



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De semantiek van Aristoteles: waarheid en betekenis in het tijdperk van het darwinisme

Vroonhoven, T.T.H. van

Citation

Vroonhoven, T. T. H. van. (2018, February 14). *De semantiek van Aristoteles: waarheid en betekenis in het tijdperk van het darwinisme*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/61146>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/61146>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The following handle holds various files of this Leiden University dissertation:

<http://hdl.handle.net/1887/61146>

Author: Vroonhoven, T.T.H. van

Title: De semantiek van Aristoteles: waarheid en betekenis in het tijdperk van het darwinisme

Issue Date: 2018-02-14

INLEIDING

0.1 Filosofie vandaag de dag

Is het vandaag de dag zinvol om de teksten van vroegere denkers *filosofisch* te lezen? Dat ligt niet voor de hand. Temeer niet omdat niet duidelijk is wat filosofie tegenwoordig überhaupt te betekenen heeft. Van oudsher vroeg de filosofie naar de identiteit van mens en wereld, vanuit de ervaring van een onevenredigheid tussen de mens en de hem omgevende natuur. Dergelijk vragen zijn overbodig in het huidige tijdperk waarin wetenschap en technologie de kloof tussen mens en wereld hebben gedicht. Bovendien zijn de filosofische vragen van weleer ontmaskerd als grammaticale misverstanden. Zoals Wittgenstein het zegt: een wolk van filosofie is gecondenseerd tot een enkele druppel taaltheorie.¹ De vragen van de overgeleverde filosofie zijn in het hedendaagse tijdperk van wetenschap en technologie *gereduceerd*: zij zijn verdwenen of geherformuleerd tot empirische onderzoeksvragen.

De reductie van de voormalige filosofie kan overal worden opgemerkt. Van Aristoteles is het werk *De Anima* – ‘Over de ziel’ overgeleverd. Het is echter niet zomaar mogelijk om te denken dat dit werk iets te zeggen heeft over de aard van mensen of levende wezens. Het is namelijk niet duidelijk wat een ‘ziel’ of ‘levensbeginsel’ überhaupt *is*. De vroegere betekenis van deze woorden heeft zich teruggetrokken. Wat in de overgeleverde filosofie *psyche* of *ziel* heette is in de hedendaagse cognitiewetenschap teruggebracht tot gedrag plus breinmechanismen. Het woord *psyche* is niet geschrapt, maar de aard van wat het moest benoemen bleek onherroepelijk anders te zijn dan voorheen gedacht. Het werk van Aristoteles is voor de wetenschappelijke psychologie irrelevant.

Van oudsher vroeg de filosofie naar de zin van het bestaan. In de *Ethica Nicomachea* stelde Aristoteles vragen zoals: wanneer kan het menselijke leven afgerond heten? Wanneer is een mensenleven gelukt en kan het gelukkig genoemd worden? Wat is het laatste doel omwille waarvan alle andere doelen worden nagestreefd? Maar deze vragen (en antwoorden) kunnen vandaag de dag niet zomaar herhaald worden. Het *darwinisme* heeft het onmiskenbaar duidelijk gemaakt: het bestaan heeft in het geheel geen doel. Het enige ‘doel’ van levende wezens is vermenigvuldiging. Dat is alleen geen doel, want het doel van vermenigvuldiging is voortgaande vermenigvuldiging – een proces dat nooit een doeleinde bereikt. Door het darwinisme is de vraag van Aristoteles naar een afgrond of

¹ Wittgenstein, 1953, p. 565: “Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre.”

gelukkig leven zinloos geworden.² Wel kan zinvol gevraagd worden naar wat er bijdraagt aan het *geluksgevoel* van mensen. Maar die vraag behoort weer tot de empirische psychologie en is bovendien door de darwinistische psychologie beantwoord: alles wat de overleving en reproductie bevordert. De filosofische vraag naar de zin van het leven is *gereduceerd*: het filosofische ervan is verdwenen; wat rest is geherformuleerd tot een empirische vraag voor de wetenschap.

De reductie van de oude filosofische vragen laat echter geen vacuüm achter. Hoewel de zin van deze vragen is weggevallen, is de menselijke behoefte om ze te stellen inmiddels zelf onderwerp van wetenschappelijk onderzoek geworden. Vanwaar de menselijke neiging om overal in de natuur doelmatigheid te zien? Dat is een kwestie van overlevingscalculatie. De darwinist Dennett heeft erop gewezen: wie geconfronteerd wordt met een roofdier doet er beter aan het dier te beschouwen als een wezen dat het *doel* heeft om aan te vallen dan om fysiologie of de onderliggende natuurkunde van het beest te bestuderen. Dat versnelt de calculatie in hachelijke situaties. In een risicoanalyse is het beter teveel doelmatigheid aan de natuur toe te schrijven dan te weinig.³ De *filosofische* vraag ontstaat nu wanneer deze tendens doorschiet en mensen vragen naar het doel van hun bestaan of van de natuur *in het geheel*. Dergelijke vragen niet zinvol maar niettemin begrijpelijk: zij zijn de bijproducten van geselecteerde breinmechanismen die onder normale omstandigheden adaptief zijn. Filosofische vragen hebben niet alleen hun zin verloren; zij zijn zelf als onderzoeksobjecten geïncorporeerd in de hedendaagse cognitiepsychologie.⁴

Met de komst van het darwinisme is de reductie van de overgeleverde filosofie voltooid. In de wetenschappen van de Nieuwe Tijd was de natuur een mechanisch geheel van objecten, ontworpen op mathematische eenvormigheid. Het menselijke kennen kon daar niet mee samenvallen, anders zou de objectiviteit ervan in het geding komen. Subject en object stonden buiten elkaar. Filosofie was nodig om hun wederzijdse aansluiting te garanderen. Dankzij het darwinisme is echter duidelijk geworden dat het menselijke denken zelf een product is van de natuur die in de natuurwetenschap wordt onderzocht. Een filosofische aansluiting van mens en natuur is daarom niet langer nodig.⁵ Binnen de hedendaagse darwinistische bestaanswijze is de vraag naar de betekenis van het leven niet alleen zinloos, maar zelfs potentieel schadelijk. Filosofie levert geen inzicht en geen overlevingsvoordeel op.

² Vgl. Oudemans, 2007, pp. 146-7.

³ Dennett, 1995, p. 229; Dawkins, 2006, pp. 208-222.

⁴ Zie bijv. Bloom (2004) voor een darwinistische verklaring van het dualisme van lichaam en geest.

⁵ Oudemans, 2007, p. 135.

Zij is een onnodige kostenpost in het leven als *struggle for existence*.

Tegelijkertijd biedt het darwinisme zicht op de *economische* aard van het leven. Alles waar de mens in de filosofie traditioneel aanspraak op maakte zoals denkvermogen, zelfstandigheid of onbaatzuchtigheid, zal al dan niet direct zijn oorsprong moeten vinden in een overlevingsstrategie. Ook de filosofie zelf is zo te begrijpen. Leven is een strijd om het bestaan. Daarin loopt een levend wezen voortdurend het risico om door zijn concurrenten bedrogen en gemanipuleerd te worden. Het onderscheid tussen waarheid en schijn is van levensbelang: zijn de aanwezige kansen en gevaren echt of *fake*? Bij een filosoof is de adaptieve tendens tot detectie doorgeschoten. Hij vraagt zich af of zijn overlevingswereld zelf wel ‘echt’ is - ook wanneer zich daarin geen kansen of gevaren aandienen. Filosofen zoals Plato en Kant maakten zich druk of hun niet een rad voor ogen werd gedraaid, ook al maakte die zorg in hun leven als overleven geen verschil. Filosofie als hyperdetectie is een maladaptief bijproduct van een doorgaans adaptieve detectietendens.

Niet alleen het onderwerp van de filosofie, maar ook haar manier van spreken is aan reductie onderhevig. Sinds de opkomst van de natuurwetenschap wordt de filosofie geteisterd door een methodisch probleem. Wetenschappelijke uitspraken zijn empirisch: zij worden door confrontatie met de natuur getoetst. Onduidelijk is echter hoe filosofische uitspraken getoetst kunnen worden. Het *methodisch probleem van de filosofie* bestaat erin dat niet duidelijk is hoe zij zich van wetenschap kan onderscheiden en tegelijkertijd toch weerlegbaar kan zijn. Deze verlegenheid kenmerkt in het bijzonder de hedendaagse academische filosofie: zij is een economisch gestuurde stammenstrijd waarin beoefenaars hun overleving proberen zeker te stellen door zich voor elke beproeving te immuniseren. Het is dan ook niet verwonderlijk dat academische filosofen in deze strijd een veilige niche zoeken in de *geschiedenis* van de filosofie. Hun toegang tot andere filosofen is historisch-filologisch, maar *niet* filosofisch.⁶

Het wegvallen van de zin en noodzaak van filosofie treft in het bijzonder de antieke filosofie. De darwinistische ondermijning van de overgeleverde filosofie wordt door Dawkins samengevat in *The Selfish Gene* (1976). Hij laat er geen misverstand over bestaan: *alle* voordarwinistische antwoorden op vragen als ‘Wat is de mens?’ en ‘Heeft het leven zin?’ zijn gewoonweg fout. Afgezien

⁶ Oudemans, 2007, pp. 52-55.

van hun historisch belang zijn ze waardeloos.⁷ Het uitgangspunt van dit proefschrift is dat het zinloos is om de reductie van de filosofie te ontkennen of te proberen haar ongedaan te maken. Als het zin heeft om opnieuw bij de teksten van antieke denkers te rade te gaan, dan zullen zij een filosofische betekenis moeten hebben *in het tijdperk van de reductie*. Het is namelijk maar de vraag of *alle* overgeleverde filosofie in het huidige tijdperk van de wetenschap is verdampt of getransformeerd. Het is niet bij voorbaat uitgesloten dat sommige filosofische sporen zo verreikend zijn dat zij niet restloos in de reductie opgenomen kunnen worden. De zin van dit proefschrift is om deze mogelijkheid in concreto te beproeven aan de hand van het denken van Aristoteles.

Niettemin zal wel eerst duidelijk moeten worden wat de filosofische aanleiding is om weer bij Aristoteles aan te sluiten. Dat kan blijken door nader in te gaan op het darwinisme. Dawkins maakt duidelijk dat het brein van een organisme door natuurlijke selectie is vormgegeven. Verschillende soorten leven daarom in verschillende *werelden*: insecten bewonen een tuin van ultraviolet, vleermuizen een wereld van echolocatie. Er is een grote variëteit van soorten en dus ook van werelden. Welke is de *echte* wereld? Dat is, zoals Dawkins opmerkt, niet te zeggen. ‘Echt’ voor een dier is: alles wat het brein van het dier als echt moet beschouwen om zijn overleving te bevorderen. En omdat verschillende soorten in zulke verschillende werelden leven, is er een *troubling variety of ‘reallys’*.⁸ Maar: deze variëteit aan betekeniswerelden en wat daarbinnen echt heet is voor Dawkins niet verontrustend. Tegelijkertijd kenschetst hij de natuurwetenschap als de *honest and systematic endeavour to find out the truth about the real world*.⁹ Dawkins weet al dat zijn spreken waar of onwaar is, en dat de wereld binnen de wetenschap naar voren treedt zoals zij echt is. In de ‘verontrusting’ van Dawkins komt zijn eigen manier van spreken, die van de wetenschap, geen moment in het geding.

Hoewel de hedendaagse wetenschappen zoals het darwinisme laten zien dat ook het menselijke denken voortkomt uit een natuurlijke overlevering, blijkt het lastig zo niet ondoenlijk om in de eigen manier van spreken aan deze overlevering vast te houden. Zij verdwijnt uit het zicht zodra er wetenschappelijk *over* de mens of de natuur wordt gesproken. Dat wordt duidelijk bij Dawkins,

⁷ Dawkins, 1989, p. 267: “...when you are actually challenged to think of pre-Darwinian answers to the questions ‘What is man?’ ‘Is there meaning to life?’ ‘What are we for’, can you, as a matter of fact, think of any that are not now worthless except for their (considerable) historic interest? There is such a thing as being just plain wrong, and that is what, before 1859, all answers to those questions were.”

⁸ Dawkins, 2006, p. 416. “‘Really’, for an animal, is whatever its brain needs it to be, in order to assist its survival. And because different species live in such different worlds, there will be a troubling variety of ‘reallys’.”

⁹ Dawkins, 2006, p. 405.

wanneer hij erop wijst dat juist de evolutionaire geschiedenis van de mens aanleiding geeft om het huidige tijdperk van wetenschap en technologie opnieuw te betitelen als een *Verlichting*. De voorouderlijke omgeving, waarin het menselijke brein evolueerde, heeft millennia lang grenzen gesteld aan wat menselijkerwijs gekend kon worden. Maar dankzij de wetenschap is de mens tegenwoordig in staat om zijn voorouderlijke blikveld te ontstijgen. De moderne natuurwetenschap is een bevrijding – niet van orthodoxie, maar van de beperkingen die aan het menselijke kennen waren opgelegd door zijn evolutionaire geschiedenis.¹⁰ Wat blijkt hier? Voor Dawkins *bevrijdt* de wetenschap de mens van zijn natuurlijke overlevering. Het wetenschappelijke kennen en de manier waarop de natuur zich daarin manifesteert zijn *menselijke* verworvenheden.¹¹

Wat kan vandaag de dag de betekenis zijn van filosofisch nadenken? In wetenschappen zoals het darwinisme wordt duidelijk dat de mens deel uitmaakt van een natuurlijke overlevering. Maar binnen die wetenschappen is de *taal* nog altijd die van de mens, die als autonoom denker uitspraken doet over de wereld en daarmee de waarheid aan het licht brengt. Ten opzichte daarvan kan filosofisch nadenken slechts een kleine verschuiving zijn. Het leeft van het besef dat de taal die mensen schijnbaar als instrument gebruiken, zowel binnen als buiten de wetenschap, *ook* bestaat als overlevering - en dat zij bovendien tekenend is voor de manier waarop de natuur verschijnt. Filosofie is alles wat de mens eraan herinnert dat hij in zijn denken en handelen wordt gestuurd door een overgeleverde taal die hij niet overziet of beheerst. Spreken kan filosofisch heten wanneer daarin op enigerlei wijze *blijkt* dat het bewogen is door de taal als overlevering.

