23; naamgeving: 23 vlgg., zie ook s.v. *focalisatie* en *categorisatie*
- natuur: natuurdingen: 8; 20, n. 20; alleen natuurdingen hebben een *eidos*: 29 vlgg.; natuurlijke orde: 15; natuurlijke taal: 15 vlgg.; 76 vlgg.; 111; natuurlijk persoon: 115
- Neoplatonisme: 86, n. 143
- Newton, Issac: 116
- Nicolaas van Autrécourt: 83; 84, n. 138; 112-113
- Nicolaas van Cusa: 81-82
- nous*: als cognitieve habitus: 44
- Nuchelmans, G.: 11
- Ockham, William of: 100, n. 162; Ockhams scheermes: 100, n. 162
- onoma* (‘naam’): 26, n. 32; 89, n. 152
- ontologie: 16 vlgg.; impact van semantiek op ontologie: 15, n. 13; *passim*
- operator: assertorische operator: 28, n. 34; 83, n. 136; *qua*-operator: 51 vlgg.
- Organon*: 23; 35; 86, n. 144
- Orthony, A.: 108, n. 176; 109, n. 179
- ousia*: 75; 78; ambivalent gebruik van *ousia* en *eidos*: 81 vlgg.

- Pannier, Christine: 61, n. 104
paradigma: 109; 115
parallellie-postulaat: 14; 51, n. 80; 71;
111-113
Parmenides: 86, n. 143
participatie: 17 vlgg.; 83; 100, n. 163;
101; 104
periodiek systeem: 116-117
periodisering van de geschiedenis:
115
phainomena: 39; 45; 55
philosophia: Griekse opvatting van:
8, n. 3; 10, n. 5; 110; de aristotelische
philosophos: 70
Plato: passim; Sokrates-Plato: 16-20;
Plato's Ideeënleer: 16-18; Plato's
ontologische analyse: 83; contro-
verse Plato-Aristoteles: 15 vlgg.; 78,
n. 128; 101 vlgg.; in linguïstisch per-
spectief: 74 vlgg.; 78, n. 128; 82
vlgg.
poëtisch: poëtisch taalgebruik: 91, n.
153; 97; n. 160; 105 vlgg.
Polykleitos: 73-74
Porphyrius: 28
postulaat: postulaat van het primaat
van het individuele: 21 vlgg.; 50
vlgg.; postulaat van de parallellie
tussen denken en zijn: 14; 51, n. 80;
71; 111-113
Praesocratici: 94; 106; 112
predikaat: benaming vs. zinspredi-
kaat: 26 vlgg.
principle of economy: 100, n. 162
propositie: 89, n. 152; 114
Protagoras: 101

Qua: *qua*-procedure: 37, n. 45; 38
vlgg.; 54 vlgg.; *qua*-procedure als
linguïstisch fenomeen: 71-73; kwa-
lijke effecten van *qua*-procedure:
68-71; *qua*-operator: 47 vlgg.; *qua*-
formule: 55; passim

'2R': 37; passim
rationalisme: 10 vlgg.; empirisme vs.
rationalisme: 10 vlgg.; 64-65; 17e-
eeuws rationalisme: 65; n. 111
realisme: wijsgerig realisme: 14; 110
vlgg.
rechtspersoon: 115
rhêma: 26, n. 32
reïficatie: 51; 118
Ross, Sir David: 93, n. 154
Ruijgh, C.J.: 28, n. 34
Russell, Bertrand: 111, n. 181

Scope distinction: 62; 69 vlgg.; 76, n.
125; 88; 110
Searle, John: 104, n. 169; 108, n. 176;
109, n. 178
semantiek: logisch-semantisch model:
10; 23; semantisch diagram: 13-14;
wijsgerige semantiek: 85, 89, n.
152; impact van (wijsgerige) seman-
tiek op ontologie: 15, n. 13; forme-
le semantiek: 15, n. 13; semantisch
vs. syntactisch: 27 vlgg.; semanti-
sche procedure: 71 vlgg.; semanti-
sche ambivalentie: 78 vlgg.; vier
semantische vuistregels: 87, n. 148;
89-91; semantisch contrapunt: 91;
'stratificational semantics': 94,
n. 155; semantica docens vs. seman-
tica utens: 13, n. 8
significatum: 23; 90-91
slavernij: 59-62
Sofisten: 16-17; 101
Sokrates: 16-17; 16, n. 15; 72; 101
Spruyt, Joke: 104, n. 170

