

DE IDEE DER INDIVIDUALITEITS-STRUCTUUR EN HET THOMISTISCH SUBSTANTIEBEGRIIP.

Een critisch onderzoek naar de grondslagen der
thomistische zijnsleer

DOOR

PROF. DR H. DOOYEWEERD.

II.

*Het substantiebegrip en de subject-objectrelatie
in de tijdelijke werkelijkheid. De categorie der
relatie in de thomistische metaphysica.*

Het intrinsiek *dualistisch* karakter van dit substantiebegrip, waardoor het zich zoo radicaal van het dingbegrip der naieve ervaring onderscheidt, komt nergens duidelijker uit dan in de thomistische opvatting van de *relatie* als „accidenteele categorie” ¹⁾.

Wanneer THOMAS het bijzonder *wezen* (*propria ratio*) van deze categorie tegenover de overige uiteenzet, stelt hij op den voorgrond, dat de relatie niet, zooals andere *accidentia* — b.v. de uitgebreidheid en de qualiteit — de substantie *in zich zelve* bepaalt. Zij behoort volgens hem tot een „uitwendige orde”, die zij aan de dingen toevoegt, zonder ze in *zich zelve* te benaderen. In een beeld uitgedrukt: de „relaties” knooien zich eigenlijk niet aan het ding als „substantie” vast, maar veeleer aan het „contact”, inzooverre zij een ding met iets anders verbinden ²⁾.

Zij zijn volgens THOMAS (*S. Th.* I qu. XIII art. 7) van drieërlei soort, al naar gelang zij

1^o of wel naar de zijde van *beide*, door de relatie verbonden, leden *alleen in het denken bestaan*;

2^o of wel naar beide zijden in *werkelijkheid* gegeven zijn;

3^o of eindelijk naar de eene zijde *werkelijk*, naar de andere *bloot gedacht* zijn.

Tot de eerste soort (*relationes rationis tantum*) behooren behalve de

¹⁾ THOMAS handelt over deze categorie in het bijzonder in het theologisch kader van het thema „de betrekkingen in het goddelijk wezen”, in zijn *Summa Theologiae* I, qu. XXVIII: *De relationibus divinis* (in 4 articuli) j^o qu. XIII art. 7, en meer summier in zijn *Summa contra gentiles* II, cap. XI tot en met XIV.

²⁾ *Summa Theol.* I, qu. XXVIII, art. II: „Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatum prout ab ea tendit in alterum.”

logische relaties (die der identiteit: $A = A$; en die der tegenspraak (A is niet niet- A) die tusschen gedachte wezenheden of een *gedacht* zijn en een *werkelijk* zijn, onder welke laatste volgens THOMAS alle genera en species als wezensbepalingen vallen.

Tot de tweede soort (*relationes reales ex utraque parte*) behooren die betrekkingen, die voortspruiten uit iets, wat aan de beide verbonden leden werkelijk toekomt, zoo bv. de quantitatieve relaties van grooter en kleiner, de relaties die uit een doen en een ontvangen ontstaan, zoo die tusschen het bewegende en het bewogene, tusschen vader en zoon enz.

Tot de derde soort eindelijk rekent THOMAS die betrekkingen, welker beide relata *niet tot dezelfde orde* behoort. Het gewichtigste geval van deze laatste relatie is die tusschen God en schepsel.

Bij deze opvatting van de „relatie” moet in de eerste plaats de vroeger besproken subject-objectrelatie buiten de „substantie” der dingen worden gesloten, voorzoover zij de dingen op de zinnelijke waarneming en het logisch „verstand” (de eenige „natuurlijke” kennisfuncties volgens THOMAS) betreft.

Deze betrekking heeft volgens het thomisme slechts werkelijk aanzijn in de subjectieve zinnelijke waarneming en het subjectief logisch denken, maar niet in de „dingen op zich zelve”³⁾.

Want de „zinnen” en de „geest” (bedoeld is het intellect), staan volgens deze opvatting wel hunnerzijds in werkelijke betrekking tot de zinnelijk of logisch kenbare dingen, maar deze laatste staan als natuurwerkelijkheden zelve *buiten* de zinnelijke of „geestelijke” orde: daarom is er in hen ook geen werkelijke betrekking tot de „geestelijke” of „zinnelijke” kennis⁴⁾.

Dit is inderdaad een onmiddellijke consequentie van het substantiebegrip, maar toont tegelijk onweerlegbaar aan, dat dit begrip er toe dwingt de structureele subject-objectrelatie, gelijk zij in de naieve ervaring gegeven is, op innerlijk tegenstrijdige wijze *uit elkander te breken*. Voorzoover het thomisme erkent, dat de dingen objectief-zinnelijke hoedanigheden (als kleur, reuk, smaak, zinnelijken vorm en gestalte enz.) en objectief-logische kenmerken hebben, worden deze *in objectivistischen trant* aan het „ding op zich zelve”, aan de „substantie”, toegekend buiten de structureele relatie tot de desbetreffende subjectsfuncties van de menselijke kennisactiviteit.

Slechts in het *menschelijk bewustzijn* (in mente humana), niet in *de dingen*, heeft dan de subject-objectrelatie werkelijk bestaan. Dit nu is een innerlijk tegenstrijdige metaphysische constructie: Er bestaan geen objectief zinnelijke of logische hoedanigheden in een ding anders dan *in structureele betrekking tot mogelijke subjectieve kennisneming*.

³⁾ *Summa c. gentiles* II, cap. XII: „Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum.”

⁴⁾ SERTILLANGES a. w. S. 156. Vgl. hierbij *Summa Theol.* I, qu. XIII, art. 7: „Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem huiusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum.”

Zoo worden zij ook in de naieve ervaring gevat. Een roos is rood of wit voor iedere *mogelijke* zinnelijke waarneming, niet slechts voor die van A of B. Daarin schuilt juist het *structureel karakter* dezer subject-objectrelatie, die in de tijdelijke werkelijkheidsorde zelve is gegrond.

Zoodra men deze structureele relatie ex parte rei ontkent, vervalt men in de innerlijke tegenstrijdigheid, dat deze objectsfuncties van het ding in dit laatste eigenlijk op *niets* betrokken zouden zijn. Dan doet men inderdaad beter ze met LOCKE tot bloot „secundaire qualiteiten” te verklaren, die geen fundament in de „werkelijkheid op zich zelve” hebben.

Hoe kunnen immers zinnelijke kleuren, geuren enz. een bestaan in *rē* hebben los van *mogelijke subjectieve* gewaarwording? Wat verstaat men dan nog onder *zinnelijke* hoedanigheden? Deze zijn *als zoodanig* van objectief-psychischen, en niet van fysisch-chemischen of physiologischen aard, al zijn zij noodzakelijk fysisch-chemisch en biotisch *gefundeerd*. En hetzelfde geldt voor de objectieve logische kenmerken van een ding, die slechts bestaan kunnen in betrekking tot *mogelijk subjectief begrip* ⁵⁾.

Het baat hier niet de zgn. „Dinge an sich” in hun objectieve functies op de *godelijke kennis* te betrekken.

Want in de objectief-zinnelijke en -logische hoedanigheden ligt als zoodanig de *structureel-modale subject-objectrelatie* tot de *zinnelijke en logische kennisfuncties* opgesloten, die men in haar *creatuurlijk karakter* niet aan God kan toeschrijven.

Het spreekt wel van zelve, dat het substantiebegrip ook de subject-objectrelatie, waarin de zgn. natuurdingen binnen de na-logische aspecten der werkelijkheid (het cultuuraspect, het taalaspect, het omgangsaspect, het economisch, aesthetisch, juridisch, moreel en geloofsaspect) gevoegd zijn, niet in tact kan laten. Van *normatieve* objectsfuncties der dingen, die, in structureele relatie tot mogelijke subjectieve waardeering, aan normatieve beoordeeling onderworpen zijn, kan in de aristotelisch-thomistische metaphysica geen sprake zijn, omdat volgens haar deze dingen als „substanties” buiten de „geestelijke orde” gesloten zijn ⁶⁾.