Het vermoeden dat leidend is voor dit proefschrift is het volgende. Een van de gronden waarom het niet lukt om vast te houden aan de natuurlijke overlevering van de mens is de heerschappij van een bepaald *taalgebruik* binnen wetenschap en filosofie. Kenmerkend voor beide is het *propositionele* spreken - het doen van uitspraken over de wereld. Dat is dan ook de aanleiding om aan te sluiten bij Aristoteles: de heerschappij van het propositionele spreken heeft een oorsprong in Aristoteles' tekst *De Interpretatione*. Het denken over taal in wetenschap en filosofie wordt nog altijd bepaald door vooringenomenheden die teruggaan op deze tekst. Daarbij gaat het vooral om de volgende veronderstellingen: 1) tekens hebben betekenis doordat zij gedachten en dingen

¹⁰ Dawkins, 2006, p. 419: "Science flings open the narrow window through which we are accustomed to viewing the spectrum of possibilities. We are liberated by calculation and reason to visit regions of possibility that had once seemed out of bounds or inhabited by dragons."

¹¹ Dawkins, 2006, p. 420.

representeren, 2) de betekenis van woorden berust op conventie, 3) in tegenstelling tot namen en andere taaltekens kunnen alleen *uitspraken* waar of onwaar zijn, 4) waarheid is propositionele correctheid, 5) de mens is de oorsprong van zijn eigen taalgebruik. Deze vijf veronderstellingen vormen de belangrijkste kenmerken van wat de *aristotelische semantiek* genoemd kan worden, de uitleg van de eerste hoofdstukken van *De Interpretatione* die in de traditie overheersend is geworden. Daarmee is overigens niet gezegd dat de tekst van Aristoteles samenvalt met de uitleg ervan in het nakomende aristotelisme.

De these van dit proefschrift is tweeledig. Het betoogt dat de aristotelische semantiek nog altijd het denken over taal in wetenschap en filosofie beheerst, terwijl deze semantiek het juist onmogelijk maakt om op een *filosofische* manier stil te staan bij de hedendaagse verwetenschappelijkte wereld. Tegelijkertijd beoogt het te laten zien dat Aristoteles' *De Interpretatione* niet is uitgeput door de aristotelische uitleg ervan, maar aanwijzingen biedt die op een getransformeerde manier een filosofisch nadenken mogelijk maken. Op deze twee gronden is *De Interpretatione* voor de filosofie van methodische betekenis. Om daar zicht op te krijgen zal eerst duidelijk moeten worden hoe de aristotelische semantiek in de hedendaagse darwinistische wetenschappen wordt ondermijnd. Aan de hand van het denken van Heidegger zal vervolgens duidelijk worden dat *De Interpretatione* een filosofische betekenis heeft die verder reikt dan zowel het aristotelisme als de hedendaagse wetenschappen.

De tekst *De Interpretatione* kan echter niet zonder voorbereiding geïnterpreteerd worden. Allereerst zal gevraagd moeten worden op welke manier lezers *toegang* hebben tot de tekst van Aristoteles. Dat roept de vraag op naar de verhouding tussen filosofie en filologie. Enerzijds zal een filosofische benadering van Aristoteles tenminste filologisch correct moeten zijn. De confrontatie met de filologie wordt in dit proefschrift vooral gezocht met het standaardwerk *Aristotle. Semantics and Ontology* (2002) van filoloog-historicus De Rijk. Anderzijds kan het zijn dat de filologie zelf berust op filosofische vooringenomenheden die door de reductie zijn ingehaald. Het is daarom niet uitgesloten dat de tekst van Aristoteles een filosofische betekenis heeft die door deze vooringenomenheden niet naar voren kan treden. Het is dan ook noodzakelijk om eerst zicht te krijgen op de reductie van de filosofie. Daarom wordt in deze inleiding eerst gevraagd naar de zin van de filosofie bij Plato en Aristoteles. Vervolgens zal duidelijk worden hoe de overgeleverde filosofie is ontmanteld bij Carnap en Wittgenstein. Na deze voorbereiding kan aangegeven worden waarin het verschil bestaat tussen de filosofische en de filologische toegang tot Aristoteles.

De opbouw van het proefschrift is als volgt. In het eerste hoofdstuk wordt gevraagd naar de verhouding tussen filosofie en *De Interpretatione*. Deze tekst van Aristoteles blijkt niet alleen de

oorsprong te zijn van de bovengenoemde aristotelische semantiek, maar in het bijzonder ook van het methodische probleem van de filosofie. Hoewel de semantische indelingen van *De Interpretatione* filosofie en wetenschap zijn gaan bepalen, blijkt bij Aristoteles echter dat de waarheid van de *filosofie* niet die van de uitspraak is, maar van de *naam*. Daarmee biedt het werk van Aristoteles een eerste antwoord op het methodische probleem van de filosofie. De filosofie van Aristoteles als naamgeving kan echter niet zonder meer nagevolgd worden omdat zij (evenals de aristotelische semantiek) berust op een metafysische vooringenomenheid, namelijk de bepaling van identiteit als bestendigheid.

Het tweede hoofdstuk staat in het teken van de ondermijning van zowel de filosofie van Aristoteles als de aristotelische semantiek. Kenmerkend voor deze ondermijning is dat zij een nieuw zicht behelst op wat identiteit is. Zij betreft de mogelijkheid om de dingen hetzelfde te noemen omdat zij deel uitmaken van een *reeks*. De omwenteling naar deze *seriële* of *iteratieve* identiteit vindt plaats in het denken van Leibniz. De ontmanteling van de aristotelische semantiek op grond van deze nieuwe identiteit komt in de 20^e eeuw op verschillende plaatsen ter sprake, zowel in het denken van Wittgenstein en Derrida als in het darwinisme. In dit hoofdstuk wordt duidelijk hoe deze ondermijningen in concreto plaatsvinden en op welke manier zij voortkomen uit de iteratieve identiteit. Daarmee dient het methodische probleem van de filosofie zich opnieuw aan. De filosofie van Aristoteles als naamgeving kan vandaag de dag geen navolging vinden omdat zij uitgaat van vaste beginselen of betekenissen die er door het seriële karakter van identiteit niet blijken te zijn.

In het derde hoofdstuk wordt duidelijk waarom Heidegger zich wendt tot *De Interpretatione*. Heidegger onderkent dat deze tekst het uitgangspunt is van de metafysische en aristotelische semantiek die vandaag de dag niet langer houdbaar is. Hij benadrukt echter ook dat *De Interpretatione* tegelijkertijd aanwijzingen bevat naar een voor-metafysische betekenis van tekens. Bij Heidegger wordt duidelijk dat tekens op een eigen, getransformeerde manier *waarheid* bevatten. Die bestaat daarin dat zij een betekenisgeheel ontsluiten of afsluiten (*dêloun*). Vanuit dit ontsluiten of onthullen kan de aard van namen en uitspraken bedacht worden op een manier die niet langer aan het aristotelisme gebonden is. Met de verwijzing naar het onthullingskarakter van tekens neemt Heidegger ook afstand van de darwinistische reductie, waarin tekenen worden gereduceerd tot beïnvloedingsinstrumenten. Zo is Heidegger in staat om via *De Interpretatione* de zin van filosofie te hervinden. Filosofie is *semantiek*; zij betreft de tekenen die een betekenisgeheel ontsluiten waarin het menselijk leven zich afspeelt. Daarbij is wel de vraag of Heideggers lezing van Aristoteles filologisch acceptabel is. Omgekeerd kan Heidegger de filologie wijzen op de aristotelische veronderstellingen die haar beheersen. Daarom leidt dit hoofdstuk tot een confrontatie tussen filosofie en wetenschap.

In het vierde hoofdstuk wordt aan de hand van het denken van Heidegger duidelijk hoe de aristotelische filosofie als naamgeving gemodificeerd kan worden om op een getransformeerde manier een filosofisch spreken mogelijk te maken. Enerzijds kan de aanwijzing van Aristoteles gevolgd worden dat filosofie geen propositionele kennisverwerving maar *naamgeving* is – zij het dat deze naamgeving niet langer gebonden is aan het grammaticale onderscheid tussen namen en uitspraken. Anderzijds zal de filosofie aan het darwinisme moeten beantwoorden door te onderkennen dat tekens een seriële bestaanswijze hebben. Zij zijn geen instrumenten in mensenhanden, maar vormen een muterend en parasiterend sporennetwerk dat het menselijke denken omgeeft en oriënteert. In dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat juist dit in het denken van Heidegger ter sprake komt. Zo kan Heidegger wijzen op de mogelijkheid van nadenken als *Gesagtes Erblicken*: zicht krijgen op de manier waarop het denken en de verschijningswijze van de dingen door niet-menselijke tekens worden gestuurd. Filosofie gebeurt wanneer deze sturing een moment ervaren wordt en zelf in een naam ter sprake komt. De manier van spreken van Aristoteles in *De Interpretatione* is hiervan een voorbeeld. Daarmee is een aanwijzing gegeven naar een filosofische beantwoording aan de wetenschap. Zij ligt in de mogelijkheid om te ervaren dat de helderheid van het wetenschappelijke kennen niet op zichzelf staat en primair ook geen menselijke verworvenheid is, maar dat zij gegrond is in een taal die daaraan voorafgaat en een voor mensen onverschillige omgeving is.

0.2 Filosofie voor de reductie

Vanaf haar begin is de filosofie bewogen door de vraag naar de eenheid van mens en natuur. Filosofie begint met de ervaring van ontsteltenis dat het menselijke kennen en de daardoor gekende natuur misschien wel niet met elkaar stroken. De manier waarop de dingen verschijnen is chaotisch. Duisternis en verwarring bedreigen het menselijke kennen. De ervaren ontsteltenis roept de vraag op hoe de natuur en het menselijke denken zo op elkaar kunnen aansluiten dat chaos en verwarring uitgebannen worden.¹² Filosofie is van oorsprong de zorg om de doorgankelijkheid van het kennen en het gekende.

Van oudsher begon de filosofie met de ervaring van een onevenredigheid van zijn en denken. Deze onevenredigheid betrof in de eerste plaats niet de dingen, maar de manier waarop zij verschenen. Zij betrof niet de ‘zijnden’, maar het ‘zijn’ ervan. In Plato’s dialoog *Theaetetus* komt de ervaring van onevenredigheid ter sprake. Schijnbaar zijn de dingen hetzelfde en gelijk met zichzelf zolang ze niet veranderen. Maar zo is het niet. Een en dezelfde Socrates verschijnt in de nabijheid van de een als groot, maar in de nabijheid van de ander als klein. De manier van verschijnen van de dingen verschilt, terwijl er toch aan die dingen niets verandert. Is iets nog hetzelfde en een met zichzelf wanneer het in de confrontatie met andere dingen op verschillende en zelfs tegengestelde manieren verschijnt?

Wanneer Theaetetus hiermee geconfronteerd wordt, raakt hij uit zijn gewone doen. Hij ondergaat een ontzetting (*thaumadzein*). Daarin raakt Theaetetus weggevoerd buiten de grenzen van zijn natuur (*hyperphuôs*) en tegelijkertijd verzet, dat wil zeggen verplaatst, weg van de dingen naar hun identiteit. Theaetetus wordt niet zozeer geconfronteerd met de dingen, als wel met de vraag wat te midden van veranderlijkheid *hetzelfde* en *het andere* is. Terwijl Theaetetus zich afvraagt wat dat alles is, verkeert hij in een draaikolk van duisternis.¹³ Socrates antwoordt dat Theodorus niet slecht gegist heeft over de filosofische aard van Theaetetus. De ontzetting is namelijk de aandoening die eigen is aan een filosoof:

¹² Aristoteles, *Metaphysica*, 982b12-19. Aristoteles maakt hier duidelijk dat de mens door een ontzetting (*to thaumadzein*) is begonnen met filosoferen. Wie in verlegenheid verkeert (*aporôn*) en ontzet is, meent dat hij onwetend is. Mensen filosofeerden om aan hun onwetendheid te ontkomen. Daarom volgen zij het kennen na omwille van het weten, niet omwille een of ander nut.

¹³ Plato, *Theaetetus*, 155c8-10: “Bij de goden, Socrates, het is ontzettend (*hyperphuôs*) hoe ik versted sta (*thaumadzô*) over wat dit dan wel is, en soms wanneer ik echt hiernaar kijk, ga ik rond in een duistere draaikolk.”

“Want van een filosoof is dit de aandoening [*to pathos*], het ontzet zijn [*to thaumadzein*]; want er is geen andere oorsprong van filosofie [*archê philosophias*] dan dit [...]”¹⁴

Het begin van filosofie is een ontzetting, de ervaring van een kloof tussen de dingen en hun identiteit in het licht van wat hetzelfde en het andere heet.¹⁵

Sinds Plato en Aristoteles wordt deze identiteit van de dingen gevonden binnen een zeer bepaalde toegangswijze. Deze toegangswijze kan *semantisch* heten: zij bestaat als een geheel van naar elkaar verwijzende betekenissen. Hiertoe behoort de betekenis van het woord 'zijn'. *Zijn* betekent in het Griekendom *bestendige aanwezigheid*. Deze semantiek is bij voorbaat bepalend voor de manier waarop de dingen verschijnen en het denken daaraan beantwoordt. Wat er is, bestaat enerzijds doordat het een bestendige identiteit heeft, anderzijds doordat diezelfde identiteit in het denken duidelijk onderscheiden present gesteld kan worden.

Deze bestendige identiteit werd gevonden dankzij een reductie. Ook de filosofie van voor de reductie was het product van een eigen reductie, namelijk een uitzuivering van het veranderlijke en ondoorzichtige. In deze hier *metafysisch* geheten reductie dient zich een vaste en doorzichtige identiteit aan die onderscheiden kan worden van de veelsoortige en veranderlijke dingen. Deze onveranderlijke identiteit is het fundament dat de toegankelijkheid van de dingen waarborgt tegen de bedreiging van verscheidenheid en variabiliteit. Zij is het juk dat zijn en denken verbindt en voor elkaar doorgankelijk maakt.¹⁶

Enerzijds is de bestendige identiteit van de dingen onderscheiden van hun *veelvuldige* verschijningsvormen. Er zijn velerlei bomen. Niettemin is het mogelijk om de vele verschillende bomen samen te nemen onder de noemer *boom*. De verschillende bomen kunnen onder een en dezelfde naam verenigd worden. Hoe is het mogelijk om te onderkennen dat de verschillende bomen *hetzelfde* zijn en dus met dezelfde naam aangesproken kunnen worden? Dat kan omdat de verschillende bomen delen in een gemeenschappelijke aanblik (*idea*) die als bestendige identiteit de grond van hun toegankelijkheid is.¹⁷

¹⁴ Plato, *Theaetetus*, 155d2-4

¹⁵ Oudemans, 2007, pp. 34-6.

