

Dualisme bij Aristoteles?

**De relaties tussen intellect, ziel en
lichaam in Aristoteles' *De Anima*.**

Dualisme bij Aristoteles?

De relaties tussen intellect, ziel en lichaam in Aristoteles' *De Anima*.

Inleiding

Van Plato en Descartes is algemeen bekend dat zij dualist waren, dat wil zeggen dat zij geloofden dat de ziel of geest van de mens een onafhankelijk bestaan heeft van het lichaam. Hun filosofische methodes, ofschoon zeer verschillend, noopten hen tot die conclusie. De hamvraag bij het dualisme van Descartes was hoe twee wezenlijk verschillende substanties op elkaar in kunnen werken. Het ad hoc antwoord van Descartes over de pijnappelklier heeft een negatieve stempel gedrukt op de filosofie van Descartes en op het dualisme in het algemeen. Teneinde die schijnbaar onoverbrugbare kloof tussen ziel en lichaam te vermijden worden in de moderne *philosophy of mind* veel inspanningen gedaan om het denken te verklaren zonder terug te vallen op het dualisme van Descartes.

Het monisme of materialisme vormt een alternatief voor het dualisme, maar levert ook lastige vragen op. Meer recentelijk is geprobeerd om de vraag wat voor soort substantie de ziel is geheel te vermijden door liever de vraag te stellen: wat is het wat een ziel doet? Door de vraag zo te formuleren is het niet nodig om alle kenmerken van de ziel te reduceren in termen van materiële constitutie maar wordt uitsluitend gelet op de functie die hij vervult. Deze benadering wordt functionalisme genoemd.¹

In *De anima*, over de ziel, gaat Aristoteles in op de relatie tussen de ziel en het lichaam. Het typisch aristotelische hylemorfistische verklaringsmodel dat daarin wordt gehanteerd is juist zo interessant omdat het lijkt de dualistische conclusies van Plato en de monistische opvattingen van Democritus te verzoenen, of te vermijden. Omdat Aristoteles zich niet, althans niet openlijk, lijkt over te geven aan dualisme noch aan materialisme, menen sommige functionalisten in Aristoteles een bondgenoot te hebben gevonden.² Andere auteurs hebben Aristoteles juist wel geïnterpreteerd als materialist of dualist.³ Weinig onderdelen van

¹ Een meer nauwkeurige omschrijving van functionalisme is als volgt: Functionalism is the theory that mental states are defined in terms of their relations to causal inputs, behavioural outputs, and other mental states. It holds that the same mental state may be realized by several physical states. Zie S. Marc Cohen, 'Hylomorphism and functionalism.' in: Martha Nussbaum and Amélie Rorty (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*. (Clarendon Press, Oxford, 1992) p. 58.

² Zie o.a. Martha Nussbaum and Hilary Putnam, 'Changing aristotle's mind.' in: Martha Nussbaum and Amélie Rorty (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*. (Clarendon Press, Oxford, 1992) en Rita Manning, 'Materialism, dualism and functionalism in Aristotle's philosophy of mind.' in: *Apeiron*, Vol. XIX, no. 1 (1985) pp. 11-23.

³ Voor een materialistische interpretatie zie: Bernard Williams, 'Hylomorphism.' in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IV (1986) pp. 189-200.

Aristoteles' filosofie zijn zo onderhevig aan verschil van mening als zijn psychologie. De belangrijkste verklaring voor de grote diversiteit aan interpretaties is gelegen in de tekst van Aristoteles zelf die op cruciale punten buitengewoon compact en obscuur is. Uit de diverse antieke en middeleeuwse commentaren op *De anima* blijkt al hoe moeilijk en veelzijdig de tekst van Aristoteles is. Aangezien Aristoteles zelf niet heel duidelijk is in zijn standpunt, leent de tekst zich voor meerdere interpretaties.

Een terugkerend probleem bij de interpretatie van Aristoteles' psychologie is de vraag waartoe zijn hylemorfisme leidt als het consequent wordt doorgedacht. Welke metafysische concessies moet Aristoteles (impliciet) doen, gegeven zijn uitgangspunten. Deze vraag dringt zich in het bijzonder op wanneer Aristoteles ingaat op de *nous*, het intellect of denkende deel van de ziel. In boek III, hoofdstuk 4 en 5 doet Aristoteles een aantal uitspraken met betrekking tot de ziel die tot uiteenlopende conclusies kan leiden.