In hun „substantieelen vorm” is hun werkelijkheid *afgesloten*. Zoo is dit substantiebegrip inderdaad geheel gebaseerd op een dichotomie binnen de *tijdshorizon* tusschen „stof” en „geest”, tusschen „materieele” en „geestelijke” substantieele vormen.

Dat aan dit substantie-begrip een primaire verzelfstandiging van het theoretisch denken ten grondslag ligt, blijkt ten overvloede uit de aris-

⁵⁾ Hierin ligt reeds opgesloten, dat de tijdelijke kosmos volgens het scheppingsplan Gods in den mensch zijn centrum moet vinden, ook al volgt de *tijdelijke wording* van den mensch, die wel van de *schepping* dient te worden onderscheiden, eerst na de wording van het anorganische en van het planten- en dierenrijk. Eerst de mensch kon de logische en na-logische objectsfuncties, die reeds potentieel in de eerste drie rijken der tijdelijke schepselen besloten lagen, *ontsluiten*, omdat slechts hij *subject* in de desbetreffende aspecten is.

⁶⁾ Het „goede” en „schoone” als objectieve transcendentale bepalingen van het zijn dragen slechts „analogisch” karakter en kunnen dus in de objectivistische opvatting van de objectieve „qualiteiten” der dingen onmogelijk *normatieven zin* hebben.

totelische en thomistische metaphysische zielsleer, welke beide de denkactiviteit in haar *logisch* aspect (den zgn. nous poietikos of intellectus agens: het „inwerkend verstand”) volkomen verzelfstandigen tegenover het „materie-lichaam” en daarmee het logisch denkaspect uit den tijdshorizon der werkelijkheid met zijn onverbrekelijken onderlingen samenhang der aspecten uitlichten. De aristotelische conceptie van den actieven nous als *οὐσία* (substantie) en de thomistische conceptie van de anima rationalis als zuiver geestelijke, (van het materie-lichaam afscheidbare) substantie (zij 't al *substantia incompleta*) staan en vallen met de verabsoluteering van het theoretisch-logisch denkaspect (in den zin van „losmaking” van dit aspect uit de kosmische tijdsorde, welke zijn vooronderstelde is).

De thomistische leer in zake beweging en tijd.

Nu zou men van thomistische zijde tegen de hierboven gegeven critiek kunnen wijzen op de thomistische leer in zake *beweging* en *tijd*, waarin de substantialistische afsluiting der natuurdingen, die geen hogere subjectsfuncties bezitten dan de fysisch-chemische, inderdaad schijnt te zijn doorbroken.

De beweging in haar algemeene transcendentale bepaling is bij THOMAS een continue overgang van potentie (mogelijkheid) in actualiteit (werkelijkheid); zij is een „verwerkelijking” van wat „in aanleg is”, maar een *onvolkomen* verwerkelijking, in zooverre zij, zoodra zij tot *volkomen* verwerkelijking gekomen is, als „beweging” een einde neemt. Zij is dus in dezen omvattenden transcendentalen zin identiek met *worden* en ligt tusschen de *polen* van „zuivere” potentie en volkomen *actualiteit*.

Nu verwerkelijkt zich de beweging in de natuurdingen op zich zelve slechts in een potentieel oneindige en onverbonden veelheid van opeenvolgende toestanden, zoo b.v. in de opeenvolgende temperatuurstijgingen van water, dat tot kookhitte verwarmd wordt.

Deze toestanden zijn echter, zoodra zij als relatief statische gebeurtenissen worden geïsoleerd, waarin telkens reeds een zekere graad van warmte verwerkelijkt is, niet de werkelijke beweging of continue verandering zelve. Men kan ongetwijfeld met de moderne hulpmiddelen (die THOMAS nog onbekend waren) de *wordende* temperatuurstijging van oogenblik tot oogenblik vastleggen in een cijfer van den thermometer, maar men krijgt op deze wijze slechts een reeks geïsoleerde en statische momentopnamen, die nimmer de continuïteit der beweging bereiken. Zal de beweging zelve werkelijk bestaan hebben, dan moeten volgens THOMAS deze opeenvolgende toestanden der veranderende dingen door het *denken* worden verbonden tot een *eenheid van worden*. Want niets kan volgens de thomistische metaphysica *werkelijk zijn* zonder *eenheid* (ens et unum convertunter).

Het denken voltrekt deze synthese door iederen bewegingstoestand te vatten in een dubbele betrekking tot de voorafgaande en de onmiddellijk volgende toestanden, resp. tegelijk als eindpunt van de eerste en als beginpunt van de laatste. Deze dubbele betrekking in één gevat (sub ratione una), en door den tijd, die de maat der beweging is, aan

getallen toegeordend, is de beweging zelve; want zoo gekarakteriseerd voegt zij zich in een *dynamische reeks* ⁷⁾.

Uit deze, door THOMAS in zijn commentaar op ARISTOTELES' *Physica* gegeven uiteenzetting ⁸⁾ besluit SERTILLANGES: „man sieht, das für Thomas, für den das bewegte sein als solches die Natur in ihrem letzten Grund darstellt, das Objektive und das Subjektive nicht wie zwei „Dinge“ getrennt sind; mit andern Worten: die *Person* und das *Ding* sind nicht jedes für sich „eingemauert“. Das Ding „Bewegung“ ⁹⁾ braucht, um zu sein, das Denken: es ist also zum Teil Person, Bewusstsein, Subjekt ebenso wie Objekt. Der Mensch ist also nicht einfach zur Natur *hinzugefügt*, sondern er ist in sie *hineinverflochten*, damit die Natur bestehe“ ¹⁰⁾.

Hij voegt hier echter aan toe: „Hier liegt ein Gedanke, den Thomas nicht bis ans Ende geführt hat“. Wij zullen zien, hoe de consequente doorvoering dezer gedachte inderdaad THOMAS' geheele substantiebegrif zou hebben *opgeheven*.

Hetzelfde, wat ten aanzien van THOMAS' opvatting van de beweging is opgemerkt, geldt ten aanzien van zijn tijdsconceptie, die ten nauwste met zijn leer van de beweging samenhangt.

De tijd wordt door THOMAS, op het voetspoor van ARISTOTELES, gedefinieerd als de „maat“ of liever als het „getal der beweging“; en in *betrekking tot den tijd* is de beweging, die overigens bij hen een veel breederen zin heeft, slechts als *quantitatieve continue verandering van plaats* gevat. Het „getal“ wordt hierbij weder niet *abstract modaal*, maar *concreet* en *reëel* genomen, als potentieel gegeven door de op

⁷⁾ Het is duidelijk, dat deze opvatting van de beweging zich zoowel scherp onderscheidt van onze opvatting van het modale bewegingsaspect met zijn voor het theoretisch denken onherleidbare modale zin-kern, als van die der moderne mathematische physica. In dit verband verdient bijzonder de aandacht de opmerking van JULIUS STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2e Aufl., Leipzig und Berlin 1933) S. 96: „hierbei ist bemerkenswert, wie sehr es doch innerhalb der griechischen Denkweise nicht auf die Bewegung als solche, sondern auf die *Begrenzung*, die *Haltepunkte der Bewegung* ankommt (ik cursiveer), ein wesentlicher Unterschied zur modernen Fassung des mathematischen Unendlichkeitsproblems... Der Grund hierfür ist die ganz allgemein vom griechischen Altertum angenommene Gleichsetzung von Bewegung und Denken. Denken vollzieht sich — das hatten die Griechen sehr genau erkannt — niemals kontinuierlich, im Sinne des physischen Gleitens, sondern stets dialektisch, d.h. gegliedert durch Haltepunkte, deshalb drängt sich für sie gebieterisch die Analogie des Zählens ein: Denken, Zählen, Bewegung, diese drei Begriffe modifizieren sich gegenseitig, jeder erhält durch diese charakteristische Parallele wesentliche Züge, die man für das Verständnis festhalten musz.“

Deze uitspraak, die later in 't bijzonder op de platonische opvatting van de beweging wordt toegespitst, gaat ook voor de aristotelisch-thomistische op: de beweging krijgt eerst *eenheid van zijn* in het denken en het denken vat de beweging in een relatie tusschen twee begrenzende punten. Men ziet dan echter tegelijk, in hoeverre STENZEL's uitspraak een *principiele correctie* behoeft. Immers, van een *gelijkstelling* van beweging en denken is geen sprake. Het denken geeft slechts den *begrenzenden vorm* aan de beweging, die in de bewegende dingen slechts in een potentieel oneindige en onverbonden veelheid van opeenvolgende toestanden bestaat.

