

Over de aard van de vorm in het hylemorfisme van Aristoteles

G.J.E. Rutten

Introductie

In dit artikel zal de vorm (hierna ook wezensvorm genoemd) zoals uitgewerkt in het hylemorfisme van Aristoteles aan een nadere analyse onderworpen worden om zo te komen tot een positieve karakterisering van de aard van deze vorm. Allereerst wordt een drietal bekende aspecten van de Aristotelische conceptie van vorm besproken waarover in de commentaartraditie geen verschil van interpretatie bestaat. Daarna zal ik ingaan op een specifiek aspect van de vorm waarvoor het (gelet op bijvoorbeeld onder moderne commentatoren bestaande interpretatieverschillen) minder duidelijk lijkt hoe Aristoteles hier precies over dacht. Dit betreft het universele dan wel singuliere karakter van de vorm. Ik zal een opvatting ten aanzien van dit aspect formuleren en verdedigen welke in een bepaald opzicht het midden houdt tussen een zuiver singuliere en een zuiver universele vorm. Daarnaast zal ook de vraag aan de orde komen in hoeverre in het werk van Aristoteles voorafschaduwingen bestaan van deze opvatting dan wel impliciet of expliciet sprake is van soortgelijke overtuigingen.

De vorm als wezensbepalend, noetisch en immanent

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

Aristoteles ontwikkelde als onderdeel van zijn *fysica* een specifieke visie op het zijnskarakter van alle onafhankelijk in de natuur bestaande concrete individuele dingen (*ta onta*) welke zoals we nog zullen zien beschouwd kan worden als een aanvulling op zijn categorieënleer en waarmee naast accidentele verandering ook wezenlijke verandering (zoals ontstaan en vergaan) gedacht kan worden. Hij veronderstelde voor zijn natuurwetenschap namelijk dat er bij iedere wezenlijke verandering een onderliggend substraat moet zijn welke in het desbetreffende veranderingsproces persistent blijft en zo gedurende de wezensverandering de identiteit van het ding in de tijd verzekert. Op deze manier kan naar waarheid worden gesproken van de wezenlijke verandering van hetzelfde ding in plaats van een wonderbaarlijke vervanging van het ene ding door het andere. Het substraat dat tijdens de wezensverandering van het ding blijft wat het is noemde Aristoteles de stof of materie (*hylè*) van het ding. In lemma 4 van boek V (Delta) van zijn latere *Metaphysica* lijkt hij hierna te refereren wanneer hij aangeeft dat bij natuurlijke groei ofwel tijdens het ontstaan van dingen die groeien de eerste of oorspronkelijke materie behouden blijft. Ieder concreet gegeven waarneembaar ding (*to on*) moet in het kader van deze visie nu begrepen worden als zijnde een samenstelling (*sunolon*) van enerzijds genoemde stof ('materiaal') en anderzijds een zogenaamde vorm (*morphe* of *eidos*). Deze gedachte

kan overigens ook worden teruggevonden in het genoemde over de natuur (*physis*) handelende vierde lemma van Delta. De vorm levert uiteindelijk de gezochte verklaring voor de wezensverandering zelf omdat Aristoteles veronderstelt dat tijdens iedere wezenlijke verandering de vorm zichzelf in het individuele ding verwerkelijkt ofwel actualiseert. De vorm gaat anders gezegd over van een potentiële naar een actuele hoedanigheid. Dit gebeurt zelfs noodzakelijk omdat volgens Aristoteles al het mogelijke uiteindelijk ook werkelijk moet worden. De gedachte dat het mogelijke maar nog niet werkelijke niet op enig moment zou overgaan in contingent bestaan is voor de Stagiriet ondenkbaar.

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

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

Het hylemorfisme van Aristoteles kan nu zoals gezegd beschouwd worden als een nadere uitwerking van zijn in de *Categoriae* beschreven categorieënleer. De eerste substantie (eerste *ousia*) van de categorieënleer betreft namelijk het concreet waarneembare individueel ding (*tode ti*). In zijn latere hylemorfisme wordt dit ding nader geanalyseerd als samenstelling van vorm en stof. De eerste substantie van de categorieënleer krijgt daardoor binnen het hylemorfisme ineens een samengesteld, afgeleid ofwel secundair karakter en wordt daarom nu juist de tweede substantie genoemd. De plaats van de eerste substantie wordt nu ingenomen door de vorm die aan het samengestelde ding haar wezensbepaling geeft en zo maakt dat het ding is wat het is. In de *Categoriae* werd juist het eidos nog als de tweede substantie aangeduid. In lemma 8 van boek Delta bespreekt Aristoteles overigens de *ousia* (‘dat-wat-is’) zowel naar haar wezenskarakter (vorm of eidos) als naar haar substraatkarakter (onderliggende of *hypokeimenon*). Delta lijkt in dit opzicht dan ook een soort ‘midden’ in te nemen.