Aristoteles past het hylemorfistische verklaringsmodel toe op levende wezens, maar doet dat met een specifieke vraagstelling in zijn hoofd. Als bioloog is Aristoteles vooral geïnteresseerd in de unieke kenmerken van levende wezens. Die kenmerken worden ondergebracht in een theorie over de ziel. De theorie is door latere interpretatoren echter vooral gebruikt om antwoord te geven op niet-biologische vragen zoals de vraag naar de onsterfelijkheid van de ziel en de ontologie van bewustzijn. Hoewel sommige auteurs Aristoteles tegen dit 'misbruik' in bescherming willen nemen doet Aristoteles zelf in *De anima* een aantal metafysische uitspraken en is zijn hylemorfistische verklaringsmodel überhaupt metafysische geladen.⁴ Daarom is het niet alleen interessant maar ook terecht om Aristoteles' theorie van de ziel te toetsen aan zijn eigen metafysische uitgangspunten.

In dit werkstuk ga ik onderzoeken hoe Aristoteles het hylemorfisme toepast op de ziel in het algemeen en het denkende deel daarvan in het bijzonder. In hoeverre levert het hylemorfistische verklaringsmodel een duidelijke en consistente theorie van de ziel op? Om de problemen met het hylemorfisme bloot te leggen zal ik eerst kort uiteenzetten hoe het in andere contexten kan worden toegepast om het vervolgens te betrekken op de ziel en het intellect.

Voor een dualistische interpretatie zie: Howard Robinson, 'Aristotelian dualism.' in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. I (1983) pp. 123-144 en Abraham P. Bos, 'Aristotle on the Etruscan Robbers: A core text of "Aristotelian dualism"' in: *Journal of the History of philosophy*, Vol. 41, no. 3 (2003) pp. 289-306

⁴ Aristotle, *De Anima (on the soul)*, translated, with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred (Penguin, London, 1986) pp. 48-49. Juist vanwege de metafysische complexiteit inherent aan de ziel geeft Aristoteles zelf aan hoe moeilijk het is om een geschikte methode te vinden hem te onderzoeken (*De Anima* 402 10-22)

Hylemorfisme en entelechisme als verklaringsmodel voor de ziel

Het hylemorfisme van Aristoteles is de leer waarmee hij verandering verklaart. Verandering wordt door Aristoteles uitgelegd als het aannemen van een andere vorm door materie. Een klassiek voorbeeld is de bronzen bal. Wanneer we een bronzen bal maken, maken we niet de vorm bal, noch brons, maar een bronzen bal. De vorm bal bestaat niet zelfstandig, zoals bij Plato, maar slechts in de unieke hoeveelheid brons, of een willekeurige andere hoeveelheid materie. Als we een bronzen bal hebben dan impliceert dat twee feiten: Ten eerste dat dit brons een zekere eigenschap heeft (bolvormigheid) en ten tweede dat er een individuele bronzen bal bestaat. Meer in het algemeen: M (materie) heeft de eigenschap V (vorm), en het individu P (M met eigenschap V) bestaat zelfstandig als substantie. Verandering is het aannemen van een andere eigenschap, vorm, door materie die het *in potentie* in zich heeft. De eigenschappen of vorm van materie kunnen in ons voorbeeld worden veranderend en zijn dus accidenteel. Dat wil zeggen dat we de bronzen bal kunnen omvormen in bijvoorbeeld een kubus of beeldje. De vorm die de materie feitelijk heeft is actueel (*energeia* of *entelecheia*), de vorm die het kan ontvangen is potentieel (*dunamis*). Het brons individueert de substantie, maar de vorm kan worden teruggevonden in andere materie en is dus universeel. Materie en vorm bestaan doorgaans niet los van elkaar maar als compositie. De scheiding tussen vorm en materie bestaat slechts theoretisch, maar niet in de werkelijkheid. De begrippenparen materie-vorm en potentie-act worden door Aristoteles in veel contexten gebruikt en vormen een rode draad in zijn werk.

In *De anima* (2.1) geeft Aristoteles enkele definities van ziel waarin de terminologie van zijn hylemorfisme en entelechisme, zoals hierboven kort beschreven, terugkomt. Aristoteles geeft onder andere de volgende definities van ziel:

...vorm van een natuurlijk lichaam dat potentieel leven heeft. (412a 19-29)

...de eerste actualiteit van een natuurlijk lichaam dat potentieel leven heeft. (412a 27-30)

...de eerste actualiteit van een natuurlijk lichaam met organen. (412b 4-7)

Deze definities vertonen een paar bijzonderheden. Ten eerste wordt de ziel aangeduid als de vorm van een lichaam. Aristoteles vermeldt expliciet dat de ziel niet een lichaam is, hetgeen als argument kan worden gebruikt tegen de opvatting dat Aristoteles een monist of materialist was.⁵ Ziel, daarentegen, wordt omschreven als de vorm van een lichaam met organen en maakt dus samen de compositie levend wezen. Net als de bolvormigheid van de bronzen bal slechts

⁵ *De anima* 412a 17.

theoretisch scheidbaar is, maar niet metafysisch, geldt dat ook voor de ziel ten opzicht van het levende lichaam.⁶