- Staring, A.C.W.: 91, n. 153; 103, n. 168
 substantie: 25 vlgg.; 81 vlgg.;
 substantie: 25 vlgg.; 81; het *common sense* begrip 'substantie': 81-85; eidos en ousia (= substantie) vallen samen: 78 vlgg.; aristotelisch 'substantie-accident' model: 82-85; 112-114
 syllogisme: als formele explicitering van *qua*-procedure: 37, n. 45; 38; 54
 syntaxis: verschil met semantiek: 27 vlgg.
- Taal: evolutie van taalvermogen: 7; taal als instrument: 8; 22 vlgg.; Aristoteles' uitbuiten van het instrument 'taal': 10; 87 vlgg.; logisch-semantisch instrumentarium: 24 vlgg.; relatie 'Taal-Werkelijkheid': 14; Taal-Denken-Werkelijkheid: 13 vlgg.; 111; taalstructuur heeft informatieve waarde: 74; 111; poëtisch taalgebruik: 97, n.160; metaforisch taalgebruik: 56 vlgg.; metonymisch taalgebruik: 103 vlgg.
- tabula rasa*: 42, n. 59
 Tarski, Alfred: 111, n. 181
 Theudius: 48
 transcendent: 9; *passim*; transcendentie vs. immanentie: 22 vlgg.; 88; *passim*
- Universeel: platonische Ideeën géén universele *begrippen*: 18; universaliteit vs. individualiteit: 9, n. 4; 18 vlgg.; 87; 101; het 'universele punt': 41 vlgg.; status van het universele: 44 vlgg.; universele notie: 43
- Veltman, M.: 117
 verbaal: verbale cultuur van de Middeleeuwen: 39, n. 52
 Verhaeghe, Jean: 61, n. 4
 Vogel, C.J. de: 18, n. 16
 vorm: de aristotelische immanente vorm is individueel: 50
 vooronderstelling: 19 vlgg.; 110; zie ook s.v. *postulaat*
 vrouw: positie van de vrouw: 57, n. 95; 56-57; 57, n. 95; 62-64
- Waarheid: correspondentietheorie: 111 vlgg.; coherentietheorie: 113 vlgg.; ontische waarheid: 111, n. 182; 'zoeken naar waarheid': 115; 117
 Wayenburg, Bruno van: 117
 Weber, Max: 115
 werkelijkheid: relatie 'Taal-Werkelijkheid': 14; zie ook s.v. *denken, taal*
 wetenschap: Griekse wetenschapsopvatting: 8 vlgg.; 35 vlgg.; 42 vlgg.; 85 vlgg.; – relatie wijsbegeerte-wetenschap: 8, n. 3; 10, n. 5; zie ook s.v. *epistémê*; aristotelische wetenschapsleer: 35 vlgg.; rol van wetenschapsleer in Aristoteles' eigen onderzoek: 53 vlgg.; moderne wetenschap: 110 vlgg.; 115, n. 188
 Wieland, W: 74
 wijsbegeerte: 7 vlgg.; relatie wijsbegeerte-wetenschap: 8, n. 3; 10, n. 5; 35, n. 42; 70; wijsgerig optimisme: 14 vlgg.; 19-20
 Willem: Koning Willem I: 27
 Winkler, C.: 116
 wiskunde: positie van wiskunde: 45-50; 47, n. 71; 50, n. 76; 67

Zekerheid: 15; 36 vlgg.; passim
zijn: formule 'zijnde *qua* zijnd(e)':
54, n. 88; de termen 'zijn' en
'zijnd(e)': 75-76; alle zijn is con-
creet-individueel: 8 vlgg.; 25; 29, n.
36; 38 vlgg.; 44; 53; 86 vlgg.; alle
zijn is empirisch waarneembaar:
21; *einai*: 28, n. 34; 75 vlgg.; zie ook
s.v. *ousia*.