⁸⁾ b.v. IV in *Phys.* 23, 5. Vgl. hierbij I *Sent.* dist. 19, 2, 1; 5, 1 (in 't begin).

⁹⁾ Bij gebreke aan begrip van het modale aspect noemt SERTILLANGES zelfs *beweging* een ding!

¹⁰⁾ a. w. S. 466.

elkander volgende toestanden der bewogen dingen, welke wij waarnemen in een orde van vroeger en later. Daar de beweging op grond van de continue (ruimtelijke) „quantiteit”, welke zij doorloopt, zelve een *vloeiend continuum* is, moet ook de tijd, die naar zijn wezen „getal der beweging” is, nochtans evenzeer een *continuum* zijn, zoodat wij bij de waarneming ervan niet een opeenvolging van eenheden zonder tusschenleden waarnemen, maar een samenhangenden stroom, waarin het getal in den toestand der potentie (mogelijkheid) is. D. w. z. het getal is hier de potentieel oneindige reeks van getalswaarden, die kunnen worden toegeordend aan de potentieel oneindige reeks punten van het doorloopen ruimtelijk continuum.

Zooals nu de beweging, welker maat hij is, geen eenheid van *zijn* buiten de „redelijke ziel” heeft, doch in den toestand der zuivere, *onbepaalde veelheid* verkeert, die eerst door het denken, met behulp van de herinnering, synthetisch tot *eenheid* wordt samengevat, zoo krijgt ook de tijd eerst werkelijke *eenheid* en daarmee *zijn*, in de menschelijke ziel, die het *tegenwoordige* vat in de dubbele relatie tot *verleden* en *toekomst* ¹¹⁾.

*De antinomie tusschen deze bewegings- en tijdsleer
eenerzijds en het substantiebegrip anderzijds.*

Het is op het eerste gezicht duidelijk, dat deze geheele leer in zake beweging en tijd, wanneer zij consequent wordt doorgedacht, het metafysisch substantiebegrip van THOMAS moet *opheffen*.

Immers, als „substanties” beschouwd, staan de fysisch-chemisch gequalificeerde dingen, gelijk wij vroeger gezien hebben, volgens THOMAS *zelve* niet in werkelijke relatie tot de zinnelijke en logische kennisfuncties, omdat zij buiten de „geestelijke orde” vallen. En ditzelfde moet gelden voor de „levende wezens”, die tot het planten- en dierenrijk behooren, voor wat de laatste betreft althans ten aanzien van de logische subjectsfunctie.

Maar zoodra men deze dingen en wezens in beweging en tijd vat, heft THOMAS dezen substantieelen scheidsmuur op en moet hij toegeven dat zij slechts in subject-objectrelatie tot de zinnelijke en logische kennisfuncties „eenheid van wording” hebben. Men bedenke hierbij, dat in den thomistischen gedachtengang althans de beweging in den zin van „substantieele wording” tot de wezensnatuur der *composita* behoort en dat hun *zijn* dus van nature een „*bewegend zijn*” is. Men kan nu eenmaal het *materieprincipe* niet uit het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip elimineeren.

Deze antinomie is niet toevallig in het thomistisch stelsel. Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip sluit de werkelijkheid der „dingen

¹¹⁾ Zie *De instantibus*, cap. 1, Opusc. XXXVI (ed. cit.) p. 513: „Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi aliquo motu facto circa corpus, tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione; et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura, et iste numerus, apprehensus in successione, est tempus...” „ed ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea; et in hoc consistit ratio temporis.”

op zich zelve" af in hun „substantieelen vorm". Het is alleen deze *vorm*, die aan de *materie* van het ding *zijn* geeft. Maar het *materieprincipe*, het beginsel der „vloeiende wording", blijft in waarheid een polaire tegeninstantie tegenover het starre *vorm-principe*. Wij hebben vroeger gezien, dat deze beide zijnsbeginselen in de aristotelisch-thomistische metaphysica geen diepere wortel-eenheid kunnen hebben, ook al voert THOMAS (ter accomodatie van het vorm-materiemotief aan de kerkelijke scheppingsleer) den *oorsprong* van beide op de goddelijke schepping terug.

De beweging en de tijd laten zich echter als zoodanig niet in het substantiebegrip vatten. Zij doorbreken in haar vloeiende continuïteit alle grenzen van het substantieele vorm-principe. De „substantieele vorm" is wel de „doel-oorzaak" der beweging, maar de beweging en implicite de bewegingstijd, verlopen als zoodanig juist tusschen de beide polen van „materie" en „vorm". Zoodra zij het teleologisch eindpunt van den „vorm" ('t zij den substantieelen 't zij den accidenteelen vorm) heeft bereikt, houdt de beweging op te bestaan. In de *wordende* substanties, resp. de *wordende* accidenteele vormen, zelve blijft zij dus *als zoodanig* noodzakelijk in de „den zijnsvorm nog ontberenden toestand der *materie*, der *wording*, der onbepaalde veelheid van continu opeenvolgende toestanden van het zich bewegende ding."

Maar zonder „zijnsvorm" kan volgens de grondbeginselen dezer metaphysica de beweging geen werkelijk aanzijn hebben en de „zelfstandigheidsvorm" der *substantie* kan aan de beweging, gelijk wij zagen, geen „eenheid van zijn" geven.

Dus moet de „vorm" dezer laatste *buiten de substantieele dingen zelve* worden gezocht en hij wordt door THOMAS gevonden in de synthetische relatie, waarin het denken de opeenvolgende toestanden der in beweging zijnde substanties tot „*eenheid*" samenvat. Maar daarmee krijgt het vorm-materiethema een toepassing, die de grondslagen van het substantiebegrip ondermijnt. Het substantiebegrip moest, gelijk wij hierboven gezien hebben, bij ARISTOTELES juist de definitieve synthese van vorm- en materieprincipe bewerkstelligen: het werd ons aangevend als het *absolute betrekkingspunt*, als de ware *wortel-eenheid* van het ding, waarin *zijn* en *worden*, *vorm* en *materie*, tot definitieve eenheid worden gebracht.

De beweging, die toch, zooals SERTILLANGES erkent, voor THOMAS „de natuur" der materieele substanties „in haar laatsten grond" raakt, doorbreekt het substantiebegrip en heft het op. Uit deze innerlijke antinomie, die in wezen slechts de innerlijke tegenstrijdigheid van het substantiebegrip zelve illustreert, heeft de thomistische metaphysica geen uitweg.

Zoo baat b.v. niet de mogelijke tegenwerping, dat althans de *accidenteele* wording, die de „substantie" van het ding onaangestast laat, zich binnen de grens van zijn zelfstandigheidsvorm zou afspelen.

Want — nog daargelaten, dat in de accidenteele wording de „beweging" *als zoodanig* niet principieel anders kan worden gevat dan in de substantieele — de zgn. accidenteele categorieën der quantiteit, van plaats- en tijdsbepaling en van qualiteit kunnen volgens de thomistische metaphysica slechts aan *substanties* werkelijk aanzijn hebben. De „substantie" blijft haar metaphysische drager en geeft ze eerst eenheid van

zijn. Maar de beweging en de tijd, welker werkelijk bestaan het thomisme tegen alle „idealistische vervluchting” met kracht verdedigt, hebben blijkbaar geen eenheid van substantieelen drager.