¹⁶ Oudemans, 2007, pp. 34-6.

¹⁷ Plato, *Republica*, 507b5

Anderzijds is dezelfde bestendige identiteit van de dingen onderscheiden van hun veranderlijkheid *in de tijd*. Zowel het kennen als de gekende dingen zijn uitgeleverd aan veranderlijkheid en ondoorzichtigheid. Een boom verandert voortdurend. Wat is er de grond van dat de boom ondanks alle veranderingen *dezelfde* boom blijft en dus gekend en ter sprake gebracht kan worden? Dat is de bestendige identiteit van de boom die aan variabiliteit en onhelderheid onttrokken is. In Plato's *Cratylus* wijst Socrates erop dat de dingen aan verandering onderhevig zijn. Hoe zou het mogelijk zijn om de dingen op de juiste manier aan te spreken (*proseipein orthôs*) en te kennen als zij tijdens het spreken van aard veranderen?¹⁸ Toch blijkt dat de dingen gekend en in de taal ter sprake gebracht kunnen worden. Deze mogelijkheid van kennen en spreken is er alleen wanneer een onveranderlijke en doorzichtige identiteit het kennen en het gekende samenhoudt en hun onderlinge doorgankelijkheid waarborgt.

Vanaf haar Griekse oorsprong is de wiskunde voor de filosofie maatgevend geweest. In de wiskunde vindt een reductie plaats. De bonte werkelijkheid wordt teruggebracht tot enkele constituerende elementen op basis waarvan de werkelijkheid vervolgens weer systematisch gereconstrueerd wordt. In de waarneembare wereld dienen zich verschillende driehoekige dingen aan. Die worden herleid tot een elementaire driehoek. Het fascinerende van de mathematische reductie is dat de wiskundige eigenschappen van de elementaire driehoek, bijvoorbeeld de hoekensom, zich zonder tussenkomst van zintuiglijke ervaring laten bewijzen. Van daaruit kunnen de eigenschappen van de driehoekige dingen in de waarneembare wereld met zekerheid beredeneerd en voorspeld worden.¹⁹

De mathematische methode van reductie en reconstructie laat zien dat de waargenomen driehoekige dingen een imperfecte afschaduwing zijn van de elementaire driehoek die nergens in de waarneembare wereld voorkomt. Die ontstijgt de fysische werkelijkheid en is in die zin meta-fysisch. De mathematisering opent datgene wat kenmerkend is voor de filosofie voor de reductie: het 'ontologische' onderscheid tussen de zintuiglijke dingen en hun bovenzintuiglijke identiteit. Door het succes van de wiskundige reductie en haar technische toepasbaarheid als natuurlijk aangrijpingspunt was deze metafysica eeuwenlang succesvol, zowel in de filosofie als in de wetenschap.²⁰

¹⁸ Plato, *Cratylus*, 439dff.

¹⁹ Oudemans, 2007, pp. 34-35.

²⁰ Een voorbeeld van het wetenschappelijke succes van de semantiek van de bestendige identiteit is de reductie van de scheikunde. De verscheidenheid van de veranderlijke stoffen in de natuur kon herleid worden tot een

De filosofie die sinds Plato en Aristoteles aan deze mathematische reductie gebonden is, kan *metafysica* genoemd worden. Zij bestond als een radicalisering van de mathematische reductie in tweeledige zin.

De filosofie vroeg nog verder terug naar het laatste fundament van wat in de andere vormen van kennen als vanzelfsprekend werd aangenomen. In de *Republica* merkt Plato op dat de elementaire wiskundige begrippen zoals 'punt' en 'lijn' niet verder gefundeerd zijn. Zij zijn hypothesen in de zin van vooronderstellingen. De wiskundige beschouwt ze als evident en legt er geen rekenschap over af. De filosoof vraagt daarentegen door. Hij gebruikt de hypothesen niet als aannames, maar als uitgangspunt om het niet-hypothetische beginsel van alle dingen te vinden. Dit bovenzintuiglijke beginsel is de uiteindelijke grondslag van alle kennis.²¹ Binnen de semantiek van de bestendigheid had filosofie zin als transcendentie. Zij beoogde het zintuiglijke te overstijgen om de onomstotelijke, intuïtief inzichtelijke grond te vinden waarop het kennen gegrondvest was. Dit bovenzintuiglijk fundament garandeerde de wederzijdse doorgankelijkheid van het kennen en het gekende.

De bestendige identiteit kenmerkte ook de manier waarop de levende en de niet-levende natuur verschenen. De natuur vertoont een grote diversiteit aan verschijnselen. Hoe kan er een eenheid gevonden worden die aan de variëteit ten grondslag ligt? Bij Aristoteles wordt duidelijk dat deze eenheid gevonden werd dankzij een onderscheid, namelijk tussen enerzijds de *natuurlijke toestand* van de dingen en anderzijds de toestanden die daarvan afweken. Dergelijke onnatuurlijke toestanden van de dingen werden veroorzaakt door de *intervenierende krachten* waaraan zij onderhevig waren. Dit onderscheid was semantisch van aard: het betrof het verschil tussen wat natuurlijk en onnatuurlijk *genoemd* kon worden. Dankzij deze *semantiek van de natuurlijke toestand* kon er eenheid gevonden worden in de natuur, zowel in de levende als de niet-levende natuur.²²

In de fysica van Aristoteles verschenen de bewegingen van de dingen in de ondermaanse

beperkt aantal onveranderlijke elementen, resulterend in het periodiek systeem der elementen. Dit systeem is een taxonomie van chemische soorten, waarbij de essentie van elke soort zijn atoomnummer (aantal protonen in kern) is. Het hebben van een atoomnummer (14) is tegelijkertijd de noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor een stof om lid van een soort (stikstof) te zijn. Het typerende atoomnummer bepaalt bovendien voor een belangrijk deel de chemische eigenschappen van een stof. Dat laat zien dat de heerschappij van onveranderlijke essenties geen filosofische 'leer' is, maar een semantiek die zowel wetenschap als filosofie heeft gekenmerkt. Pas in de kwantummechanica is gebleken dat het begrip 'atoomkern' minder helder en vastomlijnd is dan gedacht: de vraag of een deeltje een kern is met een zeker atoomnummer kan alleen in *statistische* termen beantwoord worden.

²¹ Plato, *Republica*, 596a5-b8.

²² Sober, 1980, p. 360ff.

wereld in het licht van dit onderscheid. De natuurlijke toestand van zware dingen was dat zij zich bij het centrum van de aarde bevonden; lichte dingen bevonden zich van nature in de hemel.²³ Dat veel zware dingen zich toch niet op aarde bevonden, was het gevolg van de tussenkomst van krachten die hun natuurlijke tendens tot beweging naar de aarde verhinderden. Zonder de inmenging van dergelijke krachten zouden alle zware dingen zich op dezelfde plaats bevinden. De dingen hadden een natuurlijke plaats. Beweging was de terugkeer naar deze natuurlijke plaats, als herstel van een onnatuurlijke verplaatsing door externe factoren. Zo gaf de eenheid van verschillende bewegende dingen van zich blijk: hun verscheidenheid was te begrijpen als afwijking van hun natuurlijke toestand.²⁴

Dankzij de semantiek van de natuurlijke toestand werd er ook eenheid gevonden in de verscheidenheid van de levende natuur. De diversiteit van levende wezens was het gevolg van de natuurlijke regelmatigheden die de bestaanswijze van organismen kenmerkten en de interveniërende factoren die daarop inwerkten. Aristoteles maakt duidelijk dat de meest natuurlijke functie van een organisme die van *reproductie* is.

“Van de functies van levende wezens is dit namelijk de meest natuurlijke (*physikôtaton*) – voor zover zij hun normale ontwikkeling hebben bereikt en niet verminkt zijn en zij niet uit zichzelf ontstaan: om een ander [levend wezen] te maken zoals zichzelf, een dier bij een dier en een plant bij een plant, opdat zij deelhebben aan het eeuwige en het goddelijke voor zover zij daartoe in staat zijn. Want allemaal streven zij daarnaar en omwille daarvan voeren zij al hun natuurlijke functies uit.”²⁵

²³ Aristoteles, *De Caelo*, 296b; 301b 2-5.

²⁴ De semantiek van de natuurlijke toestand is niet beperkt tot de dynamica, maar kenmerkt ook het dominante Griekse denken over de optica. In de *Meteorologica* (374b8ff) maakt Aristoteles duidelijk dat wit of kleurloos (zon)licht de natuurlijke verschijningsvorm van licht is. De verschillende kleuren van licht ontstaan pas wanneer het zuivere zonlicht wordt vermengd met duisternis, bijvoorbeeld doordat het licht wordt weerspiegeld door een donker oppervlak of zich door een donker medium beweegt. Door het contrast van kleuren ontstaan weer andere kleuren. Wit licht is dus de natuurlijke toestand; kleuren ontstaan door interveniërende factoren. Deze variant van de semantiek van de natuurlijke toestand was kenmerkend voor het denken over de aard van het licht in filosofie en wetenschap tot aan Newtons experimenten met lichtbreking, zoals gepubliceerd in de *Opticks* (1704).

²⁵ Aristoteles, *De Anima*, 415a27-b7.

Dat is de natuurlijke toestand van levende wezens: het gelijksoortige brengt het gelijksoortige voort. Alleen zo kunnen eindige levende wezens delen in een bestendige identiteit.²⁶ Deze natuurlijke toestand kenmerkt alle levende wezens die niet ontstaan door spontane generatie.²⁷

De natuurlijke tendens van organismen tot reproductie is echter blootgesteld aan een scala aan belemmerende factoren. Uiteenlopende verstoringen van de natuurlijke tendens treden op wanneer het mannelijk zaad de vrouwelijke materie niet of onvoldoende bepaalt, bijvoorbeeld wanneer een van de ouders abnormaal of van een andere soort is, of wanneer er een trauma optreedt in de ontwikkeling van de foetus. Dergelijke afwijkingen van de natuurlijke toestand zijn eerder norm dan uitzondering. Steriele hybriden zoals ezels zijn een afwijking van de natuurlijke toestand,²⁸ evenals alle vrouwelijke organismen in een soort.²⁹ Reproductie zonder verstoringen zou een exacte gelijkenis met de vader opleveren. Zowel grote als kleine afwijkingen van een type – Aristoteles spreekt van ‘monsters’ (*terata*) – zijn het resultaat van interveniërende krachten die de reproductie afbuigen van haar natuurlijke patroon.³⁰

In het tijdperk van de bestendige identiteit werden soorten gekenmerkt door een essentie die de vorm en het gedrag van de leden ervan bepaalde. Deze essentie bestond uit de onveranderlijke eigenschappen die voor een levend wezen de noodzakelijke en voldoende voorwaarden vormden om lid van de soort te zijn. De heerschappij van de onveranderlijkheid van soorten berustte *niet* op een gebrek aan waarneming of empirische gegevens. Aristoteles benadrukt dat de overgang tussen de levende en de niet-levende natuur *continu* is, evenals die tussen planten en dieren, en dat er veel

²⁶ Aristoteles, *De Anima*, 415b3-8: “Omdat zij [sc. levende wezens] niet in staat zijn deel te hebben aan het eeuwige en het goddelijke door voortdurend bestaan (*sunecheiai*), aangezien van de vergankelijke dingen niets één in getal en hetzelfde kan blijven, neemt ieder hieraan deel voor zover het kan, de een meer en de ander minder. En wat blijft is niet het levend wezen zelf, maar een levend wezen zoals het [levend wezen] zelf (*hoion auto*), niet één in getal, maar één in vorm (*eidei d’ hen*).”

²⁷ Organismen die op een spontane manier tot leven komen worden door heel andere regelmatigheden gekenmerkt. Bij een heel scala aan organismen dat tussen planten en dieren in ligt, brengt het gelijke nooit op de natuurlijke manier het gelijke voort. Zo brengt de aarde een aardworm en de aardworm een aal voort. Zie: Aristoteles, *Historia Animalium*, 570a5, 551b26, 551a13; Sober, 1980, p. 361.

²⁸ Aristoteles, *De Generatione Animalium*, II, 8.

²⁹ Aristoteles, *De Generatione Animalium*, II, 732a; 737a27; 767b; 775a15.

³⁰ Sober, 1980, p. 362. Sober benadrukt terecht dat het niet verwonderlijk is dat Aristoteles zo’n groot deel van de levende natuur tot de *terata* rekent. Kenmerkend voor de semantiek van de natuurlijke toestand is dat een groot deel van de verschijnselen *niet* tot de natuurtoestand behoren. De mechanica van Newton is een variant van de semantiek van de natuurlijke toestand: een lichaam bevindt zich in een toestand van rust of uniforme beweging tenzij er interveniërende krachten op inwerken. Ook aan Newtons eerste bewegingswet wordt geenszins afbreuk gedaan door het feit dat er nagenoeg geen enkel fysisch object is dat in een toestand van rust of uniforme beweging verkeert.

tussengevallen bestaan waarvan niet te zeggen is of ze tot planten of dieren behoren.³¹ De continuïteit van levende wezens was niet in strijd met de bestendigheid van soorten. Ook wanneer twee soorten op een continue manier in elkaar over lijken te gaan, konden zij een onveranderlijke essentie hebben. De schijn dat er tussen de soorten geen harde grenzen zijn, was namelijk het gevolg van interveniërende factoren die de leden van de soort in verschillende mate afhielden van hun natuurlijke toestand. Schuiven met de grenzen van soorten was niet nodig om hun onveranderlijkheid te handhaven. Dankzij de semantiek van de natuurlijke toestand kon de bestendigheid van soorten verenigd worden met een onbeperkte variatie in de levende natuur.³²

In Aristoteles' *Physica* wordt duidelijk dat bestendige identiteit en de semantiek van de natuurlijke toestand twee kanten van dezelfde medaille zijn. Aristoteles vraagt of de vormgeving van levende wezens het resultaat is van doelmatigheid of van een samenspel van noodzakelijkheid en toeval. Kan het zijn dat de organen die doelmatig lijken (zoals tanden) zijn ontstaan door een fysische noodzakelijkheid - en dat hun geschiktheid voor overlevingsdoeleinden alleen maar een toevallige bijkomstigheid is? Organismen waarbij vanzelf nuttige organen ontstaan, zouden dan behouden blijven; de andere zouden omkomen. Die gedachte is voor Aristoteles uitgesloten, op grond van de bestendige identiteit die de natuur kenmerkt. Aristoteles merkt op: in de natuur ontstaat alles altijd of voor het merendeel op dezelfde manier. Maar wat door toeval ontstaat, is niet steeds hetzelfde.³³ Denken dat de levende natuur op toeval berust, komt daarom neer op een vernietiging van de natuur. De eindtoestand waar levende wezens vanaf de bevruchting naar uitgroeien is geen resultaat van toeval, maar is *altijd hetzelfde* - tenzij andere factoren dit belemmeren.³⁴ Alleen door een *doeloorzaak*

³¹ Aristoteles, *Historia Animalium*, I, 588b5-12: "De natuur gaat in kleine stappen (*kata mikron*) over van de levenloze dingen (*apsychôn*) tot de levende wezens (*dzôia*), zodat als gevolg van de continuïteit (*sunecheiai*) verborgen blijft aan welke kant de grens tussen beide en het midden van beide behoort. Want na het geslacht van de levenloze dingen is het geslacht van de planten het eerst. En daarvan verschilt de ene soort van de andere door de indruk te wekken méér deel te hebben aan het leven; en het hele geslacht lijkt weliswaar in vergelijking met andere lichamen min of meer levend, maar levenloos in vergelijking met dieren. De overgang van hen naar de dieren is continu (*sunechês*), zoals eerder gezegd. Want bij sommige soorten uit de zee zou men in verlegenheid zijn om te zeggen of ze dieren of planten zijn."