Een andere bijzonderheid in de definities is de zinsnede ‘eerste actualiteit.’ Aristoteles legt zijn bedoeling met deze uitdrukking uit met behulp van een analogie met kennis. Zoals iemand kennis latent kan hebben om, indien nodig, te gebruiken (eerste actualiteit), maar niet feitelijk hoeft te gebruiken (tweede actualiteit), zo ook vormt een natuurlijk lichaam een mens omdat het bepaalde levende vermogens *kan* gebruiken. De ziel is het vermogen (eerste actualiteit) dat een lichaam moet hebben om een mens (of plant of dier) te zijn. Een levend wezen hoeft, bijvoorbeeld in zijn slaap, niet al zijn vermogens feitelijk te gebruiken om toch bezielde te zijn. De ziel kan dus het beste worden opgevat als het *vermogen* om dingen te doen die levende wezens doen.

Een derde bijzonderheid is de zinsnede ‘natuurlijk lichaam dat potentieel leven heeft.’ Het lichaam waarvan de ziel de vorm is, moet dus kunnen leven. In de derde definitie wordt dan ook vermeld dat het lichaam organen moet hebben die de functies kunnen vervullen die bezielde lichamen hebben. Maar juist de zinsnede ‘dat potentieel leeft’ blijkt problematisch, omdat verder uit de tekst van Aristoteles blijkt dat het lichaam noodzakelijk actueel moet leven om te kwalificeren als substraat of materie voor de ziel. In 1973 legde J.L. Ackrill dit fundamentele probleem bloot bij Aristoteles’ hylemorfistische benadering van de ziel.⁷ Hieronder zal ik het probleem dat Ackrill ontdekte in een ruimere context verder toelichten.

De ziel bestaat volgens Aristoteles niet los van het lichaam, noch is de ziel zelf lichaam. De ziel wordt door hem gedefinieerd als een vermogen of functie van het lichaam. Zo beschouwd weerlegt Aristoteles dus zowel dualisme als materialisme en lijkt hij bovendien functionalist. Maar zo eenvoudig is het niet. Het hylemorfistische model voor de ziel heeft zijn eigen probleem. Het probleem is gelegen in de idee dat materie, het brons van ons voorbeeld, van vorm kan veranderen en dat de vorm die het verkrijgt, een bal of kubus, in principe contingent is. Bakstenen en hout kunnen gevormd worden tot een huis, maar ook in iets anders. Vergelijk de volgende voorbeelden:

materie	vorm	substantie
brons	bolvormigheid	bronzen bal
hout en ijzer	mogelijkheid om te hakken	hakbijl
bakstenen en hout	mogelijkheid om te beschutten	huis
lichaam	ziel (mogelijkheid om zich te voeden, waar te nemen, te denken)	mens

⁶ vgl. *De anima* 412b 5-10.

⁷ J. L. Ackrill, ‘Aristotle’s definitions of psuche,’ in: *Essays on Plato and Aristotle*, (Clarendon Press, Oxford, 1997), oorspronkelijk gepubliceerd in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIII (1972-1973)

Merk op dat de vorm in de laatste drie voorbeelden wordt gedefinieerd in termen van mogelijkheid of vermogen (eerste actualiteit) om een bepaalde handeling te verrichten. In het eerste voorbeeld heeft vorm vooral de betekenis van ‘shape.’ De bolvormigheid is de actuele vorm van het brons. Hout en ijzer vormen volgens Aristoteles echter geen hakbijl qua ‘shape’ maar qua vermogen. Hout en ijzer vormen slechts een hakbijl als de vorm geschikt is om te hakken. Als die vorm (dat vermogen) ontbreekt is het slechts hout en ijzer (in een andere vorm). Als iets wat niet geschikt is om te hakken geen hakbijl is, dan is een kartonnen bijl dus geen echte hakbijl ook al lijkt het erop qua ‘shape.’ Het heet slechts een hakbijl (equivocatie).⁸ Het zelfde gaat volgens Aristoteles ook op voor alle organen van een lichaam en het hele lichaam zelf. Als een oog niet kan zien dan is het geen oog. Als een hand niet kan grijpen is het geen hand. Meer in het algemeen: Als een lichaam geen lichamelijke functies kan verrichten is het geen lichaam. Een lijk is volgens Aristoteles dus helemaal geen lichaam maar wordt als homoniem, in gedegenereerde vorm, slechts zo genoemd. Deze vaststelling door Aristoteles heeft verregaande implicaties.