De vorm als singuliere of universele constituent?

Zoals gezegd bestaat er onder interпретen verschil van mening over de vraag of de immanente vormen door Aristoteles zelf gedacht werden als singuliere of juist als universele constitutieve bestanddelen van de concrete individuele dingen. Zo stelt L. M. de Rijk in zijn boek ‘De rol van de taal in het empirisme van Aristoteles’ dat veel moderne commentatoren van oordeel zijn dat de immanente

vormen universeel zijn terwijl hijzelf in zijn boek een strikt singuliere vorm verdedigt (nominalisme).

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

Singulariteit moet feitelijk begrepen worden als uniciteit. Een immanente vorm is singulier indien er geen tweede vorm bestaat die ('plaats' of 'locatie' niet in beschouwing genomen) aan haar gelijk is. Een immanente vorm is universeel indien er een veelvoud aan andere immanente vormen bestaat die stuk voor stuk (en wederom zonder 'plaats' in beschouwing te nemen) aan haar gelijk zijn. Singulier betekent dan ook niet hetzelfde als individueel. Iedere vorm is immers op zichzelf genomen individueel ofwel een individuele entiteit. Dit staat geheel los van de vraag of de vormen als singulier of juist als universeel moeten worden beschouwd. Een individuele immanente vorm kan op het eerste gezicht immers zowel singulier als universeel zijn. De kernvraag is juist of iedere individuele vorm singulier dan wel universeel is. Vandaar dat ik in dit artikel niet het individuele maar juist het singuliere zal positioneren tegenover het universele. Het singuliere noem ik ook wel het bijzondere of particuliere. Het universele moet dus gecontrasteerd worden met het bijzondere, niet met het individuele. De claim dat vormen individueel zijn sluit dus niet uit dat zij universeel zijn. Uit individualiteit volgt anders gezegd niet noodzakelijk singulariteit.

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

Zoals gezegd is een vorm universeel indien er een veelvoud aan vormen bestaat die allemaal aan haar identiek zijn. Hoe is dit mogelijk? Hoe kan dan nog gesproken worden van de ene en de andere vorm? Dit is inderdaad mogelijk omdat de vormen bij Aristoteles immanent zijn en derhalve een plaats hebben in de wereld. Bij Aristoteles neemt al dat bestaat immers plaats in zoals L. M. de Rijk in zijn eerder genoemde boek opmerkt. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat dit niet ook voor de onzelfstandig bestaande immanente vormen zou gelden. Het enige onderscheid tussen de ene universele vorm en de andere daarmee identieke universele vorm is dan het feit dat deze vormen zich op een zeker moment in de tijd niet op dezelfde plaats bevinden. Zo kan ook inzichtelijk worden gemaakt dat Plato's Ideeën singulier moeten zijn. Het lijkt namelijk onzinnig om te veronderstellen dat de Ideeën in Plato's transcendenten, intelligibile en buiten zowel ruimte als tijd bestaande werkelijkheid ten opzichte van elkaar ruimtelijk gepositioneerd zouden zijn waardoor naar waarheid van de locatie van een Idee gesproken zou kunnen worden. Dit betekent dat we geen onderscheidend kenmerk bezitten om het ene transcendenten Idee te onderscheiden van een ander daarmee volstrekt identiek Idee. Ieder Platoons Idee is dus singulier ofwel uniek. Er bestaan geen twee identieke transcendenten Ideeën. Uiteraard duidt ieder Platoons Idee (zoals bijvoorbeeld 'Schoonheid', 'Zes', 'Paard' of 'Wit') een algemeenheid aan. Dit is echter in het geheel niet in tegenspraak met het ontologisch singulier zijn van elk afzonderlijk Platoons Idee.