In de „dingen op zich zelve” *alleen* hebben zij nog geen *werkelijk* aanzijn, en evenmin in de „redelijke ziel” *alleen*.

Zij hebben slechts „eenheid van zijn” in een subject-objectrelatie tusschen de bewegende dingen en de „denkende ziel”, waardoor, zooals SERTILLANGES het zoo treffend uitdrukt, „de mensch in de natuur (der dingen) is ingevlochten, opdat de natuur kan bestaan” ¹²⁾.

In de dingen is de „materie” der beweging, in de denkende ziel haar *vorm*.

Maar met het substantiebegrif, dat de dingen in hun werkelijk bestaan *afsluit* tegenover de zinnelijke en logische kennisfuncties, is deze ongetwijfeld diepe conceptie op geenerlei wijze te vereenigen.

In zijn leer van de beweging en den tijd heeft THOMAS dus zelf aan het metaphysisch substantiebegrif den zwaarst denkbaren slag toegebracht. Het hier tot doorbraak komend inzicht in de fundamenteele subject-objectrelatie binnen de structuren der werkelijkheid laat zich niet willekeurig beperken tot beweging en tijd. Het moet de geheele theorie van de afgeslotenheid van het ding tegenover de subjectieve kennis- en wilsfuncties over hoop werpen, *zoodra het slechts consequent wordt doorgevoerd*.

Dat THOMAS bij de uitwerking van zijn leer i.z. beweging en tijd, waarvoor hij bij ARISTOTELES slechts aanduidingen kon vinden, voor de antinomie met zijn substantiebegrif niet is teruggeschrikt, pleit ongetwijfeld voor zijn eerlijkheid als denker en voor de plasticiteit van zijn wijsgeerigen geest. Ik acht het meer dan waarschijnlijk, dat hij hier vooral den invloed van AUGUSTINUS' psychologisch georiënteerde tijdsopvatting heeft ondergaan.

Maar hoe groote waardeering ik ook koester voor de wijze, waarop de Aquiner zich althans in zijn theorie van beweging en tijd boven het substantiebegrif weet te verheffen, daarmee wordt deze theorie in den thomistischen zin voor ons nog geenszins aanvaardbaar.

Het blijft erbij, dat THOMAS juist door zijn zijnsleer en zijn daarin geworteld substantiebegrif zich zelf den weg heeft afgesloten, om in den *tijdshorizon* der werkelijkheid inzicht te verkrijgen.

Wie eenmaal inzicht heeft gekregen in de fundamenteele en universele beteekenis van den kosmischen tijd, met haar onverbreekelijke correlatie van *wetszijde* (tijdsorde-structuur) en *subjectszijde* (tijdsduur), en de daarin gegronde modale structuren der werkelijkheidsaspecten, waaronder de beweging een eigen plaats inneemt, kan nimmer in de aristotelische conceptie van het vorm-materiemotief en het daarin geworteld substantiebegrif de eigenlijke oplossing van het probleem in zake de verhouding van „zijn” en „worden” zien.

Zonder inzicht in de modale structuren der werkelijkheidsaspecten en hun onverbreekelijken samenhang in de kosmische tijdsorde is ook

¹²⁾ Men zou dit een echt gedachtenmotief van de Wijsbegeerte der Wetsidee kunnen noemen, wanneer het religieuze grondmotief, dat het bepaalt, niet zoo principieel van dat der thomistische metaphysica verschilde.

het inzicht in de *typische individualiteitsstructuren* principieel uitgesloten.

Wij willen, nu wij de algemeene grondslagen van het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip in het voorafgaande kritisch hebben onderzocht, thans aantoonen, dat dit laatste inderdaad van de wezenlijke structuren der individualiteit op geenerlei wijze theoretisch rekenschap kan geven.

*Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip
en het probleem der individualiteit.*

Reeds de wijze, waarop het probleem der individualiteit in de aristotelisch-thomistische metaphysica *gesteld* wordt, toont duidelijk, dat het in 't geheel niet als een wezenlijk *structuur*-probleem gezien is, maar dat de probleemstelling hier geheel beheerscht wordt door het dualistisch *vorm-materiemotief*, dat het inzicht in deze integrale — alle aspecten gelijkelijk omspannende — structuren principieel onmogelijk maakt.

Wordt echter de intrinsieke *structuur* der individualiteit uitgeschied, dan kan men nimmer tot de *kern* dezer laatste doordringen. Want *structuur* openbaart zich slechts in een veel-eenheid van momenten, die niet alle op hetzelfde plan staan, maar in een architectonisch geheel zijn geordend, waarbij steeds een kern-moment het geheel *qualificeert*, terwijl alle andere momenten om het eerste als intrinsiek en centraal moment *gegroepeerd* zijn. Gelijk in de modale structuren der werkelijkheidsaspecten zulk een kern-moment (de modale zin-kern) alle overige momenten (analogieën en anticipaties) beheerscht, zoo moet ook in een individualiteits-structuur allereerst het intrinsieke kern-moment der individualiteit worden opgespoord, dat aan het individueel geheel, in zijn integrale omspanning van alle aspecten, die de tijdelijke werkelijkheid vertoont, zijn typisch karakter opdrukt.

In de aristotelisch-thomistische metaphysica blijft echter nergens plaats voor deze structuren en kan dus ook de intrinsieke *kern* van een individueel geheel niet worden benaderd.

Hoe wordt hier dan wel het probleem der individualiteit gesteld?

ARISTOTELES had onderscheiden tusschen de *eerste substantie* (πρώτη οὐσία), dat is het „op zich zelf bestaande ding” als *individu* en de zgn. *tweede substantie* (δευτέρη οὐσία), d. i. het *wezen* (τὸ τὶ ἦν εἶναι), de *natuur* (physis) of het *eidos* (essentia), dat in de eerste substantie is verwerkelijkt¹³). Het *eidos* omvat, voorzover ARISTOTELES het niet in den zin van *vorm* (μορφή), maar van *wezen* (essentia) der eerste substantie gebruikt, bij alle „samengestelde substanties” zoowel *vorm* als *materie*, maar de laatste slechts in *specifieken zin* (b.v. de specifieke materie van de plant, het dier, den mensch in 't algemeen), niet in *individueelen zin* (b.v. de materie van dit paard, van Socrates enz.)¹⁴). Slechts bij de „eenvoudige”, zonder „materie” bestaande substanties vallen „vorm” en „wezen” samen.

Maar bij de „samengestelde” kan de „zelfstandigheidsvorm” (forma

¹³) Met. Z. cap. 3 sqq. (1029a sqq.). Vgl. hierbij Cat. 2a, 12 en 14.

¹⁴) Met. Z. 1035b (cap. X).

substantialis) als zoodanig niet op zich zelve bestaan. Hij verwerkelijkst zich hier eerst in een „materie”. Het „eidos” of de essentia dezer substanties omvat hier dus *zoowel vorm als materie*, met de hierboven vermelde restrictie ten aanzien van de laatste ¹⁵⁾.

Nu is de „zelfstandigheidsvorm” (substantieele vorm) *als zoodanig* volgens ARISTOTELES bij de composita nimmer *individueel*, maar van *specifiek algemeen* karakter. Zoo heeft een bepaalde diersoort (species) ook een specifiek zelfstandigheidsvorm, die echter aan alle dieren dezer species zonder onderscheid toekomt en dus niet slechts aan een individueel exemplaar.