Aristoteles brengt verwarring in zijn bedoeling met het begrip ‘vorm’ toegepast op de ziel door de analogieën die hij gebruikt. Om duidelijk te maken te maken dat ziel en lichaam niet metafysisch scheidbaar zijn geeft hij als eerste analogie een hoeveelheid was met een vorm die er door een stempel is ingedrukt. Net als dat het zinloos is om te vragen of het was en de vorm van het was één zijn, is het zinloos om te vragen of de ziel en het lichaam één zijn.⁹ Deze analogie maakt gebruik van de betekenis van vorm als ‘shape’ en is vergelijkbaar met het voorbeeld van de bronzen bal. In zijn tweede en derde analogie, de hakbijl en het oog, gebruikt Aristoteles het begrip ‘vorm’ in de betekenis van vermogen of eerste actualiteit. Deze overgang in gebruik of betekenis van ‘vorm’ is niet triviaal en blijkt problematisch.

Om zinvol het hylemorfistische verklaringsmodel toe te passen moet het mogelijk zijn een substantie zowel qua materie als qua vorm te denken. Als we spreken over de materie van een substantie dan hebben we het over dat aspect van het ding dat niet wordt bepaald door de vorm. In het geval van een bronzen beeld is daar enigszins een voorstelling van te maken. Brons kan immers in veel vormen worden gebracht, maar het brons zelf blijft steeds in tact. Het ligt al iets moeilijker om het actuele en potentiële aspect van een substantie te denken. Als we immers zeggen dat iets potentieel een X is dan impliceert dit dat het niet feitelijk een X is. Ongevormde materie is potentieel een beeldje, maar niet feitelijk. Potentieel en actueel staan echter niet alleen voor twee opeenvolgende fases in een veranderingsproces, bijvoorbeeld van bol naar kubus, maar ook voor de aspecten materie en vorm zelf die gelijktijdig in het beeldje

⁸ *De anima* 412b10-413a3.

⁹ *Ibidem* 412b5

aanwezig zijn. In dat geval is materie potentie en vorm act. Maar dat laatste is alleen mogelijk omdat men uitgaat van het principe dat het materiaal niet altijd, of althans niet noodzakelijk de vorm heeft die het heeft.¹⁰

Het probleem van Aristoteles' toepassing van materie en vorm op levende wezens is dat het lichaam (materie) noodzakelijk al moet leven om een lichaam te zijn. Dat betekent dat materie in dit geval niet kan bestaan tenzij *als* de materie van een plant, dier of mens, ofwel reeds gevormde materie. Het lichaam dat we proberen te abstraheren als het materiële aspect van een dier of mens is afhankelijk in zijn identiteit van het feit dat het leeft, ofwel dat het een ziel heeft. Als leven inhoudt dat een lichaam bepaalde vermogens heeft dan is het onmogelijk om een verschil te maken tussen lichamen die potentieel leven en lichamen die actueel leven. De lichamen moeten al noodzakelijk actueel leven. Als ze die vermogens niet hebben zijn het immers geen lichamen, maar worden ze slecht als homoniemen lichamen genoemd, en als ze die wel hebben dan zijn ze om die reden vanzelf levend.¹¹

Aristoteles' hylemorfistische uitleg van de ziel is niet toereikend omdat het onderscheid materie/vorm in een samengestelde substantie slechts zinvol is als het mogelijk is het materiële aspect te denken zonder vorm. Aristoteles maakt het echter ondenkbaar dat een lichaam van een levend dier of mens geen ziel zou hebben. Als er een levend ding is, dan is er dus geen lichaam dat potentieel levend is, en als dat er wel is, dan is het noodzakelijk actueel levend.¹² In een analogie met een auto komt Aristoteles' redenering hier op neer dat een auto niet bestaat uit een motor en carrosserie, maar dat een auto waarvan de motor draait bestaat uit het *draaien* van de motor en alle onderdelen. Een auto waarvan de motor niet draait, is geen auto.¹³ Maar wat is dan het materiële aspect van de auto? Als lichamen zonder ziel geen lichamen zijn, en als de ziel de vorm is van het lichaam dan kan het onderscheid materie/vorm geen licht werpen op de verhouding lichaam/ziel. Leven wordt door Aristoteles verklaard door het te vooronderstellen.

Ackrill zelf en velen na hem hebben geprobeerd deze inconsistentie op te lossen. Sommigen zien de discrepantie ontstaan uit het feit dat Aristoteles nu eens teleologische dan weer werkoorzakelijke verklaringen geeft, zoals blijkt uit het verschil van de definitie van een bronzen bal en een levend wezen. Anderen maken onderscheid tussen hogere functionele materie en lagere constituerende materie. Veel geleerden zijn echter niet onder de indruk van

¹⁰ J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, p. 166

¹¹ Ibidem p. 171-172.

¹² Ibidem.