Nu we de noties singulier en universeel meer specifiek hebben omschreven kan nader ingegaan

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

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

De problematiek van een zuiver universele vorm

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

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

De tweede mogelijkheid betreft het uitgangspunt dat het geheel van de accidentele eigenschappen van een ding samen met haar universele vorm het beginsel van particulariteit levert. Het ene ding is dan bijzonder ten opzichte van ieder ander ding met gelijke universele vorm omdat zij als enige beschikt over een bepaalde unieke collectie van accidentele eigenschappen. Volgens Aristoteles zijn accidentele eigenschappen echter bijkomstig zodat ieder ding elk van haar accidentele eigenschappen kan verliezen en nieuwe kan verkrijgen. Het is dus in beginsel voorstellbaar dat het ene ding A op een zeker moment dezelfde accidentele eigenschappen zou kunnen bezitten als een ander ding B met dezelfde universele vorm. In dat geval zou het bijzondere van het ene ding samenvallen met het bijzondere van het andere ding. Deze denkbare mogelijkheid is geheel in tegenspraak met de notie van het bijzondere ofwel het singuliere zelf. Een tegenwerping zou kunnen luiden dat het ene ding niet dezelfde potentiële accidentele eigenschappen hoeft te bezitten als het andere ding zodat niet noodzakelijk volgt dat in beginsel het ene ding op een zeker moment dezelfde accidenten kan bezitten als het andere ding. Deze tegenwerping is hier echter niet adequaat. Binnen het hylemorfisme kan het namelijk alléén de wezensvorm zijn die het mogelijke bereik van de accidenten van een ding bepaalt. De materie is op zichzelf genomen immers volstrekt onbepaald. Dingen met dezelfde wezensvorm moeten dus eveneens dezelfde potentiële accidenten bezitten. Nu is in het onderhavige geval de vorm van het ding A (wanneer we zoals steeds wederom 'plaats' buiten beschouwing laten) identiek aan die van het ding B. Daarom moeten de potentiële accidentele eigenschappen die toekomen aan het ene

ding ook toekomen aan het andere ding zodat het juist wel voorstelbaar is dat beide dingen op een zeker moment dezelfde accidenten bezitten. Daarom is ook deze tweede mogelijkheid niet houdbaar.

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

De problematiek van een zuiver singuliere vorm

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

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

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

Een zuiver singuliere vorm levert dus inderdaad een probleem op voor het kennen. Hoe is het immers zonder een universeel correlaat in de werkelijkheid nog mogelijk om in het denken tot algemene begrippen te komen? Hoe kan het universele uit een wereld van volstrekt singuliere vormen gedestilleerd worden? Juist vanwege de genoemde parallelie tussen denken en zijn kan het denken bij Aristoteles niet reiken tot voorbij hetgeen in de wereld gegeven is. Zo kan bijvoorbeeld niet het begrip ‘eenhoorn’ consistent gedacht worden omdat er in de wereld geen eenhoorns bestaan. Er is hier volgens Aristoteles dan ook sprake van een zogenaamde ‘fabel’ omdat de essentie ofwel de wezensvorm ‘eenhoorn’ helemaal niet bestaat en bovendien ook onmogelijk kan bestaan. Een proces

van universele abstractie welke niet herleidbaar is tot het bestaan van een universeel correlaat in de uitwendige werkelijkheid lijkt dan ook iedere grond te verliezen. Er moet een reëel bestaande gemeenschappelijkheid in de concrete gegeven waarneembare dingen aanwezig zijn om het proces van abstractie (en daarmee bijvoorbeeld een correspondentietheorie van waarheid) te rechtvaardigen.

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

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

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

Voorbij het zuiver universeel of singulier zijn van de vorm

Uit bovenstaande kan geconcludeerd worden dat zowel een zuiver universele vorm als een zuiver singuliere vorm niet of nauwelijks verenigbaar is met een aantal zeer fundamentele uitgangspunten van het denken van Aristoteles. Dit roept de vraag op naar mogelijke alternatieve opvattingen ten

aanzien van de aard van de vorm in het hylemorfisme van de Stagiriet. Nu hebben volgens Aristoteles alle levende en niet-levende dingen in de natuur een wezensvorm. Er zou nu veronderstelt kunnen worden dat Aristoteles aannam dat levende wezens een strikt singuliere wezensvorm hebben terwijl de dingen in de dode natuur juist beschikken over een zuiver universele vorm. Dit sluit aan bij de opvatting van Aristoteles dat de ziel de vorm is van het lichaam zoals uitgewerkt in zijn *De Anima* en zoals genoemd in lemma 8 van boek Delta. Op het eerste gezicht is de ziel immers een exemplarisch voorbeeld van een restloos singuliere entiteit en bovendien lijkt er in de dode natuur geen equivalente strikt singuliere entiteit te bestaan welke zou kunnen optreden als de vorm van niet-levende dingen.