³² Sober, 1980, p. 363; Franklin, 1986, p. 249ff.

³³ Aristoteles, *Physica*, 198b34-36.

³⁴ Aristoteles, *Physica*, 199b14ff. Aristoteles verwerpt hier het protodarwinisme van Empedocles dat er toevallige varianten zijn bij zowel dieren als planten. Dan zou toeval ook bepalen op welke manier zaden uitgroeien, en dat is absurd. Aristoteles: "Degene die zo spreekt vernietigt het natuurlijke en de natuur volledig. Want alle dingen die onafgebroken bewogen worden door een of ander beginsel in hen bereiken een

in levende wezens aan te nemen die hun natuurlijke ontwikkeling bepaalt, kan de stabiele identiteit van levende wezens begrepen worden.

Dankzij het onderscheid tussen de natuurlijke toestand en interveniërende factoren kon de vaste identiteit der dingen met hun uiteenlopende en veranderlijke verschijningsvormen verenigd worden. Dit onderscheid, dat door Aristoteles op maatgevende manier is verwoord, is geen filosofische opinie, maar een semantiek die nog altijd het denken tekent. Het verschil tussen gezondheid en ziekte is er een variant van: ziekte wordt gezien als een afwijking van de natuurlijke toestand van een organisme. Overal waar gesproken wordt over wat ‘normaal’ is en waar dit woord niet duidt op een statistische gemiddelde wordt stilzwijgend een natuurlijke toestand verondersteld. Deze semantiek heeft tot in de Nieuwe Tijd in filosofie en wetenschap het denken over de levende en de niet-levende natuur bepaald, en heeft zelfs tot in de 20^e eeuw haar sporen nagelaten in de natuurkunde³⁵ en de biologie.³⁶

In Plato's *Cratylus* wordt duidelijk op welke manier *taal* verschijnt binnen de heerschappij van identiteit als bestendigheid. Net als de taal van de wiskunde moet ook de omgangstaal gezuiverd worden van alles wat veranderlijk en ondoorzichtig is. In de *Cratylus* blijkt hoe Plato de methode van reductie en reconstructie op de taal toepast. Pas de gereduceerde oernamen die niet verder herleid kunnen worden, geven het wezen van de dingen weer. Deze namen onthullen van welke aard het ding is.³⁷ Zoals de weefspoel een werktuig is om schering en inslag te scheiden, zo is de naam een werktuig om de dingen naar hun wezen (*ousia*) te onderscheiden.³⁸ Een naam heet ‘correct’ of ‘waar’ wanneer deze met het wezen van de dingen overeenstemt. De taal is een zintuiglijke afspiegeling van de

doeltoestand (*ti telos*). En vanuit elk beginsel komt niet dezelfde doeltoestand voort voor allen, en ook niet wat het toeval bepaalt, maar elk [levend wezen] komt zeker altijd tot hetzelfde, tenzij iets dat verhindert.”

³⁵ De semantiek van de natuurlijke toestand wordt in de mechanica van Newton gehandhaafd. Bij Newton vindt alleen een omslag plaats in wat de natuurlijke toestand is. Volgens de eerste bewegingswet blijft een lichaam in zijn rusttoestand of toestand van uniforme beweging tenzij een kracht erop inwerkt. De semantiek van de natuurlijke toestand blijft zelfs in de algemene relativiteitstheorie van kracht: de geometrie van de ruimtetijd specificeert een verzameling van krommen waarlangs een voorwerp beweegt zolang het niet aan een kracht onderworpen is. In beide mechanische theorieën is de natuurlijke toestand de toestand waarin er geen kracht op een voorwerp inwerkt (*zero-force state*). Vgl. Sober, 1980, p. 360ff.

³⁶ Pas sinds de moderne synthese van evolutietheorie en populatiebiologie en het bijbehorende besef van de statistische variatie binnen populaties heeft de semantiek van de natuurlijke toestand in de biologie afgedaan.

³⁷ Plato, *Cratylus*, 428d9-e6. In de dialoog noemt Socrates de naam ook een nabootsing (*mimêma*) van het wezen in woorden en syllaben (423e1-423a) en spreekt hij van de naam als gelijkenis (*eikôn*) van de dingen (433c; 439a).

³⁸ Plato, *Cratylus*, 388b-c.

bovenzintuiglijke aanblik die het kennen en het gekende met elkaar verbindt. In de geleding van de taal treedt daarom de geleding van de natuur zelf naar voren. Semantiek is ontologie.

Daarmee wordt de plaats van de filosofie in het tijdperk van de bestendige identiteit duidelijk. Zij vraagt niet naar de eigenschappen van de dingen, maar naar hun identiteit, zoals in Socrates' 'wat is?'-vraag. Het antwoord hierop wordt niet beweerd in een uitspraak, maar gevonden in een *naam*. Filosofie is niet propositioneel, maar betreft het zoeken en vinden van namen die de identiteit van de dingen articuleren. Het denken volgt in het benoemen de geledingen van de natuur zoals een slager bij het slachten de geledingen van het slachtdier volgt. Wanneer de naamgeving deze geleding volgt, geven de dingen in de benaming van zich blijk zoals ze werkelijk zijn en kan de naam *waar* heten.

Uiteindelijk berustte de filosofie op een inzicht in de onveranderlijke aard der dingen die niet aan taal was gebonden. De natuurlijke taal bleef als onderdeel van de zintuiglijke werkelijkheid een contaminatie van het zuivere inzicht in de aard der dingen. Juist het vernemen dat niet aan het zintuiglijke gebonden was gaf de mogelijkheid om een onderscheid te maken tussen 'ware' en 'onware' namen – namen die wel of niet met het benoemde overeenkwamen. In de *Cratylus* noopt de gedachte aan de waarheid van de naam de gesprekspartners ertoe te denken dat de ware aard van de dingen alleen buiten namen om vernomen kan worden. In het tijdperk van de bestendigheid was uiteindelijk het niet-talige vernemen de eigenlijke toegang tot dat wat is.³⁹

0.3 De reductie van Carnap

Sinds de Nieuwe Tijd en de opkomst van de natuurwetenschap heeft de metafysische wereld van Plato en Aristoteles zich teruggetrokken. Daarmee is de overgeleverde filosofie gereduceerd. Het blijkt niet langer zinvol om te vragen of de namen wel de voegingen van de natuur volgen omdat het wetenschappelijke *ontwerp* van de natuur bepaalt hoe de dingen verschijnen en de mensen daaraan beantwoorden. Het antwoord op de 'wat-is?'-vraag wordt niet gegeven door een verwijzing naar een bovenzintuiglijke identiteit, maar door wetenschappelijke begripsconstructie. Ontologie is gereduceerd tot semantiek. Deze reductie is kenmerkend voor het artikel *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950) van de logisch-positivist Carnap en wordt in het navolgende uiteengezet.

Carnap wijst op de problematische status van abstracte entiteiten. De wetenschap is empirisch. Toch verwijst zij naar abstracte entiteiten zoals roodheid en de elementaire driehoek. Moeten die niet

³⁹ Plato, *Cratylus*, 438d-439b.

eerst door de filosofie ontologisch gefundeerd worden voordat zij in de empirische praktijk met recht gebruikt kunnen worden? Enerzijds blijken dergelijke verwijzingen in de wetenschap onvermijdelijk. Voorbeelden zijn getallen in de wiskunde, proposities en predicaten in de logica, velden in de natuurkunde en soorten in de biologie. Anderzijds vermijden empiristen de abstracte entiteiten liever in hun wetenschappelijke praktijk, uit de vrees dat een verwijzing ernaar hen committeert aan een metafysische ontologie van platoonse snit.

Carnap lost dit probleem op door ontologie te reduceren tot *semantiek*. Het toelaten van abstracte entiteiten in de wetenschap is niets anders dan het accepteren van het *taalgebruik* van abstracte entiteiten.⁴⁰ Die semantiek is ontdaan van elke ontologische pretentie. Zij is een kwestie van pragmatische beslissing. Filosofie is daarbij overbodig. In de wetenschap worden voortdurend nieuwe manieren van spreken geïntroduceerd. Carnap spreekt van de constructie van een semantisch raamwerk (*linguistic framework*).⁴¹ Dit raamwerk is een systeem van manieren van spreken met bijbehorende regels voor het formuleren en toetsen van beweringen. Tot de voorbeelden behoren het systeem van de reële getallen, de euclidische meetkunde en het cartesisch coördinatenstelsel.

Om het probleem van abstracte entiteiten op te lossen, onderscheidt Carnap ten aanzien van deze taalsystemen twee soorten existentie vragen. Interne vragen betreffen het bestaan van entiteiten *binnen* het semantische raamwerk. Zij worden beantwoord door logische analyse en empirisch onderzoek. Carnap noemt deze vragen theoretisch. De antwoorden erop zijn uitspraken die waar of onwaar zijn. Voorbeelden zijn de vraag hoeveel priemgetallen er bestaan tussen twee natuurlijke getallen of de vraag van welke factoren de elektrische veldkracht afhangt binnen het systeem van het elektromagnetisme. Externe vragen betreffen daarentegen het bestaan van het semantische raamwerk *als geheel*. Hebben de getallen een onafhankelijk bestaan? Is de ruimte zelf euclidisch van aard? Dergelijke vragen kunnen niet in wetenschappelijke termen geformuleerd worden. Zij zijn inhoudelijk leeg. *Bestaan* in wetenschappelijk zin betekent: een onderdeel zijn van een taalsysteem. Het begrip

⁴⁰ Carnap, 1950, p. 16: "Thus the question of the admissibility of entities of a certain type or of abstract entities in general as designata is reduced to the question of the acceptability of the linguistic framework for those entities."

⁴¹ Carnap, 1950, p. 3: "If someone wishes to speak in his language about a new kind of entities, he has to introduce a system of new ways of speaking, subject to new rules; we shall call this procedure the construction of a linguistic framework for the new entities in question."

existentie is daarom niet op het taalsysteem *zelf* van toepassing.⁴² Externe vragen zijn pseudo-vragen: zij zijn ontoetsbaar.

Filosofische vragen zijn externe vragen. Zij lijken theoretische vragen te zijn, maar zijn in feite *praktisch* van aard. Zij worden niet beantwoord door logica of empirie, maar door de semantische *beslissing* om een nieuw taalsysteem al dan niet op te nemen. De acceptatie van een taalsysteem is geen uitspraak. Zij kan daarom ook niet als waar of onwaar, maar alleen als meer of minder nuttig beoordeeld worden.⁴³ Dergelijke beslissingen behoeven geen filosofische fundering. Filosofie is een grammaticaal misverstand dat voortkomt uit een verwarring van theoretische en praktische vragen.⁴⁴

Volgens Carnap is de mens in principe vrij om te kiezen welke semantische kaders hij accepteert en verwerpt. De taal is een instrument; de mens is de heer over zijn semantische instrumentarium. Zijn enige criterium voor de acceptatie of verwerping van een taalsysteem is de *efficiëntie* ervan: de verhouding tussen de kosten en de baten van handhaving van het taalsysteem.⁴⁵ De taalsystemen die niet werken, worden in de wetenschappelijke praktijk vanzelf verlaten.⁴⁶

⁴² Carnap, 1950, p. 4: "To be real in the scientific sense means to be an element of the system; hence this concept cannot be meaningfully applied to the system itself."

⁴³ Carnap, 1950, p. 13: "An alleged statement of the reality of the system of entities is a pseudo-statement without cognitive content. To be sure, we have to face at this point an important question; but it is a practical, not a theoretical question; it is the question of whether or not to accept the new linguistic forms. The acceptance cannot be judged as being either true or false because it is not an assertion. It can only be judged as being more or less expedient, fruitful, conducive to the aim for which the language is intended. Judgments of this kind supply the motivation for the decision of accepting or rejecting the kind of entities."

⁴⁴ Carnap, 1950, p. 20: "The demand for a theoretical justification, correct in the case of internal assertions, is sometimes wrongly applied to the acceptance of a system of entities."

⁴⁵ Carnap, 1950, p. 21: "The acceptance or rejection of abstract linguistic forms, just as the acceptance or rejection of any other linguistic forms in any branch of science will finally be decided by their efficiency as instruments, the ratio of results achieved to the amount and complexity of the efforts required."