¹³ Aristotle, *De Anima (on the soul)*, translated, with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred (Penguin, London, 1986) p. 60

deze ad hoc pogingen om het probleem op te lossen.¹⁴ De zwakheid blijft dat de ziel zoals Aristoteles die met zijn hylemorfisme beschrijft nauwelijks als verklaring van levende wezens mag gelden omdat het levende wezens vooronderstelt.

Wat zegt dit over de vraag of Aristoteles een dualist, materialist of functionalist was? In dit stadium kunnen we vast stellen dat als Aristoteles al een functionalist was, hij een probleem heeft in zijn verklaringsmodel. Omdat hij faalt om in termen van potentie, act, materie en vorm leven te verklaren is Aristoteles echter nog niet automatisch gecommitteerd aan dualisme of materialisme. Vooralsnog kunnen we echter wel vaststellen dat zijn schijnbaar elegante oplossing om dualisme en materialisme te vermijden toch niet zo consistent is als het lijkt. Zijn hylemorfisme kan uiteindelijk niet de metafysische vragen vermijden over de aard van de substantie mens, maar levert juist metafysische problemen op. Vooral als Aristoteles uitweidt over het denkende deel van de ziel, de *nous* of het intellect, moet Aristoteles metafysische uitspraken doen die ons zullen helpen die vraag te beantwoorden. De relatie tussen intellect en ziel zal het onderwerp zijn van het volgende hoofdstuk.

Hylemorfisme en het intellect

Aristoteles onderscheidt verschillende functies die de ziel kan verrichten, ofwel die kenmerkend zijn voor levende wezens. De belangrijkste zijn voeding, waarneming, beweging en denken die opeenvolgend en cumulatief kenmerkend zijn voor planten, dieren en mensen. Na een uitvoerige behandeling van de perceptieve vermogens van de ziel, wederom in termen van vorm-materie en potentie-act, weidt Aristoteles uit over de *nous*, het intellect of denkvermogen van de mens. Ook het intellect wordt beschreven met behulp van het hylemorfistische verklaringsmodel. Dat laatste is enigszins eigenaardig omdat bij het functioneren van het intellect het lichaam geen enkele rol meer speelt.¹⁵ Het intellect is slechts gekoppeld aan de ziel, maar de ziel zelf is puur vorm en leent zich dus in principe niet meer om opnieuw geanalyseerd te worden in termen van materie en vorm of potentie en act. Ik zal dit toelichten.

Als we vragen wat het intellect is, of wat het is om intellect te zijn dan vragen we in een hylemorfistische context naar de vorm. In zijn metafysica legt Aristoteles het verschil uit tussen X en wat-het-is-om-X-te-zijn. Als X een willekeurige substantie is die bestaat uit materie en vorm en we vragen waarom X een X is, of wat X een X maakt, dan vragen we naar de vorm, onafhankelijk gedacht van de materie van X. X en wat-het-is-om-X-te-zijn zijn dus niet

¹⁴ Mary Louise Gill, 'Aristotle's metaphysics reconsidered.' in *Journal of the History of Philosophy* vol. 43 no. 3 (2005) pp. 236-237.

¹⁵ *De anima* 429a 23-28

identiek.¹⁶ Als we V de vorm van X noemen dan is V hetzelfde als wat-het-is-om-X-te-zijn. Maar waar vragen we eigenlijk naar als we willen weten wat het is om V te zijn? In het algemeen verkrijgt men antwoord op dat soort vraag door materie van vorm theoretisch te scheiden en de laatste te noemen. Wanneer we naar V vragen is het echter onmogelijk om de materie te scheiden van de vorm van V omdat V al pure vorm is. In dat geval is V en wat-het-is-om-V-te-zijn volgens Aristoteles identiek.¹⁷

Wanneer we dit principe toepassen op de mens, de ziel en het intellect dan leidt dat tot het volgende: Als we vragen naar wat het is om een mens te zijn, dan vragen we naar de vorm van de mens, onafhankelijk gedacht van zijn lichaam (materie). De vorm, de ‘watheid’ van mens is de ziel. Maar waar vragen we naar als we willen weten wat de ziel is? De ‘watheid’ van de ziel is immers de ziel zelf. Het hylemorfisme leent zich in het algemeen voor een uitleg van samengestelde substanties, maar wordt problematisch wanneer het wordt toegepast op substanties die reeds ‘ontleed’ zijn. Nu is dit geen evident probleem bij de nutritieve en perceptieve vermogens van de mens omdat die zijn gekoppeld aan het lichaam.¹⁸ In dat geval is de werking van de organen de vorm of de ziel. Aristoteles probeert echter om met behulp van hylemorfistische termen denken te verklaren waarbij het lichaam geen enkele rol meer speelt. De ziel wordt dus verdeeld in functies die wel en een functie die niet is verbonden met het lichaam. Betekent dit dat de ziel deelbaar is en zo ja in welke zin? Aristoteles geeft geen heldere antwoorden op deze vragen maar doet wel bepaalde concessies:

‘...From this it indubitably follows that the soul is inseparable from its body, or at any rate that certain parts of it are (if it has parts)- for the actuality of some of them is nothing but the actualities of their bodily parts. Yet some may be separable because they are not actualities of any body at all.’¹⁹

En even verder op in de tekst:

‘We have no evidence as yet about mind or the power to think; it seems to be a widely different kind of soul, differing as what is eternal from what is perishable; it alone is capable of existence in isolation. All the other parts of soul, it is evident from what we have said, are, in spite of certain statements to the contrary, incapable of separate existence though, of course, distinguishable by definition.’²⁰

Aristoteles wil vermijden de vermogens van de ziel discreet te scheiden maar moet een uitzondering maken voor het intellect. Aristoteles doet hier duidelijk uitspraken die wijzen op een vorm van dualisme. Enerzijds is het niet mogelijk voor de ziel om los van het lichaam te

¹⁶ *De anima* 429b 10-17

¹⁷ *Metafysica* 1043b.

¹⁸ Ik zeg ‘evident probleem’ omdat ik in het vorige hoofdstuk heb geprobeerd aan te tonen dat er wel degelijk een probleem schuilt in de beschrijving van de ziel door Aristoteles. Het probleem van de hylemorfistische beschrijving van het intellect moet worden opgevat als een a fortiori probleem.

¹⁹ *De anima* 413a 3-7

²⁰ *Ibidem* 413b 13-29

bestaan,²¹ maar anderzijds is dat toch mogelijk voor een deel van de ziel.²² Hoe komt Aristoteles tot deze tegenstrijdige beweringen?

Aristoteles legt in hoofdstuk 4 van boek III uit waarom het intellect niet verbonden kan zijn met het lichaam. In de voorafgaande hoofdstukken legt hij waarneming uit door te stellen dat een orgaan wordt aangedaan door die eigenschappen van voorwerpen waarvoor dat orgaan gevoelig is. Als het denken volkomen analoog zou zijn aan waarnemen dan zou het een aandoening (affect) zijn dat wordt geproduceerd door het object dat wordt gedacht. Aristoteles verwerpt dit idee omdat onze gedachten *alles* kunnen worden. Het intellect heeft geen specifieke aard of unieke gevoeligheid zoals een orgaan dat wel heeft. Een orgaan dat een zeer sterke prikkel krijgt, bijvoorbeeld een oog dat een felle lichtflits ziet of een neus die een sterke geur ruikt, wordt tijdelijk ongevoelig voor lichtere prikkels. Dit is niet het geval bij kennis. Integendeel, als wij het moeilijkere of grotere denken dan zijn de eenvoudigere dingen des te begrijpelijker. Het intellect staat altijd open voor iedere inhoud ongeacht de intensiteit van de vorige gedachte. Aristoteles concludeert hieruit dat ons denken wezenlijk verschilt van de dingen die we waarnemen en dat het denken onmogelijk gekoppeld kan zijn aan een orgaan.²³

Aangezien de definitie van de ziel uitsluitend betrekking heeft op vermogens die toebehoren aan een lichamelijk systeem (een organiek lichaam), valt het intellect qua vermogen om te denken buiten de definitie van de ziel. Aristoteles staat dus feitelijk voor de keuze om ofwel de definitie van ziel op te rekken, ofwel het intellect uit te sluiten van de vorm en essentie van de mens.²⁴ Aristoteles weigert echter toe te geven aan dit dilemma en houdt vol dat de ziel het intellect omvat en dat zijn definitie volstaat. Enerzijds probeert hij een eenduidige uitleg te geven van de vermogens van de ziel zodat de eenheid ervan en van het levende wezen benadrukt worden, anderzijds wil hij een uitleg van de ziel geven waarin hij het unieke en goddelijke ervan benadrukt. Dit dilemma brengt hem tot de vraag of het intellect te scheiden is. We hebben al gezien dat hij die vraag in boek 2 bevestigend heeft beantwoord. In boek 3 doet hij dat nog een keer.²⁵

Ondanks het feit dat het intellect wezenlijk anders functioneert dan de overige functies van de ziel maakt hij toch, onder enig voorbehoud, een vergelijking met de zintuiglijke vermogens van het lichaam en betreft hij daarin het hylemorfistische verklaringsmodel. Beide vermogens worden omschreven als onaangedaan en potentieel datgene wat hun objecten actueel

²¹ *De anima* 412b 5-10

²² *Ibidem* 413b 13-29

²³ *Ibidem* 429a 28-429b 5

²⁴ Modrak, Deborah K. W., 'The *nous*-body problem in Aristotle,' in *Review of Metaphysics* 44 (june 1991) p. 757.