Toch is deze positie niet houdbaar omdat zo de wezenlijke problematiek niet wordt opgelost. Voor ieder ding in de levende natuur gelden nu immers nog steeds de hierboven beschreven bezwaren tegen een zuiver singuliere vorm en op elk object in de dode natuur kan zo nog altijd de genoemde kritiek tegen een strikt universele vorm toegepast worden. Bovendien is niet goed denkbaar hoe de algemene aard van de vorm verantwoordelijk zou kunnen zijn voor het feit dat zij in de ene situatie universeel en in de andere situatie singulier is. Verder is de voorgestelde dichotomie niet goed verenigbaar met de door Aristoteles gekozen geïntegreerde benadering van de levende en dode natuur. Er wordt zo dus een ontoelaatbaar dualisme met betrekking tot de aard van de vorm in zijn eenheidsdenken geïntroduceerd. Er is dan ook behoefté aan een andere duiding van de wezensvorm.

Een alternatieve opvatting ten aanzien van de aard van de vorm komen we op het spoor wanneer we ons realiseren dat de vorm bij Aristoteles zelf een meervoudig karakter moet hebben. Zo hebben we al eerder gewezen op het feit dat bij Aristoteles de vorm naar haar dynamisch karakter genomen tijdens een wezenlijke verandering blijkbaar kan overgaan van een toestand in aanleg naar een toestand van actualiteit. De wezensvorm kan dus in meerdere toestanden verkeren. Ook naar haar wezensbepalend karakter genomen moet de vorm een meervoudige natuur hebben. Zo wordt van de ziel als vorm van het lichaam gezegd dat zij naast een rationeel of verstandelijk vermogen ook een aantal andere vermogens bezit zoals het voedende of vegetatieve, het waarnemende of zintuiglijke en het motorische. Wanneer we nu spreken over deze vermogens, bijvoorbeeld over het voedende vermogen, dan moet er vanwege de veronderstelde parallelie tussen denken en zijn (of anders gezegd vanwege het feit dat ons denken niet kan reiken tot voorbij hetgeen in de werkelijkheid gegeven is) een correlaat in de wereld zijn waarmee dit concept correspondeert. De ziel moet als vorm dus zelf ontologisch gezien daadwerkelijk verschillende functies ofwel ‘momenten’ bezitten. Meer in het algemeen moet iedere vorm in zowel de levende als in de dode natuur uit ‘momenten’ bestaan welke dan ook ontologisch reëel ofwel extramentaal zijn. Deze momenten zijn anders gezegd aan de vorm inherent en dus niet louter als mentaal logisch begrip in ons denken gegeven. Iedere vorm heeft zo een meervoudige ontologische structuur omdat zij reëel bestaat uit meerdere van deze momenten. Door bijvoorbeeld te spreken over de tweevoudigheid van Socrates verwijzen we naar ‘iets’ in de wereld dat het correlaat vormt van deze aanduiding. Dit ‘iets’ kan nu geduid worden als één van de constitutieve elementen ofwel inherente momenten van de wezensvorm van Socrates.

In de eerste twee explicitaties van Delta 14 wordt gesproken over hoedanigheden ofwel kwaliteiten in de zin van onderscheidende kenmerken van naar hun wezenskarakter genomen *ousia*. Kwalificaties in deze zin staan tegenover de kwaliteiten zonder meer welke accidenteel en verliesbaar zijn omdat zij een relatie hebben met verandering en dus geassocieerd zijn met het substraatkarakter van de *ousia*. De in de eerste twee explicitaties van Delta 14 bedoelde onderscheidende kenmerken ofwel kwalificaties van de vorm zijn nu te begrijpen als (voorbeelden van) momenten van een vorm.

De zijnswijze van een moment van een vorm is echter niet gelijk aan de zijnswijze van de vorm zelf. Hoewel de vorm weliswaar niet onafhankelijk van stof bestaat is haar bestaan in het concrete individuele ding waarvan zij de vorm is toch subsistent. De vorm kan immers met andere materie een eenheid aangaan dan met de stof waarmee zij nu verbonden is. De relatie tussen vorm en materie