⁴⁶ Het onderscheid tussen willekeurige of pragmatische semantiek enerzijds en proposities met waarheidswaarde anderzijds is dominanter in de natuurwetenschap dan Carnap meent. Zie bijv.: *Elements of Mathematical Biology* (1924) van de biofysicus A.J. Lotka. In het openingshoofdstuk maakt Lotka duidelijk: "A definition is a purely arbitrary thing." Iedereen kan ervoor kiezen om 'driehoek' te definiëren als een plat figuur begrensd door vier zijden en 'vierkant' als een plat figuur begrensd door drie zijden zonder in een logisch conflict te komen met de Euclidische meetkunde, mits hij in de meetkundige werken overal het woord 'driehoek' vervangt door 'vierkant' en andersom. De logica laat volledige willekeur in definities toe. Maar daarmee is nog niet gezegd dat die definities ook handig zijn: "But while a definition is in this sense, from the point of view of logic, a purely arbitrary thing, while my definition of a triangle as a four-sided figure may be admissible, it is by no means *expedient*." (1924, p.3).

Lotka wijst op de *inherent bias of the human mind* om te denken dat er voor elk woord een ding bestaat dat aan de naam beantwoordt. Daardoor ontstaan pseudowetenschappelijke vragen, waarbij definitieproblemen gemaskeerd gaan als feitelijke vragen. Hij verwijst naar de demarcatie van planten en dieren. De woorden 'plant' en 'dier' zijn handig als het aankomt op het onderscheiden van hogere levensvormen, maar introduceren

De reductie van ontologie tot semantiek is een bevrijding voor de wetenschap. De metafysische behoefte aan een bestendige fundering van de wetenschappen belemmert de vrije proliferatie van potentieel succesvolle taalsystemen. Zij is daarmee een obstructie voor wetenschappelijke vooruitgang.⁴⁷ Carnaps reductie is tevens de methodische vernietiging van de filosofie. Die berustte op het ontologisch onderscheid tussen de dingen en hun wezen, tussen *zijnden* en *zijn*. Wezens behoren echter tot de regels die een semantisch raamwerk uitmaken. Zij zijn niets anders dan semantiek. De filosofie kan geen uitspraken doen, want die zijn ontoetsbaar. Semantiek is evenmin filosofisch, want zij is een zaak van pragmatische beslissing.

Wat is nu de status van het onderscheid van Carnap? Hoe komt hij aan het onderscheid tussen theorie en praktijk, tussen uitspraken en de regels ervoor, kortom tussen empirie en semantiek? Introduceert Carnap zelf met dit onderscheid een nieuw semantisch raamwerk? Geenszins. Het onderscheid is ontleend aan een betekeniswereld die voor het eerst ter sprake is gekomen in *De Interpretatione*. Daarin maakt Aristoteles duidelijk dat al het spreken (*logos*) betekenisvol is (*sēmantikos*). De woorden waarin gesproken wordt hebben hun betekenis niet van nature (*phusei*),

allerhande classificatieproblemen wanneer ze worden toegepast op lagere levensvormen. “What difference does it make whether we *call* Volvox a plant or an animal? Whether it is a plant or an animal is merely a matter of definition, not a question of biological fact.” (1924, p. 6) Evenzo is de biologische vraag naar wat een *soort* inhoudt zinloos. Wanneer op gronden van bruikbaarheid (*expediency*) de ene definitie te verkiezen is boven de ander, dan heeft het zin om die definitie aan te nemen. “But its adoption or rejection will neither add nor subtract one jot from our stock of ascertained facts.” (1924, p. 8). Definities zijn een zaak van pragmatische beslissing; aan de feiten veranderen zij niets.

Tegelijkertijd wordt ook bij Lotka duidelijk dat een harde scheiding tussen semantiek en feiten niet opgaat. Lotka merkt op dat definities, zoals in het voorbeeld van driehoek, *misleidend* kunnen zijn. Ook wijst hij erop dat fundamentele vooruitgangen in de wetenschap bij nader inzien in wezen berusten op een ‘oordeelkundige definitie’. Semantiek is dus niet zomaar willekeurig.

Bij Lotka blijkt tevens dat het onderscheid tussen semantiek en feiten vertakt is met het onderscheid tussen *objectief* en *subjectief*. Er is bijvoorbeeld geen ‘fundamenteel objectief onderscheid’ tussen plant en dier. Datzelfde geldt volgens Lotka voor de classificatie van kleuren. Het spectrum van zichtbaar licht loopt continu van de golflengte van 8×10^{-4} mm (extreem rood) tot 4×10^{-4} mm (extreem violet). In de natuur is er dan ook niets wat correspondeert met onze staccato classificatie van kleuren. Wat we ‘rood’ of ‘zwart’ noemen is dus een kwestie van willekeurige definitie. “The question is not “what is green, and what is blue”, but, at best, “what shall we agree to *call* green, and what blue.”” (1956, p. 5) Het lichtspectrum is objectief; de indeling ervan in kleuren subjectief. Deze scientistische gedachtegang is echter ingehaald door het darwinisme. Voor organismen is het onderscheiden van kleur geen willekeur, maar een kwestie van levensbelang. Kleurperceptie is het resultaat van een evolutionaire geschiedenis van interacties tussen het organisme en zijn omgeving (2.3). Perceptie van kleuren en de classificatie ervan in talen zijn daarom aan grote restricties gebonden. Zie: Deacon, 1997, pp. 115-122.

⁴⁷ Carnap, 1950, p. 21: “To decree dogmatic prohibitions of certain linguistic forms instead of testing them by their success or failure in practical use, is worse than futile; it is positively harmful because it may obstruct scientific progress.”

maar volgens een afspraak (*kata synthêkên*).⁴⁸ Afzonderlijke namen, een woordopeenvolging of een gebed hebben weliswaar betekenis, maar zijn daarmee nog niet waar of onwaar. Alleen de beweerzin (*logos apophantikos*) heeft de mogelijkheid om waar of onwaar te zijn.⁴⁹ Dit onderscheid tussen waarheid en betekenis is het onderscheid tussen empirie en semantiek. Carnaps metafysicakritiek berust dus zelf nog altijd op een filosofisch onderscheid.⁵⁰ Zijn empirisme wordt gekenmerkt door de nog altijd heersende aristotelische semantiek.

Uit het gegeven dat Carnaps vernietiging van de filosofie zelf berust op een filosofische semantiek blijkt dat de taal niet zomaar tot een instrument gereduceerd kan worden. Het onderscheid tussen semantiek en empirie is geen nieuw semantisch raamwerk, maar behoort tot een oude overlevering die het spreken van Carnap stilzwijgend bepaalt. Taal is kennelijk geen instrument dat naar willekeur opgenomen of weggeworpen kan worden. Zij is een overgeleverde betekenisachtergrond die het spreken omgeeft. Het spreken van Carnap ontleent zijn zin aan deze overlevering.

Ondanks zijn reductie van ontologie tot semantiek lukt het Carnap niet om de filosofie helemaal af te danken. In zijn reductie maakt Carnap nog altijd een onderscheid tussen de dingen en het andere ervan, de semantische *frameworks* waarin zij ter sprake gebracht worden. Wat is de status van deze *frameworks*? Ook een raamwerk behoort tot de orde der dingen. Carnaps semantische *frameworks* zijn dan ook quasi-entiteiten. Er bestaan geen *frameworks* in de zin van Carnap, en zo min als er vormen van de aanschouwing van Kant en aanblikken van Plato bestaan.⁵¹

Dankzij het besef van de taal als overgeleverde betekenisachtergrond kan de tekst van Carnap echter in een tegendraadse richting gelezen worden. Carnap geeft het voorbeeld van de semantiek van dingen en hun eigenschappen. Hij spreekt van de ‘wereld der dingen’ (*thing world*):

“Als iemand beslist om de ding-taal [*thing language*] te accepteren, dan is er geen bezwaar om te zeggen dat hij de wereld der dingen heeft geaccepteerd.”⁵²

⁴⁸ Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a26-29

⁴⁹ Aristoteles, *De Interpretatione*, 16b33-17a2. Zie ook hoofdstuk 1.

⁵⁰ Oudemans, 2007, p. 50.

⁵¹ Oudemans, 2007, p. 51.

⁵² Carnap, 1950, p. 4: “If someone decides to accept the thing language, there is no objection against saying that he has accepted the world of things.”

Carnap reduceert ontologie tot semantiek. Maar semantiek is nog altijd een *wereld* waarbinnen het wetenschappelijk kennen zich beweegt. En in het ene taalsysteem verschijnen de dingen anders dan in het andere. Waar iets in het taalsysteem van de ‘wereld der dingen’ bestaat als een uitgebreid object met ruimtelijke en tijdelijke relaties met andere objecten, bestaat datzelfde in het taalsysteem van het cartesisch coördinatenstelsel als een conglomeraat van punten in ruimte en tijd. Dat wijst erop dat taal geen schaduwentiteit (*framework*) is en geen menselijk instrument – zij is een betekenisgeheel waarbinnen de dingen zich zo en niet anders vertonen.

0.4 De filologische toegang

De bovengenoemde reductie van ontologie tot semantiek kenmerkt tevens de filologische toegang tot de Griekse denkers. Zij is de vanzelfsprekende horizon waarbinnen de hedendaagse interpretaties van Plato en Aristoteles zich bewegen. Wanneer de filosofische waarheid van namen is gereduceerd, verschijnt het denken van Griekse filosofen als onderzoeksobject van de historische filologie. Zij spreekt *propositioneel* over de Griekse filosofen. Op dat moment dient zich een discrepantie aan. De filologische toegang tot het antieke denken wordt bij uitstek duidelijk in het werk van De Rijk.

De Rijk wijst op de ‘onoverbrugbare kloof’ tussen het Griekse denken en de moderne wetenschap. Het Griekse denken beweegt zich binnen de ‘parallelle van denken en zijn en van taal en denken’. Daarin correspondeert de structuur van de werkelijkheid met de structuur van het menselijke denken en van de natuurlijke taal. De dingen heten ‘waar’ voor zover ze geheel volgens de natuur van zich blijken geven; uitspraken voor zover ze corresponderen met de werkelijkheid. De filosofische vraag of de taal de geleiding van de extramentale natuur volgt, is de moderne wetenschap echter ten enenmale vreemd.⁵³ In de wetenschap kan het alleen gaan om de natuur zoals die zich *binnen een semantiek* aan ons voordoet. De Rijk merkt op:

“Het is de wetenschap zelf die, binnen de grenzen van het eigen paradigma *annex* discours, ‘ware’ kennis constitueert.”⁵⁴

⁵³ De Rijk, 2004, p. 115: “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.”

⁵⁴ Ibid.

De Rijks onderscheid tussen het wetenschappelijke paradigma (discours) en de ‘ware’ kennis die daarbinnen gegenereerd wordt, is een herhaling van Carnaps onderscheid tussen taalsystemen en de daarin geformuleerde uitspraken. Semantiek is een zaak van pragmatische begripsconstructie. De Rijk geeft het voorbeeld van de periodisering in de geschiedwetenschap. Ook deze indeling

“...heeft het karakter van een ontwerp en is niet [...] een beschrijving van articulaties die zich objectief, voorafgaand aan ieder historisch denken in het verleden voordoen.”⁵⁵

De Rijk noemt de taal een *ontwerp*, *construct* en een *raamwerk*.⁵⁶ De ontworpen categorieën in de wetenschap zijn arbeidshypothesen. Ze worden gehandhaafd of niet op basis van hun effectiviteit.

Door de reductie van de filosofische waarheid van namen kan waarheid uitsluitend nog aan de *propositie* toekomen. Voor De Rijk is de propositie dan ook de ‘waarheidsdrager’. Ten aanzien van woorden merkt De Rijk op 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 gebracht kan worden.”⁵⁷

Benoemen, conceptualiseren en categoriseren enerzijds en beweren anderzijds zijn strikt gescheiden.⁵⁸ De reductie van ontologie tot semantiek tekent de verhouding van De Rijk met het door hem onderzochte Griekse denken. De Rijk toont aan dat het denken van Plato en Aristoteles in de kern *semantiek* is.⁵⁹ Dit is echter geenszins de instrumentele semantiek van Carnap. Voor Plato en Aristoteles is semantiek *ontologisch*. Zij betreft de vraag of woorden de ware aard der dingen onthullen. De Rijk merkt op dat het de antieke denkers niet ging om de taal zelf (zoals in de

⁵⁵ De Rijk, 2004, p. 115.

⁵⁶ De Rijk, 2004, pp. 115-6.

⁵⁷ De Rijk, 2004, p. 114.

⁵⁸ De Rijk, 2004, p. 72. Zie ook noot 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’, inadequaet. Hier blijkt nog eens dat conceptualiseren en categoriseren als zodanig nog niets met beweren (‘zinsvorming’) van doen hebben.”

⁵⁹ De Rijk, 2002a pp. 10-12.

hedendaagse taalkunde), maar om de manier waarop taal het denken representeert en daarmee tegelijkertijd de buitentalige werkelijkheid onthult:

“In tegenstelling tot de moderne taalkunde waren zij [sc. de oude denkers] niet zozeer geïnteresseerd in taal zelf, maar zij concentreerden zich op de manieren waarop taaluitdrukkingen representatief zijn voor het denken en, tegelijkertijd daarmee, op enigerlei wijze de uiteenlopende kenmerken van de buitentalige ‘werkelijkheid’ onthullen.”⁶⁰

De vraag naar de buitentalige werkelijkheid is extern en dus een pseudo-vraag. Vandaar de aanhalingstekens. Filosofie is een ontologische extrapolatie van semantiek. Die zegt niets over hoe het is. De zogenaamde ontologie van Plato en Aristoteles bestaat uit niets anders dan semantische tendensen, gepresenteerd in uitdossingen van rationaliteit (*rational garments*).⁶¹

Door de reductie van ontologie tot semantiek kan De Rijk het filosofische van Plato en Aristoteles niet navoltrekken. De Rijk distantieert zich dan ook van de filosofie. Hij afficheert zich als *historicus*. Hij bespreekt de Griekse denkers propositioneel. *Hun* zaak – de wijze waarop namen de aard der dingen onthullen – is door de reductie niet *zijn* zaak. Die bestaat er namelijk in om te onderzoeken hoe antieke denkers de tendensen van de taal uitbuiten om hun gedachten over de ware aard der dingen te onderstrepen.⁶² Filosofie berust op een grammaticale misleiding, ingegeven door bepaalde taaltendensen. De toegang van De Rijk tot de antieke denkers is filologisch-wetenschappelijk – niet filosofisch.