²⁵ *De Anima* 430a 23

zijn.²⁶ Deze vergelijking is eigenaardig om de reden die ik al heb aangegeven. Ziel is al puur vorm. Wanneer we intellect potentialiteit toeschrijven, dan roept dat onmiddellijk de associatie op van materie. Het passieve intellect wordt door Alexander van Aphrodisias om die reden dan ook het materiële intellect genoemd. Om consistent te blijven met zijn verklaringsmodel van potentie en act moet Aristoteles dus wel een ‘actuele’ tegenhanger introduceren. Juist door de toepassing van het hylemorfisme, met behulp van een dubieuze analogie, op iets wat feitelijk al puur vorm is, is Aristoteles genoodzaakt naast een passief of potentieel intellect een actief of puur actueel intellect te introduceren dat alle dingen maakt. Zonder dit actieve intellect kan hij immers niet verklaren hoe zonder lichamelijke zintuigen dat potentiële intellect wordt geactualiseerd.

Aristoteles is buitengewoon obscuur en onduidelijk over de ontologische status van de twee intellecten die hij heeft beschreven om rationeel denken te verklaren. Aristoteles schijnt tegelijkertijd te willen verdedigen dat het intellect, als deel van de ziel, bestaat uit vorm; dat de ziel niet kan bestaan zonder het lichaam; dat zowel het actieve als passieve intellect onafhankelijk bestaan van het lichaam; dat het passieve intellect pure potentialiteit is en vergankelijk is²⁷ en dat alleen het intellect (volgens sommige vertalers zelfs alleen het actieve intellect)²⁸ onafhankelijk van het lichaam, onsterfelijk en eeuwig kan bestaan. In deze beweringen van Aristoteles ligt een aantal tegenstrijdigheden verborgen. Zoals al eerder opgemerkt is het tegenstrijdig dat de ziel één is met het lichaam en dat tegelijkertijd een deel van de ziel los van het lichaam kan bestaan. Bovendien is het tegenstrijdig dat het intellect enerzijds ontologisch fungeert als pure vorm en actualiteit ten opzichte van een levend lichaam terwijl vervolgens ‘een deel’ van dat intellect ontologisch bestaat uit pure potentialiteit. Verder is het wonderlijk dat Aristoteles de substantie mens, als eenheid, uiteindelijk onderverdeelt in lichaam, ziel, passief intellect en actief intellect, waarbij in ieder geval het actieve intellect een discreet onafhankelijk bestaan heeft. Kennelijk is het Aristoteles niet gelukt een vorm van dualisme geheel te vermijden.

Het is niet duidelijk of het intellect als geheel onafhankelijk van de ziel bestaat of alleen het actieve intellect. Commentatoren verschillen daarover van mening. Het onderscheid zelf tussen het passieve en actieve intellect bij Aristoteles is echter een direct voortvloeisel van een analogie met de zintuigen die mijns inziens op basis van zijn eigen bevindingen niet legitiem

²⁶ *De Anima* 429a 16-17

²⁷ *Ibidem* 430a 24-25

²⁸ Zie bijv.: *Aristotle's Psychology*, with introduction and notes by Edwin Wallace (Arno Press, New York, 1976) p.161.

is. Het hylemorfistische verklaringsmodel kan niet meer van toepassing zijn op het intellect omdat het geen materiële component heeft. Het is immers niet verbonden met een lichaam.

Conclusie

Aristoteles' hylemorfisme, dat in andere contexten een aantrekkelijke beschrijving kan opleveren voor verandering, leidt op twee manieren tot problemen in de beschrijving van de ziel. Ten eerste omdat de ziel slechts de vorm kan zijn van een lichaam (materie) dat reeds leeft. Het lichaam moet dus al actueel vorm hebben als substraat van de ziel, wat indruist tegen de betekenis of functie van 'materie' in het hylemorfisme. Ten tweede is het intellect, dat deel uit maakt van de ziel, niet gekoppeld aan het lichaam terwijl de ziel zelf wel één is met het lichaam. Het eerste probleem is vooralsnog te rijmen met de notie dat Aristoteles een functionalist was,²⁹ maar toont tegelijkertijd de metafysische zwakte van deze benadering. Het onderscheid vorm-materie kan geen licht werpen op de relatie tussen lichaam en ziel. Het tweede probleem verplicht Aristoteles tot een vorm van dualisme. Het dualisme van Aristoteles is echter wezenlijk anders dan dat van Plato of Descartes. Het dualisme van laatstgenoemde filosofen is gelegen in het onafhankelijke bestaan van de ziel ten opzichte van het lichaam. In Aristoteles' geval is het dualisme gelegen in het onafhankelijke bestaan van het intellect ten opzichte van de compositie lichaam-ziel. De relatie tussen ziel en intellect wordt daardoor problematisch maar wordt door Aristoteles niet nader uitgewerkt.