Hoe kan, zoo vraagt ARISTOTELES zich af, deze „vorm” zich nu *veelvoudigen* in individueele dingen, die allen *denzelfde*n vorm verwerkelijken? ¹⁶⁾ Daarmede werd het individualiteitsprobleem primair als een *quantitatief* probleem gevat: de „zelfstandigheidsvorm” verwerkelijkst zich meerdere malen in een groot aantal eerste substanties; hoe is dit mogelijk, wanneer de vorm in zich zelve geen individualiteit in subjectieven zin bezit? Binnen het kader van het aristotelisch vorm-materiemotief kon de individualiseering slechts op rekening van het materieprincipe komen. Het laatste werd dus *principium individuationis*, individualiseerend zijnsbeginzel, en wel onder haar kwantitatieve categorieën van ruimtelijke uitgebreidheid en getal (de „materia quantitate signata” in THOMAS’ terminologie). Want de „uitgebreide materie” is in tegenstelling tot den vorm *potentieel* tot in het oneindige deelbaar.

In haar *actualiteit* wordt deze deelbaarheid echter begrensd door den *ondeelbaren zijnsvorm*. Want een oneindige deeling kan nimmer *actueel* worden doorgevoerd.

Door de materie van de samengestelde substantie wordt dus de wezensvorm geindividualiseerd, d. w. z. *gequantificeerd*.

Wij gaven hier eigenlijk reeds de *thomistische interpretatie* van ARISTOTELES’ leer in zake de materie als individualiseerend principe, die ons echter inderdaad voorkomt geheel in de lijn van den griekschen denker te liggen, reeds krachtens diens *wijze van stellen* van het probleem.

ARISTOTELES zelf spreekt in het zevende boek zijner *Metaphysica* slechts terloops over dit onderwerp.

Hij zegt hier (cap. X): SOCRATES en de andere individuen zijn (in tegenstelling nl. tot *den* mensch, *het* paard en wat overigens van indi-

¹⁵⁾ Soms tijds noemt ARISTOTELES behalve het compositum ook *materie* en *vorm* afzonderlijk „substantie” (zoo b.v. *Met. Z.* 1035a). De Münchener hoogleeraar G. KAFKA, in zijn *Aristoteles* (Verlag Ernst Reinhardt in München, 1922) S. 20 ziet in dit wisselend gebruik van het substantiebegrip twee verschillende geestelijke tendenzen tot uiting komen. De eerste berust op een nawerking van het platonische en, op verderen afstand, van het eleatisch zijnsbegrip, dat het „zuivere zijn” van de *concrete werkelijkheid* der gegeven, aan de zinnelijke waarneming toegankelijke, dingen meent te moeten scheiden. De tweede tendens daarentegen ontspringt uit de typisch aristotelische denkwijze, die het abstracte „zijn” slechts in de individueele dingen tot volledige bepaaldheid laat komen. O.i. is ook de leer de „formae separatae” bij ARISTOTELES een residu van de platonische scheiding.

¹⁶⁾ Dit in zijdelingsche polemiek tegen PLATO, die aan de wezensvormen een (van de individueele dingen gescheiden) bestaan op zich zelve had toegekend. Zie *Met. Z.* 1031b.

viduen als het specifiek *algemeene* gezegd wordt), reeds enkelingen krachtens hun laatste (d. i. hier *individueele*) materie ¹⁷⁾.

Even vroeger merkte hij op: „Het geheel echter nu, deze zoo bepaalde vorm in dit bepaalde vleesch en been, is Kallias en Socrates; en verschillend is het door de materie, want zij is verschillend, hetzelfde echter naar de species (*εἶδος*); want het *εἶδος* is ondeelbaar ¹⁸⁾. Hierbij is het woord *eidos* ongetwijfeld in den zin van „vorm” gebruikt. Want slechts de vorm geeft het *specifieke*.

In het 8e hoofdstuk van het 12e Boek, dat naar WERNER JAEGER heeft aangetoond, eerst in ARISTOTELES' laatste ontwikkelingsperiode kan zijn ontstaan ¹⁹⁾, komt hij echter op dit onderwerp terug in verband met de vraag of er één of meerdere onbewogen en van alle „materie” vrije wezens van goddelijken aard moeten worden aangenomen als eerste oorzaak der beweging.

Hij betoogt hier, dat er slechts één hemel (bedoeld is één kosmos of heelal) kan bestaan. „Want waren er meerdere hemelen, gelijk er meerdere menschen zijn, dan zou het eerste principe (nl. het vorm-principe van de hemelbeweging) voor ieder naar zijn species één zijn, naar het getal echter zouden er velen zijn. *Alles wat naar het getal een veelheid is heeft echter materie. Want een en hetzelfde eidos, zooals b.v. het mensch zijn, komt aan velen toe, Socrates echter is een enkeling. Het eerste wezenlijk zijn echter heeft geen materie. Want het is entelechie* (dit beteekent hier zuivere vorm-actualiteit). Een enkel wezen dus, zoowel naar het eidos, zoo ook naar het getal, is het eerste onbewogen bewegende; derhalve is ook datgene slechts één, wat altijd en ononderbroken bewogen wordt. Er bestaat dus slechts één hemel (of één wereld)” ²⁰⁾. ARISTOTELES tracht hier dus te bewijzen, dat er slechts één onbewogen Beweger (god) kan zijn, waaruit hij weer op weinig overtuigende wijze tot de eenheid van hemel en wereld besluit. Waren er meerdere „eerste bewegers”, dan zouden zij zich onderscheiden door de materie en overeenstemmen in den vorm.

Zij zouden dus met „materie” belast zijn. Want alles wat naar het getal een veelheid is, heeft materie. Maar de zuivere actueele vorm, die God is, heeft geen materie. Ergo —

Hier is dus wel duidelijk uitgesproken, dat de „materie” den „vorm” slechts door quantitatieve verveelvoudiging individualiseert, al wordt deze verveelvoudiging hier niet uitdrukkelijk op de ruimtelijke uitbreidheid betrokken.

Tegelijk zien wij hier echter reeds bij ARISTOTELES de innerlijke contradictie optreden, die in de „verenkeling van een zuiveren vorm door zich zelve” ligt besloten. Hij moet immers ook hier weer tot het *getal* — d. i. in zijn gedachtengang een „categorie der materie” — zijn toevlucht nemen: God is *één* zoowel naar *zijn wezen als naar het getal*!

THOMAS gaf aan de hier aangehaalde uitspraken de hierboven vermelde uitlegging en werkte de geheele leer uit in zijn kleinere ge-

¹⁷⁾ *Met. Z.* 1035b.

¹⁸⁾ *Met. Z.* (cap. 8 in fine), 1034a 5—8.

¹⁹⁾ WERNER JAEGER, *Aristoteles* (Berlin 1923) S. 373 ff.

²⁰⁾ *Met. A* 1074a in fine.

schriften *De ente et essentia* en met name in *De principio individuationis*, alsmede in zijn groote werken *Summa Theologiae* en *Summa contra gentiles*.

Hij accomodeerde haar echter weder aan AUGUSTINUS' neo-platonische logosleer en aan het kerkelijk dogma (in zijn scholastische formuleering) van de individueele onsterfelijkheid der anima rationalis.

Volgens hem zijn de „eenvoudige substanties” als „zuivere vormzelfstandigheden” (dit zijn bij THOMAS de „engelen”) reeds als zoodanig, door haar optreden in de werkelijkheid, als „enkelingen” aan te merken. Want hun wezensvorm verveelvuldigt zich niet in meerdere individuen, juist omdat hij niet in een „materie” is opgenomen. Van iedere „soort” engelen bestaat slechts één enkeling²¹). Maar bij de „samengestelde” of „materieele” substanties behoort de materie tot haar „natuur” of „wezen” (essentia). Want juist dit — het zijn van materieele wezens — bepaalt haar trap in de rangordening van het zijn.

Daar echter de materieele substanties onderling verschillend zijn, is deze trap door de materie als zoodanig slechts generiek bepaald: het begrip van een „materieel wezen” is slechts het begrip van een *genus* van wezens. De specifieke of typische eigenaardigheden van de soort (*species*) ontspringen niet uit de materie, maar uit den vorm van het compositum.

Zoo verklaart zich THOMAS' uitspraak: De „materie” geeft het *genus*, de „vorm” daarentegen het specifieke²²).