Deze wetenschappelijke toegang staat in het teken van de destructie van de semantiek van de bestendigheid. De Rijk deelt het reductionisme van Carnap wanneer hij opmerkt dat de metafysische semantiek een blok is aan het been van de mobiliteit van de wetenschap. De Rijk wijst erop dat de

⁶⁰ De Rijk, 2002, p. 15-16: “Unlike modern linguistics, they [sc. Ancient thinkers] were not so much interested in language itself, but concentrated on the ways in which linguistic expressions are representative of thinking and, by the same token, somehow disclose the diverse features of extra-linguistic ‘reality’.”

⁶¹ De Rijk, 2002, p. 16: “Thus we find philosophers such as Plato and Aristotle, in their search for the true nature of things, making various attempts to present certain linguistic tendencies in rational garments.”

⁶² De Rijk, 2002, p. 15: “However, as far as Ancient thought is concerned, the historian’s task is to investigate the different tendencies (whether hidden or not) of natural language to underscore their own views of the true nature of things.”

opvatting dat de filosofie de geledingen van de natuur volgt wel moest leiden tot een *tunneldenken*.⁶³ De reductie bevrijdt de wetenschap van de beperkingen die de creativiteit van het denken belemmerden:

“De creativiteit van het denken moest zich, op straffe van absurditeit, 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.”⁶⁴

Het enige wat Aristoteles in het wetenschappelijke tijdperk ons volgens De Rijk nog te zeggen heeft, is de waarschuwing om zelfontworpen semantische constructies niet als bestaande entiteiten te beschouwen.⁶⁵ Op praktisch gebied moeten de semantische relictten uit de metafysica ‘mobiel en fluïde’ gemaakt worden om weer functioneel te zijn; op theoretische gebied moet het denken verlost worden van de reïficaties die de creativiteit van het denken zouden kunnen afremmen. Wanneer het filosofische ervan is gereduceerd, kan het denken van Aristoteles probleemloos worden ingepast in metafysicakritiek en voortgaande wetenschappelijke mobilisering.

0.5 De reductie van Wittgenstein

In het denken van Wittgenstein komt ten opzichte van Carnap een nieuwe wending ter sprake in de reductie van ontologie tot semantiek. Ook bij Wittgenstein vindt deze reductie plaats. Zij reikt echter verder dan die van Carnap, omdat Wittgenstein met zijn verwijzing naar het herhalingskarakter van tekens Carnaps uitgangspunt van semantische willekeur doorbreekt.

⁶³ De Rijk, 2004, p. 114ff: “Doordat het op zichzelf genomen vruchtbaar instrument van de focalisatie onlosmakelijk was verbonden met de [...] 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 [...] categoriale geledingen kunnen opsporen en via onderscheiden focalisering benaderen.”

⁶⁴ De Rijk, 2004, p. 114.

⁶⁵ De Rijk, 2004, p. 118: “Wat Aristoteles ons wel leren kan is ons te hoeden voor het reïficeren ('verdinglichen') – om nog maar te zwijgen van een platonisch hypostaseren – van elementen die wij, dankzij een vernuftig conceptualiseren, zelf hebben geschapen. [...] 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.”

0.51 Ontologie en pragmatiek

Kenmerkend voor Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1953) is de implosie van de wereld van de overgeleverde filosofie. Die dient zich vooral aan in de taal. Wittgenstein wijst erop dat taal door de filosofie als metafysica *theoretisch* is begrepen: zij beschouwde tekens, woorden en uitspraken los van de manier waarop ze in de praktijk worden gebruikt. Daardoor werd de filosofie beheerst door de tendens om een intermediaire entiteit (*Mittelwesen*) aan te nemen om de tekens en dingen waar zij naar verwezen op elkaar te laten aansluiten: een *idea*, een representatie of een mentale inhoud. Maar: dergelijke quasi-entiteiten zijn er niet.⁶⁶ Het metafysische begrip van de ‘betekenis’ van woorden omgeeft het functioneren van de taal met een nevel.⁶⁷ Die verhult dat tekens alleen betekenis hebben in de manier waarop zij in de taalpraktijk functioneren.⁶⁸

Wittgenstein geeft het voorbeeld van bouwvakkers die op een bouwplaats elkaar uitdrukkingen als 'blok' en 'plaat' toeroepen. Wat is de betekenis van een dergelijke uitdrukking? Die ligt niet in de verwijzing naar een beeld, representatie of mentale inhoud. De uitdrukking gaat ook niet ‘over’ een object. De zin van de uitdrukking bestaat erin dat de andere bouwvakker *handelt* en een blok of plaat aanreikt. De uitdrukking heeft geen betekenis los van de manier waarop ze in de praktijk *gebruikt* wordt.⁶⁹ Taalgebruik is een manier van handelen. Het verkrijgt zijn zin door de andere handelingen waar het deel van uitmaakt. Binnen het geheel van de taal en de werkzaamheden waarmee zij verweven is – Wittgenstein spreekt van een *taalspel*⁷⁰ – zijn woorden *instrumenten*. Zij zijn middelen in het pragmatisch verkeer.

Het gebruik van taal is echter gebonden aan *regels*. Filosofische uitspraken lijken iets te zeggen over de werkelijkheid, maar betreffen in feite alleen maar de regels voor taalgebruik. Voor Kant was bijvoorbeeld de uitspraak ‘verschillende tijden kunnen er niet tegelijkertijd zijn’ synthetisch en a priori waar. De eendimensionale tijd was als vorm van de aanschouwing de prealabele

⁶⁶ Wittgenstein, 1953, § 94, pp. 293-4: “>Der Satz, ein merkwürdiges Ding!<: darin liegt schon die Sublimierung der ganzen Darstellung. Die Tendenz, ein reines Mittelwesen anzunehmen zwischen dem Satzzeichen und den Tatsachen. Oder auch, das Satzzeichen selber reinigen, sublimieren, zu wollen. – Denn, daß es mit gewöhnlichen Dingen zugeht, das zu sehen, verhindern uns auf mannigfache Weise unsere Ausdrucksformen, indem sie uns auf die Jagd nach Chimären schicken.”

⁶⁷ Wittgenstein, 1953, § 5, pp. 239-40.

⁶⁸ Wittgenstein, 1953, § 43, pp. 262-3.

⁶⁹ Wittgenstein, 1953, § 2, 8, 10, pp. 238ff.

⁷⁰ Wittgenstein, 1953, § 7, p. 241: “Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das >>Sprachspiel<< nennen.” Vgl. § 23: “Das Wort >>Sprachspiel<< soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.”

mogelijkheidsvoorwaarde voor het waarnemen van tijdelijke opeenvolgingen.⁷¹ Wittgenstein ontmaskert dergelijke uitspraken als filosofische misleidingen, gebaseerd op een verwarring van empirie en grammatica. Schijnbaar voegt de bovengenoemde uitspraak nieuwe kennis toe over de eendimensionale aard van de tijd. Maar in feite is zij geen uitspraak over de ‘mogelijkheden’ van tijdelijke verschijnselen, maar alleen maar over het *soort uitspraken* die we doen wanneer we spreken van verleden, heden en toekomst. En dat zijn geen *filosofische* uitspraken over de tijd.⁷² Zij expliciteren alleen maar op welke manier woorden zoals ‘tijd’ gebruikt worden. Zij zijn geen empirische, maar *grammaticale* uitspraken.

Dat is de kern van de reductie van Wittgenstein: wat a priori is, behoort niet tot de dingen, maar tot de beschrijvingswijze van de dingen. Dat verschillende tijden er niet tegelijkertijd kunnen zijn, is inderdaad a priori, dus onweerlegbaar door ervaring – niet omdat dit volgt uit een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde, maar omdat de gebruiksregels van het woord ‘tijd’ geen ander zinvol gebruik van dit woord toelaten. Wittgenstein reduceert de schijnbaar filosofische uitspraak over de aard van de tijd tot een grammaticale uitspraak over de gebruiksregels van het woord ‘tijd’. Het ‘wezen’ van de voormalige filosofie is daarmee niet vernietigd, maar, zoals Wittgenstein opmerkt, uitgesproken in de grammatica.⁷³ Wat een object is, zegt de grammatica.⁷⁴

Dankzij de reductie van taal tot pragmatiek blijken de categorieën van de voormalige filosofie grammaticaal van aard te zijn. Wittgenstein reduceert de filosofie door haar woorden terug te brengen

⁷¹ Kant, *KrV*, B 47: “Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander (so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich *sind*). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe.”

⁷² Wittgenstein, 1953, § 90, p. 292: “Es ist uns, als müßten wir die Erscheinungen *durchschauen*: unsere Untersuchung aber richtet sich nicht auf die *Erscheinungen*, sondern, wie man sagen könnte, auf die *>Möglichkeiten<* der Erscheinungen. Wir besinnen uns, heißt das, auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen. Daher besinnt sich auch Augustinus auf die verschiedenen Aussagen, die man über die Dauer von Ereignissen, über ihre Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft macht. (Dies sind natürlich nicht *philosophische* Aussagen über die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.)”

⁷³ Wittgenstein, 1953, § 371, p. 398: “Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.”

⁷⁴ Wittgenstein, 1953, § 373, p. 398: “Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik).”

tot hun gebruikswijzen in de alledaagse taalpraktijk.⁷⁵ De schijnbaar filosofische vraag zoals 'wat is een uitspraak?' is als de vraag 'wat is een koning?' binnen het schaakspel. Die vraag wordt niet beantwoord door te wijzen op een onderliggende essentie, maar op *gebruiksregels*. Wat in de metafysica het wezenlijke heette, zegt niet iets over hoe het is, maar alleen over de manier waarop de dingen in de taal *beschreven* worden:

“Men prediceert over de zaak, wat in de manier van beschrijven [*Darstellungsweise*] ligt. De mogelijkheid van een vergelijking, die ons imponeert, houden we voor de waarneming van een hoogst algemene stand van zaken.”⁷⁶

De vergelijking van zijn en denken berust niet op een metafysische *idea*, maar op een extrapolatie van de gebruiksregels voor empirische beschrijvingen.

Binnen de taalpraktijk vervalt de zin van de metafysische reductie tot elementen die de voormalige filosofie kenmerkte. De filosofische vraag naar het wezen van de dingen werd beantwoord door de bonte en veranderlijke werkelijkheid te herleiden tot de eenvoudige en onveranderlijke constituenten waaruit zij was samengesteld. Wittgenstein maakt echter duidelijk dat de woorden 'eenvoudig' en 'samengesteld' uitsluitend binnen een bepaalde *gebruikscontext* zinvol zijn. Alleen in de praktijk blijkt of het zinvol is om een voorwerp tot zijn constituenten te analyseren. In de praktijk van het bezemen is het zinloos om een bezem te analyseren in steel en borstel.⁷⁷ Evenmin is er in de taal een laatste analyse van uitdrukkingswijzen in doorzichtige constituenten. Taalanalyse is zinvol voor zover zij een praktisch doel dient.⁷⁸ De filosofische 'wat-is?'-vraag naar de eenvoudige constituenten van de natuur zonder meer is zinloos. Het ontbreekt haar aan een rol in de taalpraktijk.⁷⁹ Naar de naam

⁷⁵ Wittgenstein, 1953, § 116, p. 300: “Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen - >>Wissen<<, >>Sein<<, >>Gegenstand<<, >>Ich<<, >>Satz<<, >>Name<< - und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.”

⁷⁶ Wittgenstein, 1953, § 104, pp. 296-7: “Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Sachlage.”

⁷⁷ Wittgenstein, 1953, § 60, pp. 274-5.

⁷⁸ Wittgenstein, 1953, § 91, p. 292.

⁷⁹ Wittgenstein, 1953, § 47, pp. 264-5: “Das Wort >>zusammengesetzt<< (und also das Wort >>einfach<<) wird von uns in einer Unzahl verschiedener, in verschiedenen Weisen miteinander verwandten, Arten benützt. [...] Auf die *philosophische* Frage: >>Ist das Gesichtsbild dieses Baumes zusammengesetzt, und welches sind seine

van een voorwerp kan alleen diegene zinvol vragen die al weet hoe de naam in de taalpraktijk gebruikt wordt.⁸⁰

In de pragmatiek worden de wezens of elementen van de voormalige filosofie niet vernietigd, maar gereduceerd tot een bepaalde rol in de taalpraktijk. Wittgenstein maakt duidelijk hoe elementen binnen de pragmatiek in gereduceerde vorm gehandhaafd blijven. Hij wijst erop dat alleen van de standaardmeter in Parijs niet gevraagd kan worden hoe lang hij is. Dat wil niet zeggen dat de standaardmeter een metafysische maat is, maar alleen dat hij als voorbeeld fungeert in de praktijk van het meten. Hij behoort niet tot de gemeten dingen, maar is een *middel* om te meten. Hij is a priori in de zin dat een meetfout niet geaccepteerd wordt. Evenmin kan van de kleurstaal voor 'Sepia' gevraagd worden welke kleur het heeft. Dergelijke toonbeelden zijn zelf evenzeer handelwijzen. Een kleurstaal is een instrument van de taal waarmee uitspraken over kleuren gedaan worden. De maat en wat gemeten wordt maken gelijkelijk onderdeel uit van de praxis van de taal.⁸¹

In zijn pragmatische reductie neemt Wittgenstein afstand van de funderingstendens die filosofie als metafysica tekende. Haar zoektocht naar de laatste grond die zijn en denken met elkaar verenigt is loos omdat deze fundering in de praktijk geen verschil maakt. Wanneer heeft funderen zin? Dat bepaalt de praktijk. Wittgenstein geeft het voorbeeld van de opdracht om een gegeven getallenreeks uit te schrijven. De opgave wordt succesvol uitgevoerd wanneer de reeks volgens een regel daadwerkelijk wordt uitgeschreven. Wittgenstein benadrukt echter dat het volgen van de regel niet berust op inzicht. Dezelfde getallenreeks kan immers beschreven worden door vele wiskundige formules. Een leerling leert de juiste manier om de getallenreeks uit te schrijven door *africhting*. De juiste voortzetting van de getallenreeks is onderdeel van een gemeenschappelijke menselijke handelwijze. Die vormt de *rock bottom* waar het zoeken van gronden voor het kennen en het handelen tot een einde komt.⁸² Dit einde bestaat niet in de evidentie van een metafysisch beginsel dat direct

Bestandteile?<< ist die richtige Antwort: >>Das kommt drauf an, was du unter >>zusammengesetzt< verstehst<<. (Und das ist natürlich keine Beantwortung, sondern eine Zurückweisung der Frage)."