Aristoteles begreep ongetwijfeld zelf ook dat hij een mysterie had geschapen en dat zijn verklaring ergens tekortschoot. Het feit dat hij aan het buitengewoon complexe onderwerp van denken zo weinig aandacht (qua woorden) heeft besteed en bovendien erg schetsmatig is in zijn benadering en verschillende insinuaties of mogelijkheden niet verder uitwerkt, doet vermoeden dat hijzelf niet zo dogmatisch was in zijn begrip van de ziel en in het bijzonder het intellect. De toon van hoofdstuk 4 en 5 in boek III van *De anima* laat zien dat Aristoteles vooral een schets wil geven van een onderzoeksprogramma waar nog veel zijwegen aan zitten die verkend kunnen worden. Na het opperen van enkele definities van de ziel en zijn beoogde onderzoeksplan hieromtrent lijkt Aristoteles dit al aan te geven met de woorden 'Maar het is nog steeds twijfelachtig of de ziel de actualiteit van het lichaam is op deze manier, of zoals een zeeman op de boot.'³⁰ Deze analogie, met een sterke dualistische ondertoon, wordt door

²⁹ Ik zeg dit omdat Aristoteles de ziel benadert als functie of vermogen van het lichaam, maar er zijn andere bezwaren te noemen die ons er desondanks van zouden kunnen weerhouden om Aristoteles een functionalist te noemen in de moderne betekenis van het woord. Zie o.a. M. F. Burnyeat, 'Is an Aristotelian philosophy of mind still credible?' in: M. C. Nussbaum & A. Oksenberg Rorty (eds.) *Essays on Aristotle's De anima* (Clarendon Press, Oxford, 1992)15-26.

³⁰ *De Anima* 413a 3-10

Aristoteles opengelaten en niet verder uitgewerkt. Hij sluit echter niet uit dat een andere benadering van de ziel een duidelijkere en betere verklaring of beschrijving oplevert. De toon van latere commentatoren op *De anima* is veel dogmatischer dan de grondtekst zelf. Liever dan te zeggen dat Aristoteles een dualist *was*, zou ik willen stellen dat hij nu eens functionalistische dan weer dualistische beschrijvingen aanvoerde maar zelf waarschijnlijk van geen van beide beticht zou willen worden. Een hinkende benadering levert echter nooit een duidelijke en consistente theorie op. Waar het de ziel aangaat, en dan vooral het denkende deel, deelt Aristoteles het lot met andere grote filosofen, namelijk dat een allesomvattende filosofische methode of theorie, hoe succesvol ook, ergens wel grenzen blijkt te hebben.

Literatuur

J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, (Clarendon Press, Oxford, 1997).

Aristotle, *on the soul (De anima)*, edited, with introduction and commentary, by Sir David Ross (Clarendon Press, Oxford, 1961).

Aristotle's on the soul (De anima), Translation with commentaries and Glossary by Hippocrates G. Apostle. (The Peripatetic Press, Grinnell Iowa, 1981)

Aristotle, *De Anima (on the soul)*, translated, with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred (Penguin, London, 1986).

Aristotle's Psychology, with introduction and notes by Edwin Wallace (Arno Press, New York, 1976).

Abraham P. Bos, 'Aristotle on the Etruscan Robbers: A core text of Aristotelian dualism,' in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, no. 3, (2003) pp. 289-306.

William Charlton, 'Aristotle's definition of soul.' in *Phronesis* 25 (1980) pp. 170-185.

Stephen R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. (Clarendon Press, Oxford, 1975).

Modrak, Deborah K. W. , 'The *nous*-body problem in Aristotle,' in *Review of Metaphysics* 44 (June 1991) pp. 755-774.

Mary Louise Gill, 'Aristotle's metaphysics reconsidered.' in *Journal of the History of Philosophy* vol. 43 no. 3 (2005) pp. 223-251.

W. F. R. Hardie, 'Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body' in: *The Philosophical Quarterly*, Vol 14, No 54. (1964). pp. 53-72.

Robert Heinaman, 'Aristotle and the Mind-Body Problem.' in *Phronesis* 1990. Vol 35. pp. 83-102.

Rita Manning, 'Materialism, dualism and functionalism in Aristotle's philosophy of mind,' in: *Apeiron*, Vol XIX, no. 1 (1985) pp. 11-23.

M. C. Nussbaum & A. Oksenberg Rorty (eds.) *Essays on Aristotle's De anima* (Clarendon Press, Oxford, 1992)

Howard Robinson, 'Aristotelian dualism,' in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. I (1983) (Clarendon Press Oxford) pp. 123-144

Bernard Williams, 'Hylomorphism,' in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. IV (1986) (Clarendon Press Oxford) pp. 189-200.