Maar de „vorm” blijft als zoodanig een „universale”; hij bepaalt wel de typische eigenaardigheid van de soort, maar bevat niet in zich de onmededeelbare individualiteit van het ding in zijn subjectief bestaan.

Het individueele en het getalsprincipe. Thomas' leer inzake de materia quantitate signata als individualiseerend principe.

Welnu deze subjectieve individualiteit wordt ook door THOMAS slechts in het kader der *quantiteit* gevat, die, gelijk wij in het vorig artikel zagen, de typische categorieën der materie in zich sluit. De vormcategorieën der *qualiteit* individualiseeren zich in een materieele substantie slechts *via de quantiteit*.

²¹) *S. contra gentiles* I, II cap. XCIII: „quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars eorum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei... non est nisi unum individuum in una specie” (alle dingen, die van dezelfde species zijn, maar in getal verschillen, hebben materie. Het onderscheid echter, dat uit den vorm voortkomt geeft een verschil in species, datgene daarentegen, wat uit de materie ontspringt een onderscheid naar het getal; de afgescheiden (vorm)-substanties echter bezitten in 't geheel geen materie, noch als deel van haar wezen, noch in verbinding met haar vorm. Het is derhalve onmogelijk, dat zij velen in getal van één species zouden zijn... er is slechts één individu in één species).

²²) *De ente et essentia* (Opusc. ed. cit. p. 402): „in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa” (in de zinnelijk waarneembare dingen wordt het genus ontleend aan datgene, wat daarin materie is, de specifieke kenmerken echter aan datgene, wat daarin van vorm-karakter is).

„Die Einzelwesen”, zoo geeft SERTILLANGES THOMAS' opvatting weer, „komen offenbar aus demselben Prinzip wie die Zahl, da es sich ja darum handelt, einen Unterschied zu finden, der von derselben Ordnung ist wie diese; einen Unterschied, der in Wirklichkeit keiner ist, da er die Art in keiner Weise antastet, sondern den an ihr teilhabenden Einzelwesen den gleichen Seinsgrad erhalten soll — zum wenigsten im Sinne des Seins, das Substanz ist”²³).

Bij de getallen ontmoet men nl. volgens de aristotelisch-thomistische opvatting deze eigenaardigheid, dat zij eenerzijds ieder een eigen *zelfstandige eenheid* vormen (ook de breuken), terwijl de getallenreeks toch slechts een *soortelijke* veelheid bezit, omdat de reeks tot stand komt door optelling van *eenheden* en iedere toevoeging van een nieuwe eenheid de *soort* verandert²⁴). Ieder getal is dus tegelijk een *eenheid* en een *nieuwe soort*. Het getal 6 b.v. is maar niet 2×3 , maar een nieuwe „soortelijke” getalseenheid, die zoowel van 2 als van 3 *specifiek* verschilt.

Bij de eenvoudige of zuivere vorm-substanties is de geactualiseerde vorm als zoodanig een nieuwe „soortelijke” *eenheid*, die tegelijk een *enkeling* is, omdat de soort zich hier niet vermenigvuldigt. Bij de samengestelde substanties komt de verveelvoudiging van de zijde der „uitgebreide materie”.

Zij is hier wezenlijk kwantitatief, door het *getal* bepaald, dat volgens ARISTOTELES en THOMAS zelve uit de deeling van de ruimtelijke dimensionale uitgebreidheid ontspringt. De „materie”, insooverre zij aan de quantiteit is onderworpen, is derhalve voor de materiele substanties het algemeene principe van de *verenkeling* (individuatie) der wezenheden.

THOMAS zelf vat zijn leer aldus samen:

Het eerste kenmerk der individualiteit, het *niet met andere dingen gemeenschappelijke*, d. w. z. wat aan een ander ding niet praedicatief kan worden toegekend (*quod non praedicatur de alio*), resulteert bij deze substanties uit de opneming van haar *vorm* in een „materie”²⁵).

Het tweede kenmerk, dat aan het individuele ding toekomt, nl. *zijn*

²³) a. w. S. 119/20 (vert. door R. GROSCHE). Het woord „onderscheid” is hier klaarblijkelijk bedoeld in den zin van *typisch* of *specifiek* onderscheid. Want volgens de thomistische leer ontspringt, gelijk wij zagen, al het specifieke in de „differentia” uit den *vorm*, niet uit de *materie*.

²⁴) Deze opvatting van het getal is typisch *rationalistisch*, daar zij de subjectszijde van het getalsaspect tot de wetszijde poogt te herleiden.

²⁵) *De principio individuationis* (Opuscula [ed. cit.] p. 419): „Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabile subjectum.” (Doordat hij [nl. de vorm] wordt opgenomen in een materie, ontstaat een individu, dat het onmededeelbare en eerste fundament is in het genus der substantie, als het volledig subjectum van de overige eigenschappen die ervan kunnen worden uitgezegd).

ib.: „Est enim individuum, in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiae quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum (Praedic.), et primum fundamentum omnium aliorum.” (Het individu is namelijk, in de zinnelijk waarneembare dingen, dat laatste in het genus substantie, wat van geen ander ding kan worden uitgezegd, want dit is de eerste substantie, volgens den wijsgeer (*Praedic.*), en het eerste fundament van al het andere).

inordening in ruimte en tijd, waardoor men kan zeggen: dit ding hier en op dit tijdstip, (hic et nunc), dankt het aan de materie in haar toewijding tot de *quantiteit* (materia sub quantitate determinata; materia sub certis dimensionibus). Want door deze laatste wordt het ding aan bepaalde kwantitatieve deelen van tijd en plaats toegeordend ²⁶⁾.

De controvers in zake de beteekenis van de „materia quantitate signata” bij Thomas.

Een open vraag bleef het intusschen, of THOMAS hier onder *quantiteit* verstond de „*potentiele*”, die aan de materie als zoodanig door haar toewijding tot de categorie der *quantiteit* toekomt en zich, onafhankelijk van haar actualiseering door een substantieelen vorm, in haar *oneindige deelbaarheid* openbaart, dan wel de *actuele* *quantiteit* of de *werkelijke (eindige) deeling*, die eerst in de *gevormde materie* (d.i. in de substantie als „subjectum proprium”) kan plaats grijpen ²⁷⁾. In het laatste geval zou THOMAS eigenlijk *twee* individualiseerende beginselen hebben aanvaard, nl. 1e de materie als zoodanig en 2e de geactualiseerde *quantiteit*, en deze beginselen zouden dan slechts in onderlinge verbinding de individualiteit kunnen fundeeren.

Dit probleem bereidde reeds aan de oudere Thomasverklaarders groote moeilijkheden. Terwijl SILVESTER VAN FERRARA de laatste opvatting verdedigde krachtens het beginsel *actus est qui distinguit* (alle onderscheiding komt van de actualiteit), interpreteerde daarentegen CAJETANUS en op diens voetspoor JOHANNES A ST. THOMA en de SALMANTIZENCERS THOMAS' leer in zake de *materia quantitate signata* in eerstbedoelden zin.

Deze laatste interpretatie, zooals zij het eerst door CAJETANUS werd voorgestaan, is door de moderne thomisten in 't algemeen als de juistere aanvaard ²⁸⁾.

Waarschijnlijk terecht. Want, wanneer THOMAS de *actuele* *quantiteit* zou hebben bedoeld en dus de materie slechts in haar actualiseering door den vorm tot individualiseerend beginsel zou hebben verklaard, dan zou dit gelijk hebben gestaan met een prijsgeve van zijn leer, dat

²⁶⁾ ib.: „Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet eius ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis” (er is nog een ander kenmerk, waarin bij ons de aard van het individu zich handhaaft, nl. zijn bepaaldheid met betrekking tot zekere deelen van tijd en plaats, omdat het kenmerkend voor den enkeling is hier en nu te zijn; en deze bepaling dankt het aan het begrip van de bepaalde *quantiteit*; en derhalve is de materie, voorzover zij door de *quantiteit* is bepaald, het individualiseerend beginsel”).