⁸⁰ Wittgenstein, 1953, § 31, pp. 254-5: "Wir können sagen: Nach der Benennung fragt nur der sinnvoll, der schon etwas mit ihr anzufangen weiß."

⁸¹ Oudemans, 2007, p. 110; Wittgenstein, 1953, § 50 en § 51, pp. 268-9.

⁸² Wittgenstein, 1953, § 217, pp. 350-1: ">>Wie kann ich einer Regel folgen?<< - wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: >>So handle ich eben.<< "

inzichtelijk is, maar in een bepaalde manier van *handelen*.⁸³ Die wordt blind gevolgd, zonder redelijke gronden.⁸⁴ De filosofische misvatting bestaat erin vergeefs te zoeken naar een grond voor kennen en handelen in plaats van eenvoudigweg de heersende praktijk te onderkennen.⁸⁵

De problemen van de voormalige filosofie zijn verwarringen die ontstaan wanneer de taal theoretisch wordt beschouwd, los van de handelingscontext waarin zij wordt gebruikt.⁸⁶ Zo ontstaat de gedachte aan de taal als belichaming van een *idea* of van een fundamentele logische structuur. Dergelijke filosofische gedachten berusten niet zozeer op een empirische fout, maar op een verwarring van empirie en grammatica. Die verwarring is de oorsprong van de platoonse aporie en daarmee van de filosofische problemen.⁸⁷ De ervaring van de kloof tussen zijn en denken, het *pathos* als begin van de filosofie in de *Theaetetus*, wordt door Wittgenstein gereduceerd tot een misleiding van grammaticale aard:

“>>De taal (of het denken) is iets unieks.<< - dat blijkt een bijgeloof (geen dwaling!) te zijn, zelf teweeggebracht door grammaticale misleidingen. En op deze misleidingen, op de problemen, valt nu het pathos terug.”⁸⁸

Filosofie is gereduceerd tot een grammaticaal misverstand.

Daarmee heeft ‘filosofie’ voor Wittgenstein een andere en laatste betekenis gekregen. Filosofie is de uitdrijving van filosofische schijnproblemen door grammaticale analyse. Zij is geen wetenschappelijke empirie en geen metafysische quasi-empirie. Zij verklaart niets, want verklaringen behoren tot het domein van de wetenschap. Filosofie als grammaticale analyse geeft uitsluitend een

⁸³ Wittgenstein, 1969, § 204, p. 346: “Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; - das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.”

⁸⁴ Wittgenstein, 1953, § 219, p. 351: “Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.”

⁸⁵ Wittgenstein, 1953, § 654, p. 476: “Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als >Urphänomen< sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.” Vgl. § 655.

⁸⁶ Wittgenstein, 1953, § 132, p. 304: “Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.”

⁸⁷ Wittgenstein, 1953, § 123, p. 302: “Ein philosophisches Problem hat die Form: >>Ich kenne mich nicht aus.<<.”

⁸⁸ Wittgenstein, 1953, § 110, p. 299: “>>Die Sprache (oder das Denken) ist etwas Einzigartiges<< - das erweist sich als ein Aberglaube (nicht Irrtum!), hervorgerufen selbst durch grammatische Täuschungen. Und auf diese Täuschungen, auf die Probleme, fällt nun das Pathos zurück.”

beschrijving van het feitelijk gebruik van tekens.⁸⁹ De oude filosofische problemen worden niet opgelost door nieuwe empirische kennis, maar door een ordening van al bekende grammaticale feiten:

“Alle *verklaring* moet weg, en alleen beschrijving moet in haar plaats komen. En deze beschrijving ontvangt haar licht, dat wil zeggen haar doel, van de filosofische problemen. Dit zijn echter geen empirische [problemen], maar zij worden opgelost door een inzicht in het functioneren van de taal [*Arbeiten der Sprache*], niet door het aanvoeren van nieuwe ervaring, maar door het samenstellen van wat allang bekend is. De filosofie is een strijd tegen de beheksing van ons verstand door de middelen van onze taal.”⁹⁰

In de pragmatische reductie bestaat filosofie uitsluitend nog als het uit de weg ruimen van metafysische vraagstukken. Die worden geëlimineerd door een overzichtelijke beschrijving van de manier waarop woorden in de praktijk functioneren.⁹¹

0.52 Semantiek en herhaling

In het bovenstaande werd duidelijk dat ook taal in het tijdperk van bestendige identiteit begrepen is naar het voorbeeld van de mathematische reductie. In Plato's metafysica blijkt dat een verscheidenheid van dingen met een en dezelfde naam kan worden aangesproken. Dat is mogelijk omdat de dingen een vaste aanblik (*idea*) delen die de grond is van hun gemeenschappelijke betekenis. Namen verwijzen naar de dingen omdat zij een zintuiglijke afspiegeling zijn van de bestendige aanblik op grond waarvan de dingen naar hun aard van zich blijf geven. De naam is de zintuiglijke belichaming van deze bovenzintuiglijke aanblik. Dankzij de bestendigheid van deze aanblik kunnen verschillende

⁸⁹ Wittgenstein, 1953, § 496, p. 432: “Grammatik sagt nicht, wie die Sprache gebaut sein muß, um ihren Zweck zu erfüllen, um so und so auf Menschen zu wirken. Sie beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen.”

⁹⁰ Wittgenstein, 1953, § 109, pp. 298-9: “Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekanntesten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.”

⁹¹ Wittgenstein, 1953, § 90, p. 292: “Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache.”

namen in verschillende talen hetzelfde aanduiden.⁹²

Ook wanneer de platoonse *idea* in de reductie van de filosofie is weggefallen, blijft betekenis nog altijd gebonden aan de bepaling van identiteit als bestendigheid. De gelijkblijvende betekenis van verschillende taaluitdrukkingen wordt nu niet meer gezocht in een bovenzintuiglijke aanblik, maar in het menselijke subject. Taaluitdrukkingen gaan ‘over’ de dingen (*aboutness*) omdat zij verwijzen naar een mentale representatie die ‘staat voor’ de dingen waarnaar verwezen wordt. Betekenis wordt zo gehypostaseerd tot een bestendig mentaal beeld of ‘idee’ dat zich ‘in het hoofd’ van de taalgebruiker bevindt. Binnen deze metafysische opvatting van betekenis als mentale inhoud is taal particulier. Verschillende toepassingen van een woord verschijnen als de fysieke afspiegelingen van een identieke mentale inhoud die in het menselijke subject is ingekapseld.⁹³

In Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* wordt echter duidelijk dat tekens en taaluitdrukkingen alleen betekenis hebben in de manier waarop ze binnen een handelingscontext gebruikt worden. Wittgenstein breekt met de theoretische blikbaan van de voormalige filosofie waarin het teken los van zijn gebruikswijze als een voorliggend object werd beschouwd. Een teken lijkt op zichzelf dood, zonder betekenis. Schijnbaar ligt de betekenis van een teken in iets externs wat het

⁹² Plato, *Cratylus*, 383a-b.

⁹³ Hoe de semantiek van de bestendigheid in de Nieuwe Tijd bij de vraag naar de aard van betekenis aanleiding gaf tot een subjectivistische inkapseling wordt duidelijk in het *Essay Concerning Human Understanding* (1689) van Locke. Dat Locke bepaald wordt door het mathematische reductionisme blijkt uit zijn gedachte dat het menselijk denken bestaat uit samenstellingen van ideeën die uiteindelijk herleid kunnen worden tot eenvoudige, uniforme en elementaire ideeën die helder en duidelijk onderscheiden zijn (2.2.1). De ideeën van de menselijke geest ontstaan uitsluitend door impressies van externe objecten en door reflectie. Voor Locke is de taal een communicatie-instrument van ideeën. Woorden zijn gearticuleerde geluiden die fungeren als tekens van ideeën in de menselijke geest. Taal vergt dat de mens in staat is om deze geluiden te gebruiken “as signs of internal conceptions; and to make them stand as marks for the ideas within his own mind, whereby they might be known to others, and the thoughts of men’s mind be conveyed from one to another.” (3.1.2). De betekenis van de zintuiglijke woorden bestaat daarin dat zij staan voor de niet-zintuiglijke ideeën. Alleen via deze ideeën kunnen woorden objecten representeren. Woorden hebben alleen betekenis voor zover ze verwijzen naar de eigen ideeën die alleen de spreker zelf heeft. Zonder taal zouden deze ideeën voor anderen ontoegankelijk zijn. Het doel van taalgebruik is dan ook dat de spreker zijn particuliere ideeën bekendmaakt aan de toehoorder: “...words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them, how imperfectly soever or carelessly those ideas are collected from the things which they are supposed to represent. [...] That then which words are the marks of are the ideas of the speaker: nor can any one apply them as marks, immediately, to anything else but the ideas that he himself hath [...]” (3.2.2) Hoewel voortdurend gebruik de schijn wekt van een natuurlijke band tussen woorden en ideeën, is ieder mens volgens Locke vrij om te kiezen welk woord hij tot teken van welk idee maakt. De verhouding tussen woorden en particuliere ideeën van de mens is er een van ‘perfect arbitrary imposition’ (3.2.8) Hierdoor ontstaat echter het probleem hoe communicatie mogelijk is. Dat veronderstelt immers dat de woorden van de spreker bij de toehoorder identieke ideeën opwekken, terwijl de betekenis van woorden juist beperkt is tot de particuliere ideeën van de spreker.

teken op enigerlei wijze toch in zich draagt. Zo komt het tot de gedachte dat het fysieke teken pas betekenis heeft dankzij een niet-fysieke entiteit of een geestelijk interpretatievermogen. Deze gedachte kenmerkt, zoals in het vervolg zal blijken, ook de semantiek van Aristoteles' *De Interpretatione*, waar duidelijk wordt dat tekens verwijzen naar 'aandoeningen van de psyche' die op hun beurt de dingen representeren (1.1). Wittgenstein doorbreekt deze gedachte. Hij geeft het voorbeeld van de pijl. Hoe komt het dat de pijl *toont*?

“Lijkt hij [de pijl] niet al iets buiten zichzelf in zich te dragen? – >>Nee, het is niet de dode streep; alleen het geestelijke, de betekenis, kan dit. << – Dat is waar en onwaar. De pijl toont alleen in het gebruik, dat het levend wezen ervan maakt. Dit tonen is *niet* een hocus pocus dat de ziel alleen kan uitvoeren.”⁹⁴

Dat een teken op zichzelf dood lijkt komt niet omdat het de verwijzing naar iets psychisch mist, maar omdat het alleen betekenis heeft in de manier waarop het wordt gebruikt.⁹⁵ Zoals Wittgenstein het zegt: de adem (*psyche*) van een teken is zijn gebruik.

“Ieder teken schijnt *alleen* dood. Wat geeft het leven? – In het gebruik *leeft* het. Heeft het daar de levende adem in zich? – Of is het *gebruik* zijn adem?”⁹⁶

In het gebruik wordt er op het teken zo en niet anders gereageerd. Wat is het verband tussen een wegwijzer en de handelingen van de gebruiker? De gebruiker is afgericht om op een bepaalde manier op het teken te reageren.⁹⁷ Omdat betekenis bestaat als gebruik zijn er normale en abnormale manieren

⁹⁴ Wittgenstein, 1953, § 454, p. 422: “Wie kommt es, daß der Pfeil → *zeigt*? Scheint er nicht schon etwas außerhalb seiner selbst in sich zu tragen? – “Nein, es ist nicht der tote Strich; nur das Psychische, die Bedeutung, kann dies.<< - Das ist wahr und falsch. Der Pfeil zeigt nur in der Anwendung, die das Lebewesen von ihm macht. Dieses Zeigen ist *nicht* ein Hokusfokus, welches nur die Seele vollziehen kann.”

⁹⁵ Vgl. Oudemans, 2007, p. 109.

⁹⁶ Wittgenstein, 1953, § 432, p. 416: “Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch *lebt* es. Hat es da den lebenden Atem in sich? – Oder ist der *Gebrauch* sein Atem?”

⁹⁷ Wittgenstein, 1953, § 198, pp. 343-4: “Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir, der Wegweiser – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? – Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.” Vgl. § 85, p. 288.

om op een regel - in dit geval de pijl - te reageren. Daarom merkt Wittgenstein op dat er een overeenkomst bestaat tussen de begrippen *betekenis* en *regel*.⁹⁸

Het gebruik van tekens is naar zijn aard een *herhaald* gebruik.⁹⁹ Wittgenstein wijst erop dat een regel niet eenmalig toegepast kan worden. Een regel bestaat als de herhaling van de regelmatige toepassingen ervan.¹⁰⁰ Taalhandelingen hebben betekenis in de herhaling. Zij bestaan als *gewoonten*:

“Het is niet mogelijk dat één mens één enkele keer een regel heeft gevolgd. Dat maar één enkele keer een mededeling gedaan, een bevel gegeven of begrepen werd, enzovoort. – Een regel volgen, een mededeling doen, een bevel geven, een schaakpartij spelen zijn *gewoonten* [*Gepflogenheiten*] (gebruiken, instituties).”¹⁰¹

Zonder regelmaat kan geen spel of taalspel bedacht¹⁰² of verzonnen¹⁰³ worden. Zoals Wittgenstein opmerkt: het taalspel is iets wat in de herhaalde spelhandelingen in de tijd bestaat.¹⁰⁴

Het herhalingskarakter van taalhandelingen wordt gekenmerkt door een identiteit die anders is dan die van de voormalige filosofie. Bij Wittgenstein blijkt dat de overgeleverde betekenissen van de woorden 'hetzelfde' en 'het andere' niet geschikt zijn om de iteratieve identiteit van taalhandelingen ter sprake te brengen. Hij wijst erop dat wie een regel volgt steeds *hetzelfde* doet:

⁹⁸ Wittgenstein, 1969, § 61-2, p. 132: “...Eine Bedeutung eines Wortes ist eine Art seiner Verwendung. Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird.” – “Darum besteht eine Entsprechung zwischen den Begriffen >Bedeutung< und >Regel<.”

⁹⁹ Wittgenstein, 1953, § 198, pp. 342-4: “Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-Folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt.”

¹⁰⁰ Wittgenstein, 1953, § 199, p. 344: “Ist, was wir >>einer Regel folgen<< nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte? – Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks >>der Regel folgen<<.”

¹⁰¹ Wittgenstein, *ibid*: “Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).”

¹⁰² Wittgenstein, 1953, § 205, p. 346.