wordt dus gekenmerkt door het aangaan van een bijkomstige verbinding. Dit kan niet gezegd worden van de momenten van een vorm. Deze kunnen namelijk zelfs niet los van hun vorm gedacht worden. Zij zijn de intrinsiek constitutieve elementen of kenmerken van de vorm en geheel onafscheidelijk van de vorm. De hiërarchie van zijnswijzen wordt zo met één geleding uitgebreid. Het bestaan van het concrete ding is subsistent en onafhankelijk. Het bestaan van de vorm van het ding is weliswaar niet onafhankelijk maar wel subsistent. Het bestaan van ieder moment of constitutief element van de vorm is zelfs niet subsistent en daarmee zeker niet onafhankelijk. We zeggen bijvoorbeeld niet dat de constitutieve elementen met elkaar in de vorm verbonden zijn terwijl we dit wel zeggen van de vorm en materie in een concreet ding. Desalniettemin bestaan de constitutieve elementen ofwel momenten van een vorm daadwerkelijk en betreft het hier niet een louter logische mentale constructie. Hun zijnswijze is net zo extramentaal en ontologisch reëel als de zijnswijze van de vormen en dingen zelf.

Na deze analyse van de meervoudigheid van de vorm kunnen we de in de introductie van dit artikel aangekondigde opvatting ten aanzien van het universeel of singulier zijn van de wezensvorm formuleren welke tegemoet komt aan de tot nu toe behandelde bezwaren tegen een zuiver universele en zuiver singuliere vorm. Er kan namelijk gesteld worden dat ieder constitutief kenmerk ofwel moment van de vorm een universeel dan wel singulier karakter heeft. Sommige momenten van de vorm zijn dus universeel van aard ofwel volstrekt gelijk aan de momenten van bepaalde andere vormen terwijl andere momenten van dezelfde vorm juist strikt singulier en daarom alléén in deze vorm aanwezig zijn. Een universeel moment bepaald datgene dat aan een vorm algemeen is ofwel waarvoor geldt dat er een hele populatie van vormen bestaat met precies hetzelfde moment. De universele momenten vertegenwoordigen anders gezegd het genus of species aspect van een vorm. De singuliere momenten van een vorm funderen echter juist het inherent bijzondere ofwel onherleidbaar particuliere van het individu met die vorm. Hoewel dus beide typen momenten “in” de vorm zijn kunnen alléén de universele momenten ook van de vorm gezegd worden.

Iedere vorm kan nu gedacht worden als bestaande uit twee naturen. Enerzijds een universele natuur welke het geheel van de universele momenten omvat en anderzijds een singuliere natuur welke het geheel van de singuliere momenten omvat. De universele natuur van de vorm van een bepaald ding is gelijk aan de universele natuur van bepaalde andere vormen en vormt precies daarom de ontologische basis voor de epistemologische abstractie van species en genera uit individuele dingen ten behoeve van wetenschappelijke en dus zekere kennis. De singuliere natuur van de vorm waarborgt het primaat van het onvervreembaar bijzondere ten opzichte van het algemene. Zo zeggen we bijvoorbeeld niet dat Socrates de vorm ‘Socrates’ bezit (zuiver singuliere interpretatie) of dat Socrates de vorm ‘mens’ heeft (zuiver universele interpretatie). Uitgaande van de hier besproken opvatting zouden we moeten zeggen dat Socrates een wezensvorm heeft die naar haar singuliere karakter genomen Socrates tot deze bijzondere particuliere mens maakt en naar haar universele karakter genomen Socrates tot dit exemplaar van de soort mens maakt. Twee bepalende naturen die beiden aanwezig zijn ‘in’ de vorm, maar daarin absoluut niet aanwezig zijn zoals ‘delen in een geheel’.

Volgens deze opvatting zou de vorm dan ook aangeduid kunnen worden als datgene dat maakt dat het ding is wat het is én dat tegelijkertijd maakt dat het ding dit particuliere bijzondere ding is. Deze conceptie van de vorm lijkt zowel het verschijnsel van het wetenschappelijke en dus zekere weten te redden alsmede recht te doen aan het primaat van het bijzondere boven het algemene. Het bestaan van wetenschappelijke kennis én de status van het intrinsiek bijzondere van ieder gegeven individueel ding is derhalve gewaarborgd. Verder wordt een singuliere natuur aan de vorm toegeschreven zonder de notie universaliteit te ‘verbannen’ naar het mentale domein. Hierdoor wordt ook voorkomen dat het universele buiten het bereik van de metafysica (als zijnde een *scientia realis*) komt te liggen.