²⁷⁾ ib.: „accidentia non individuuntur per materiam primam sed per subjectum proprium, sicut formae substantiales per materiam primam” (de accidentia worden niet geindividualiseerd door de eerste materie, maar door de substantie, evenals de zelfstandigheidsvormen door de eerste materie worden geindividualiseerd).

²⁸⁾ Vgl. ASSENMACHER, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Verlag Felix Meiner, Leipzig 1926, Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, hrsg. von Arthur Schneider und Wilhelm Kahl, 1 Bnd. Heft 2) S. 56 ff.

de materie als het principium individuationis moet worden beschouwd. Dan zou immers onmiddellijk het vorm-principe zich als mede-individualiseerend beginsel geldend maken ²⁹⁾.

En bovendien zou dan ook THOMAS' stelling in zake het niet-intelligibel karakter van het zinnelijke individueele haar grond verliezen. Want volgens THOMAS wordt de *essentie* of algemeene wezensnatuur van een compositum door het intellect in de *definitie* gevat ³⁰⁾. Maar zijn individualiteit, die in de quantitatief bepaalbare materie haar oorsprong vindt, is slechts door de zinnelijke ervaring te vatten en als zoodanig geen voorwerp van wetenschappelijke kennis. Het individueel bestaan van een compositum is zijn *existentie* en deze is als zoodanig dus slechts zinnelijk waarneembaar, maar niet intelligibel.

Zou echter de individualiteit haar grond vinden in de *actueele* quantiteit, dan zou zij niet slechts bloot *accidenteel*, maar bovendien eigenlijk van *formeelen* aard zijn. En de „vorm” is bij THOMAS steeds *intelligibel* ³¹⁾.

Reeds hier moet echter worden opgemerkt, dat CAJETANUS' waarschijnlijk juiste interpretatie van THOMAS' individualiteitsleer tegelijk de innerlijke zwakte van de opvatting van de materie als individualiseerend principe nog accentueert. Immers het materieprincipe is het principe der onbepaaldheid en der gestadige veranderlijkheid in den stroom van het worden. Is dus de materie de laatste zijnsgrond der individualiteit bij de composita, dan is ook de individualiteit aan continue verandering onderhevig en kunnen de samengestelde substanties in 't geheel geen duurzaam individueel karakter hebben. Dit bezwaar is vooral door THOMAS' grooten bestrijder DUNS-SCOTUS tegen de aristotelische leer opgeworpen ³²⁾. En het is inderdaad voor den thomist uiterst moeilijk te ontzenuwen, want zoodra de individualiteit als iets „bepaalds” wordt gedacht, moet de scholastiek het vorm-principe te hulp roepen, dat juist volgens THOMAS geen individualiseerend beginsel mag worden. De „quantiteit” der materie kan toe- of afnemen en de individualiteit van het compositum zou dus in dezelfde mate voortdurend meer of minder worden.

²⁹⁾ Vgl. GLOSSNER, *Das Princip der Individuation und die Lehre des hlg. Thomas* (Münster, 1887) S. 15: „Wird nämlich die Materie als Akt bestimmt, so eignet sie sich ebenso wenig mehr zum Princip der Individuation der körperlichen Dinge und zur Erklärung der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen als zum Substrat einer substantiellen Veränderung”.

³⁰⁾ Vgl. hierbij ARISTOTELES, *Met. Z* (cap. 5) 1051a in fine: „Uit het hierboven gezegde blijkt, dat de definitie het begrip van het wezenlijk zijn is, en dat wezenlijk zijn of slechts aan de substanties toekomt, of althans aan haar bij voorkeur, in oorspronkelijken zin en zonder meer.”

³¹⁾ *De principio individuationis*: „Illud ergo quod cadit sub ratione particulari est hoc aliquid per naturam materiae: quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.”

³²⁾ DUNS SCOTUS in zijn grooten commentaar op Lombardus' *Sententiae* (uitg. Vives-Paris 1893). In *Sent.* II, dist. III, qu. 5a: „Sed materia est fundamentum naturae omnino indistinctum et indeterminatum; ergo non potest esse prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius” (maar de materie is het volstrekt ononderscheiden en onbepaalde fundament der natuur; derhalve kan zij niet de eerste grond van onderscheiding of verschil van iets anders zijn). Deze *conclusie* treft THOMAS niet, omdat deze niet, gelijk DUNS, in het individueel zijn het eerst onderscheidene van een ding ziet.

De moderne thomisten onderscheiden op het voetspoor der Salmanticensers de actueele en potentieele quantiteit terminologisch als *quantitas terminata* en *determinata*.

De eerste is door den zelfstandigheidsvorm der substantie bepaald en heeft vaste ruimtelijke grootten en afmetingen, terwijl de *quantitas determinata* (of „interminata”) niets anders aangeeft dan de numerieke verscheidenheid eener quantiteit van een andere zonder dat daarbij gelet wordt op bepaalde grootte³³). Maar zelfs de numerieke verscheidenheid is als zoodanig in 't gedachtenkader van het vorm-materiemotief reeds een accidenteele vormbepaling der materie, die reeds de substantieele vorming der materie onderstelt. Aan het materieprincipe mag echter in den aristotelischen gedachtengang *als zoodanig* geen enkele bepalende en onderscheidende eigenschap worden toegekend.

Deze moeilijkheid schuilt voor THOMAS uiteraard alleen in de metafysische bepaling van het *principium individuationis*.

Hij geeft natuurlijk onmiddellijk toe, dat de *werkelijke* (actueele) individualiteit van het compositum zich slechts in de door een *substantieelen vorm* geactualiseerde materie kan openbaren.

Maar ook zoo blijft voor hem de *eigenlijke geaardheid der individualiteit een kwestie van quantitatieve verveelvoudiging van een algemeenen wezensvorm in een materie*.

*De nawerking van het grieksche atomisme
in deze opvatting van de individualiteit.*

Wat blijkt nu uit deze geheele uiteenzetting van de geaardheid der individualiteit? Dat zij in wezen *atomistisch* wordt gevat.

De atoom-theorie van DEMOCRITOS, die het starre eleatisch zijnsbegrip uiteenbrak in een oneindige veelheid van slechts mathematisch bepaalde „atomen”, die hij als „*zijnsvormen*” *ἰδέει* noemde, als zoodanig niet aan de zinnelijke waarneming (*αἰσθησις*), maar alleen aan de *θεωρία* in de *νοήσις* toegankelijk, en die dus allerminst „materialistisch” in den griekschen zin des woords waren gevat, heeft, gelijk STENZEL heeft aangetoond³⁴), reeds op PLATO een nawijsbaren invloed geoefend in zijn methode van begripsvorming, gelijk wij die in de dialogen *Sophistès* en *Politikos* ontwikkeld vinden. PLATO zoekt hier naar het *ἄτομον εἶδος* (atomon eidos), d. i. den ondeelbaren „wezensvorm” in de wereld van het „zijn”, waarop zich de definitieve definitie van het wezen van een zaak richt als resultaat van een voortschrijdende deeling (*diáiresis*) van een algemeen begrip in paren van eronder ressorteerende engere begrippen. Het „atomon eidos” van de te definieeren zaak moest in zich eenheid en veelheid vereenigen: één in zijn niet verdere deelbaarheid,

³³) SALMANTICENSES, *De principio individuationis tract.* I disp. I, sub. V no. 132: (aangeh. bij ASSENMACHER, S. 56, noot 3): „Aliud est quantitas determinata, aliud vero terminata. Quantitas enim determinata dicit quantitatem ut hanc numero et non illam, non curando an sit terminata et completa per formam substantialem, nec an habeat hanc tantitatem vel illam, et sic est principium individuationis, quatenus in materia contenta.”