¹⁰³ Wittgenstein, 1953, § 204, p. 346.

¹⁰⁴ Wittgenstein, 1969, § 519, pp. 223-4: “Da aber ein Sprachspiel etwas ist, was in wiederholten Spielhandlungen in der Zeit besteht, [...]”

“Men voelt niet, dat men altijd van de aanwijzing (de influistering) van de regel op de hoogte moet zijn. Integendeel. Wij zijn niet benieuwd naar wat zij [de regel] ons nu weer zal zeggen, maar zij zegt ons altijd hetzelfde, en wij doen, wat zij ons zegt. Men zou tegen degene, die men afriecht, kunnen zeggen: “Kijk, ik doe altijd hetzelfde [*das Gleiche*] [..]”¹⁰⁵

Ditselfde is echter niet het identieke en onveranderlijke van de voormalige filosofie, maar datgene wat in en door de opeenvolging van handelingen hetzelfde blijft. De identiteit van de handelingen bestaat in de eenheid van deze opeenvolgingen. Op die manier is het gebruik van het woord *regel* met het gebruik van het woord *het zelfde* verweven.¹⁰⁶

0.6 Toegang

Alvorens op de tekst van Aristoteles in te gaan is het nodig te vragen hoe een filosofische lezing van Aristoteles verschilt van de filologisch-wetenschappelijke. Hierboven is duidelijk geworden dat ook de filologie wordt bepaald door de reductie van ontologie tot semantiek zoals verwoord door Carnap. De filologische toegang is daarom *historisch*. Het uitgangspunt van de historische benadering van Aristoteles wordt verwoord door De Rijk, wanneer hij spreekt van de *golden rule of interpretation*:

“Daarom moeten wij altijd vasthouden aan de gulden regel van interpretatie: onze algemene opmerkingen over een auteur moeten voortdurend de test doorstaan van de confrontatie met wat onze auteur zelf te zeggen heeft.”¹⁰⁷

De filologie beoogt een correcte en consistente propositionele weergave van de tekst van Aristoteles.

Wat hier in de eerste plaats filosofisch opvalt, is de circulariteit van de filologische toegang. De antieke filosofie behoort tot de herkomst van de wetenschap. De woorden en woordenparen die bij

¹⁰⁵ Wittgenstein, 1953, § 223, p. 223: “Man fühlt nicht, dass man immer des Winkes (der Einflüsterung) der Regel gewärtig sein muß. Im Gegenteil. Wir sind nicht gespannt darauf, was sie uns wohl jetzt sagen wird, sondern sie sagt uns immer dasselbe, und wir tun, was sie uns sagt. Man könnte dem, den man abrichtet, sagen: >>Sieh, ich tue immer das Gleiche: ich...<<.”

¹⁰⁶ Wittgenstein, 1953, § 225, p. 352: “Die Verwendung des Wortes >>Regel<< ist mit der Verwendung des Wortes >>gleich<< verwoben. (Wie die Verwendung von >>Satz<< mit der Verwendung von >>wahr<<.)”

¹⁰⁷ De Rijk, 2002, p. 9: “Therefore we should always abide by the golden rule of interpretation: our overall remarks about an author must continually stand the test of confrontation with what our author himself has to say.”

denkers als Plato en Aristoteles een fundamentele betekenisverschuivingen hebben ondergaan, bepalen nog altijd het wetenschappelijke spreken. Terwijl Aristoteles geldt als de vader van de logica, worden zijn teksten door de filologie in proposities (*logoi*) besproken.

Een voorbeeld van deze circulariteit kan gevonden worden in het werk van De Rijk. Hij legt uit: *onoma* en *rhêma* zijn bij Plato geen naamwoord en werkwoord, maar moeten begrepen worden als *topic* en *comment*.¹⁰⁸ Maar dit pragmatische onderscheid, afkomstig van de Praagse school, is uiteindelijk ontleend aan de taalkundige Ammann, die dit onderscheid juist introduceerde om het Griekse paar *onoma* en *rhema* weer te geven en dit onderscheid zo af te zetten tegen het onderscheid tussen naamwoord en werkwoord.¹⁰⁹ Hier blijkt de circulariteit van de filologische Aristoteles-interpretatie: de woordencluster die de naam ‘Aristoteles’ draagt, is gesedimenteerd in de taal, dezelfde taal waarmee vervolgens Aristoteles weer wordt benaderd.

Ditzelfde blijkt uit De Rijks interpretatie van Aristoteles’ bespreking van het beginsel van tegenspraak in de *Metaphysica*. Dit beginsel (het is uitgesloten dat iets tegelijkertijd en in hetzelfde opzicht aan hetzelfde wel en niet toekomt) kan niet bewezen worden omdat elk bewijs het beginsel al veronderstelt. Welke status heeft dit beginsel? De Rijk merkt op dat “...Aristoteles blijkbaar goed door had dat het beginsel van tegenspraak niet zelf het alethische karakter van een beweerezin heeft, maar eerder als stipulatieve verkeersregel functioneert”.¹¹⁰ Maar: dit onderscheid in het spreken, tussen de beweerezin en stipulatieve betekenis, is zelf ontleend aan Aristoteles’ *De Interpretatione*. De interpretatie van Aristoteles vindt plaats in het licht van een aristotelisch onderscheid.

Voor de filologie is deze circulariteit geen probleem. Voor de filosofie wel. De lezing van een denker als Aristoteles heeft filosofisch alleen zin wanneer zij iets laat zien van de

¹⁰⁸ De Rijk, 1986, p. 306: “However after the *Theaetetus*, and especially the *Sophist*, Plato does show awareness of entities as singled out and called up for discussion (and thinking) by our use of onomata (names). Indeed the onoma can be taken as the expression that is employed by a speaker to identify the entity which he is talking about. Similarly, in Plato’s view there is some tool (rhema) that is used to say what the speaker wishes to assert about this entity. We might describe the situation by using the modern distinction of ‘topic’ and ‘comment’. The onoma, then, identifies the topic, the rhema expresses the comment. For that reason, one might also use the terms introduced by the Prague School linguists, ‘theme’ and ‘rheme’.”

¹⁰⁹ Ammann, 1928, p. 141: “Auf einen früher von mir eingeführten Ausdruck zurückgreifend, werde ich den Gegenstand der Mitteilung im Folgenden gelegentlich auch als ‘Thema’ bezeichnen; das Neue, das was ich dem Hörer über das Thema zu sagen habe, könnte man entsprechend mit dem (scheinbaren) Reimwort ‘Rhema’ belegen. Da der antike Gegensatz onoma – rhêma uns nur in der lateinischen Übersetzung geläufig ist [sc. *nomen* en *verbum*], scheint mir diese Neuerung terminologisch unanstößig zu sein.”

¹¹⁰ De Rijk, 2004, p. 20n19. Let wel: het gaat hier om een interpretatie van De Rijk. Het Grieks (*Metaphysica*, 1005b18) heeft geen pendant voor de uitdrukking ‘stipulatieve verkeersregel’.

vanzelfsprekendheden die een lezer en zijn tijdperk omgeven. De mogelijkheid dat deze vanzelfsprekendheden doorbroken of ook maar zichtbaar worden, wordt meteen afgesloten wanneer het spreken zich bij voorbaat vastlegt op de aristotelische grammatica die zelf een nazaat is van de tekst van Aristoteles.

Wat is de aanleiding om te denken dat er naast de filologie nog een *filosofische* toegang tot Aristoteles zou zijn? Niets anders dan dat vandaag de dag taal van een andere aard blijkt te zijn dan voorheen gedacht. Bij Wittgenstein bleek: taaltekens bestaan als reeks. Zij hebben alleen betekenis in de herhaling. Het gebruik van een taalteken is daarom een voorzetting van een al bestaand betekenispatroon. Het gebruik van een teken is ingevoerd in een reeks van vroegere en toekomstige herhalingen die een taalgebruiker niet overziet. Een teken reikt daarom verder dan wat een auteur of spreker ermee kan bedoelen.¹¹¹

Het herhalingskarakter van taaltekens heeft ogenblikkelijk zijn weerslag op de filosofie. Whitehead typeerde de filosofie als ‘een reeks voetnoten bij Plato’.¹¹² Dat lijkt in eerste instantie een opmerking over de invloed van Plato. Maar of de filosofie al dan niet platoons kan heten is minder relevant dan dat zij een *reekskarakter* heeft. Er is geen vaste en inzichtelijke ‘betekenis’ van het denken van Plato die vervolgens een *Nachleben* heeft of niet. Wat ‘Plato’ is *blijkt* pas in en door de opeenvolgingen. De betekenis van zijn denken is toekomstig; het geeft van zich blijk in de manier waarop het latere denkers tekent.

Dankzij het herhalingskarakter van tekens wordt duidelijk dat zowel de zogenaamde historische als de systematische filosofie op een metafysische veronderstelling berusten. Niet alleen is deze indeling wederom een variant van het onderscheid tussen betekenis en waarheid. Bovendien veronderstellen zowel de historische als de systematische filosofie dat de tekst van een denker een vaste betekenis heeft. Dit geldt in het bijzonder voor de gouden regel van De Rijk. Van welk woordveld leeft deze regel? De regel veronderstelt dat Aristoteles een *auteur* is die *zelf* iets te zeggen heeft. De Rijk gaat er bovendien vanuit dat de tekst van Aristoteles een eenduidige betekenis heeft die door de filologie transparant en restloos in kaart gebracht kan worden.¹¹³ Deze veronderstellingen zijn echter in strijd met de iteratieve aard van tekens. Omdat geen mens de oorsprong is van zijn eigen tekengebruik, is het niet zonder meer mogelijk om te spreken van auteurs en lezers als personen die

¹¹¹ Vgl. Oudemans, 2009, p. 7.

¹¹² Whitehead, 1929, p. 39.

¹¹³ Oudemans, 2009, pp. 6-7.

iets bedoelen of interpreteren. Zij worden allebei, elk op hun eigen manier, op weg gestuurd door de tekens die zij lijken te gebruiken.

Bij Heidegger wordt duidelijk waar de confrontatie tussen filosofie en filologie gezocht moet worden. Heidegger is niet tegen de filologie, maar hij wijst erop dat het *filosofisch* geen zin heeft om het werk van een denker alleen historisch of systematisch te interpreteren. Niet de uitspraken van een denker doen ertoe, maar de manier waarop zijn denken door enkele fundamentele woorden op gang is gebracht. Daarom is een denker geen auteur, maar een plaats waar deze gedachtegang aan het woord komt. Een denker is deze gedachtegang. En omdat het dezelfde woorden zijn die nog altijd het denken sturen en oriënteren, kan een denker *toekomstig* genoemd worden. Heidegger zegt met betrekking tot Nietzsche:

“Wie Nietzsche *is* en vooral: wie hij *zal zijn*, weten wij, zodra wij in staat zijn die gedachte te denken, die hij in de woordopeenvolging >> de wil tot macht<< heeft gemunt. Nietzsche is die denker, die de gedachtegang tot de >>wil tot macht<< gegaan is. Wie Nietzsche is, ervaren wij nooit door een historisch bericht over zijn levensgeschiedenis, ook niet door een weergave van de inhoud van zijn geschriften.”¹¹⁴

Een filosofisch werk is geen verzameling van uitspraken, maar het testament van semantische restricties die ook vandaag de dag nog het denken bepalen. Daar gaat het om in de filosofische toegang.

Het denken van een denker als Aristoteles is geen monoliet. Het bestaat uit verschillende sporen die niet allemaal op dezelfde wijze in de overlevering worden voortgezet of beëindigd. Daarom is het op enig moment niet bij voorbaat duidelijk wat de reikwijdte is van deze sporen. Een voorbeeld is Aristoteles' semantiek van de natuurlijke toestand. Hierboven is ernaar verwezen: hoewel de aristotelische gedachte aan beweging door de komst van de mechanica van Newton is omgekeerd en

¹¹⁴ Heidegger, GA 47, p. 1: “Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge >>der Wille zur Macht<< geprägt hat. Nietzsche ist jener Denker, der den Gedanken-gang zum >>Willen zur Macht<< gegangen ist. Wer Nietzsche sei, erfahren wir niemals durch einen historischen Bericht über seine Lebensgeschichte, auch nicht durch eine Darstellung des Inhaltes seiner Schriften.”

getransformeerd, wordt de semantiek van de natuurlijke toestand niettemin bij Newton en zelfs in de moderne mechanica gehandhaafd. Deze semantiek reikt verder dan Aristoteles had kunnen vermoeden.

Het is de overlevering van Aristoteles, met al haar omwentingen en transformaties, die een *filosofische* toegang mogelijk maakt. Daarin is het zaak om aandacht te besteden aan de onderscheidingen die de tekst van Aristoteles markeren, *vanuit* de semantische restricties die vandaag de dag het denken bepalen. Enerzijds kunnen daarbij de semantische uitgangspunten die heden ten dage het spreken beheersen hun vanzelfsprekendheid verliezen, wanneer zij een voortzetting blijken te zijn van een aristotelisch sporenpatroon. Anderzijds kan blijken waar in de overlevering de breuklijnen lopen die weer andere denkpatronen uit de tekst van Aristoteles vandaag de dag ontoegankelijk maken.

Omdat woorden in hun betekenis verder reiken dan hun schijnbare gebruikers, kan het bovendien zijn dat zij mogelijkheden in zich bergen die noch in het verleden noch in het heden zijn uitgeput. In een woord kunnen connotaties zijn behouden die in de overlevering bedolven zijn geraakt en daarom nooit naar voren zijn getreden. In het navolgende zal dit in concreto beproefd worden aan de hand van de leidende woorden van Aristoteles' *De Interpretatione*. Daarbij zal niet alleen blijken dat het semantisch pragmatisme van Carnap en De Rijk, in het bijzonder het onderscheid tussen waarheid en betekenis, zelf een variant is van de semantiek van *De Interpretatione*. Ook zal de wending tot de tekst van Aristoteles op een woord stuiten van een nog onvermoede reikwijdte, het woord *déloun*, dat erop wijst dat tekens, nog vóór het onderscheid tussen waarheid en betekenis, *onthullen*. In het vervolg zal duidelijk worden dat dit onthullen niet samenvalt met de nakomende metafysische uitleg ervan in het aristotelisme en evenmin restloos in het pragmatisme kan worden opgenomen.¹¹⁵

¹¹⁵ Vgl. Oudemans, 2009, p. 8.