Hiertoe moet wel het hylemorfisme nader uitgewerkt worden op een wijze die vergelijkbaar is met de wijze waarop het hylemorfisme zelf als een nadere uitwerking van de categorieënleer kan worden

beschouwd. De wezensvorm wordt nu immers geanalyseerd als een geheel van een universele en singuliere natuur terwijl in het hylemorfisme de concrete individuele dingen worden geanalyseerd als geheel van vorm en stof. De hier besproken alternatieve opvatting onderwerpt de eerste ousia van het hylemorfisme (de vorm) dus aan een nader onderzoek net zoals het hylemorfisme de eerste ousia van de categorieënleer (het tode ti) aan een nader onderzoek onderwierp. Een belangrijk verschil is echter dat de universele en singuliere natuur van iedere vorm een onwrikbaar geheel vormen terwijl in ieder concreet ding de vorm en stof weliswaar een hechte maar geen onverbrekelijke verbinding aangaan.

Eveneens kan nog opgemerkt worden dat de besproken opvatting perspectief biedt op een verklaring voor het feit dat Aristoteles het in zijn *Metafysica* afwisselend over een singuliere dan wel universele vorm lijkt te hebben. De Stagriet zou namelijk in het ene geval de aandacht hebben willen vestigen op de universele en in het andere geval juist op de singuliere natuur van de vormen.

Meer specifiek blijkt dat veel uitspraken in boek Delta over de vorm (zoals ‘de soort is in de vorm’ in combinatie met bijvoorbeeld de voortdurende nadruk op het onderling verschillend, onderscheidend of gelijkend zijn van vormen binnen één soort) goed aansluiten bij de hier besproken opvatting. Verder zou volgens een door W. Goris gegeven interpretatie van Delta (welke overigens door hem nauwkeurig onderscheiden wordt van descriptie ofwel uitleg van hetgeen zich aantoonbaar in Delta bevindt) de specificiteit van de begrippen van Delta ondermeer daarin kunnen bestaan dat Aristoteles met hun bespreking wellicht wil reiken tot voorbij de tegenstelling tussen waarnemen en denken. Welnu, een bij de eerste filosofie van Aristoteles prima facie intuïtief passende manier om zijn prreflexieve metafysische begrippen te lokaliseren aan weerszijde van de oppositie tussen zintuigen en verstand is nu precies het beschouwen van de wezensvorm als bestaande uit tegelijkertijd een singuliere en universele natuur. Dit omdat volgens hem het singuliere steeds in eerste instantie is betrokken op de waarneming terwijl het universele altijd allereerst verbonden wordt met het denken.

De ‘prijs’ die we tenslotte met de in dit artikel besproken opvatting ten aanzien van de aard van de vorm lijken te ‘betalen’ is dat het bereik van wetenschap ingeperkt wordt. Niet de vormen zelf, maar alleen de universele natuur van de vormen kan immers worden gekend. De singuliere natuur van de vormen blijft voor het discursivee denken ontoegankelijk en kan dan ook niet tot het domein van de wetenschap ofwel kennis gerekend worden. De eerder besproken parallelle tussen denken en zijn wordt echter niet verbroken precies omdat het ongrijpbaar singuliere zich in de ervaring ‘present’ stelt en daarom het denken in brede zin uiteindelijk toch niet volledig kan ontglippen.

Literatuurlijst

- [1] Aristoteles, *Metafysica Boek I-VI; Grieks-Nederlands*, bezorgd en vertaald door Ben Schomakers, Budel, Damon 2005
- [2] Rijk, L.M. de, *De rol van de taal in het empirisme van Aristoteles*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2004
- [3] Aristoteles, *Metaphysica A*; Ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. H. de Ley, Dixit-reeks, Wereldvenster, Baarn, 1977
- [4] Aristotle, *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, eBooks, Adelaide, 2004
- [5] Aristotle, *Physics*, translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, eBooks, Adelaide, 2004
- [6] Aristotle, *Categories*, translated by E.M. Edghill, eBooks, Adelaide, 2004
- [7] Aristotle, *On Interpretation*, translated by E.M. Edghill, eBooks, Adelaide, 2004
- [8] Bos, A.P., *De ziel en haar voertuig, Aristoteles' psychologie geherinterpreteerd en de eenheid van zijn oeuvre gedemonstreerd*, Budel, Damon 2005
- [9] de Ley, H., *Antieke Wijsbegeerte: van Thales tot Augustinus*, Syllabus, Universiteit Gent, 2005
- [10] Gottlieb, A, *De droom der rede, Een geschiedenis van de filosofie van de Grieken tot de Renaissance*; Vertaald door Ruud van de Plassche, Ambo, Amsterdam, 2004