³⁴) J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (2e Aufl., Leipzig und Berlin 1931), S. 112 ff.

en *individueel* door de uitsluiting van het ontelbaar andere, moest het tegelijk de samenvatting (symplokè) zijn van alle hogere en meer algemeene wezensbepalingen³⁵).

Op de *ondeelbaarheid*, het *ἄτομον*, kwam het hier aan, en het was juist DEMOCRITOS, die den weg van het al-omvattende, alle veelheid uitsluitende zijnsbegrip van PARMENIDES naar de oneindige veelheid der ondeelbare wezensvormen geweest had. Uit de *quantiteit alleen* liet zich deze ondeelbaarheid niet verstaan, want het *quantitatieve* is

³⁵) *Sophistès* LII (268 C), waar de symplokè of syndesmos aldus wordt omschreven: Οὐκοῦν συνδήσωμεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τὸνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευταίας ἐπ' ἀρχήν (Zullen wij nu niet, gelijk vroeger, zijn naam (nl. behorend bij het wezen van den sophist) tot een geheel verbinden, doordat wij alles, van het laatste tot het eerste, in elkander vlechten?).

Sophistès XVI (229 D): ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν ἔτι καὶ τοῦτο σκεπτέον, ἅρ' ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν ἢ τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξίαν ἐπωνυμίας (Nog hebben wij echter ook dit te overwegen of dit geheel reeds een *in-dividu* is, of dat het een zekere *tweedeeling* in zich bevat, die waard is met een benaming genoemd te worden).

Sophistès XLI (257): Καὶ τὸ ὃν ἅρ' ἡμῖν, ὅσαπερ ἐστὶ τᾶλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἐστίν. ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὃν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστίν, ἀπέρχοντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλ' οὐκ ἐστίν ἄν (En het zijnde is ons dus in al die betrekkingen niet met zich ident, waarin al het andere is. Want doordat dit andere dit bepaalde zijnde niet is, is het laatste zelf een individu (een enkeling); het ontelbaar andere echter is het niet).

Politikos XXII (281 C): Πότερον οὖν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ὑφαντικῆς λόγος, οὗ προειρόμεθα μέρους, ἰκανῶς ἐστὶ διωρισμένος, ἐὰν ἅρ' αὐτὴν τῶν ἐπιμελειῶν, ὅποσκι περὶ τὴν ἑρεῶν ἐστῇτα, ἐς τὴν καλλίστην καὶ μεγίστην πασῶν τιθώμεν ἢ λέγοιμεν μὲν ὅν τι ἀληθές, οὐ μὲν σαφές γ' οὐδὲ τέλος, πρὶν ἂν καὶ ταύτας αὐτῆς πάσας περιέλωμεν; (zal nu door ons het wezen van dat deel der weefkunst, waaraan wij de voorkeur geven, voldoende zijn afgegrensd, wanneer wij haar onder alle bemoeiingen, die op de wollen kleeding gericht zijn, als de schoonste en gewichtigste vaststellen? Of zouden wij wèl iets waars, maar volstrekt niet duidelijk noch bevredigends zeggen, alvorens wij haar wezen ook van deze alle afzonderden?).

Deze geheele leer van den *Sophistès* en den *Politikos* i. z. het zijnde, hetzelfde en het verschil met het ontelbaar andere ligt, naar Prof. Dr F. M. CORNFORD in zijn *Plato's Cosmology (The Timaeus)* London (1937) p. 60 fl. heeft aange-toond, ten grondslag aan de leer van den *Timaios* in zake de samenstelling van de wereldziel (*Timaios* 35 A). Maar ook in *Tim.* 33, waar de samenstelling van het wereldlichaam wordt uiteengezet, vindt men reeds de uitspraak, dat dit lichaam zoo is samengesteld, dat het is „*individu*”, doordat niets is overgelaten, waaruit iets anders van dit *eidos* of dezen wezensvorm zou kunnen tot aanzijn komen”, hetgeen CORNFORD blijkbaar over het hoofd zag.

Het *individuele* komt dus aan den ondeelbaren zijnsvorm zelf toe als negatie van het ontelbaar andere. Dit laatste is het *μὴ ὃν* van het *ὃν*, dat het laatste *individualiseert*.

Bij deze platonische opvatting van het individualiteitsprobleem knoopt in de hoog-middeleeuwen HENRIC VAN GENT (begin 13e eeuw—1293), een der groote bestrijders van het aristotelisch-thomistisch *individualiseeringsprincipe*, aan, met zijn leer, dat het principium individuationis niet in de materie, maar in de *negatie* schuilt, doordat de vorm in het suppositum (de substantie als subject) ongedeeld, *individueel*, *singulier*, *ondeelbaar* en verschillend van ieder anderen wezensvorm geschapen werd. Wij komen op deze theorie hieronder in den tekst terug; ik vond in de literatuur nergens haar verband met de platonische leer i. z. het *atomon eidos* uit de *Sophistès* in het licht gesteld.

Over de platonische leer zelf heeft STENZEL in zijn *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (2e Aufl. 1931) S. 54 ff. verrassend licht verspreid.

op zich zelve genomen tot in het oneindige deelbaar. Maar het Democritisch „atomon” is inderdaad een *ἰδέα*, een on-zinnelijke „wezensvorm”, die in zijn theoretische definitie geen verdere deeling toelaat, en tot het eeuwige, ongeworden *zijn* behoort. Ook getal en ruimtelijkheid (gestalte, ordening en ruimtelijke positie) worden hier als nadere bepalingen tot het *zijn* in den zin van het *grieksche vorm-motief* gerekend³⁶). De geometrische vorm wordt slechts ondeelbaar in den *zijnsvorm* van het atoom. Aan het atoom komt toe de eleatische eigenschap van het ondeelbare *overal gevulde* zijn.

Het is bekend, dat PLATO in zijn *Politeia* de getallen en geometrische vormen met de eigenlijke wezensvormen (*εἶδη*) in de intelligibele vormwereld plaats geeft, die aan de wereld der zinnendingen transcendent is. Hij kent echter geen quantitatieve verveelvoudiging van het *eidos* in de materiele dingen.

Terwijl dus PLATO het atomon *eidos* als *transcendent* aan het individuele zinnelijk waarneembaar ding vatte, zocht ARISTOTELES het in dit laatste, als *empirisch verwerkelijkt* ondeelbaar *eidos*³⁷).

Maar den laatsten grond der verenkelling van dit *eidos* zoekt hij in de „materie” in haar quantitatieve bepaalbaarheid en niet, gelijk DEMOCRITOS, in den actueelen *mathematisch* bepaalden *zijnsvorm* op zich zelve. Want in ARISTOTELES’ gerijpte conceptie is de quantiteit een *categorie der materie* geworden, is zij zelve in haar zuiver mathematisch karakter tot *ἡλὴ νοήτη*, tot „intelligibele materie” gedegradeerd³⁸). Zij heeft dus haar plaats in de *vorm*-wereld van het *zijn* verloren. De vorm waarborgt nog slechts de actuele begrenzing van de potentieele deelbaarheid der materie. Zonder *vorm* dus geen *werkelijke* individualiteit.

³⁶) Het „kenòn”, het ledige, met zijn aan de *τυχῆ* (anangkè) onderworpen *δύνη* en *πλῆρη*, waardoor DEMOCRITUS zijn atomen tot bepaalde vergankelijke vorm-verbindingen laat komen, mag persé niet, gelijk geregeld geschiedt, als „ledige ruimte” in den modernen zin van NEWTON worden gevat. Het „ledige” krijgt hier eerst beteekenis vanuit Parmenides’ metaphysische omschrijving van den waarachtigen zijnsvorm als *overal gevuld met zijn*. Vgl. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5e Aufl. 1934). B. Fragm. 24: *πάν δ' ἐμπλύν ἐστιν ἕντος*.

In tegenstelling tot deze „gevuuldheid met zijn van den zijnsvorm” is de eeuwig bewegende hulè of „materie” *ledig aan zijn* en in dien zin een *μὴ ὄν*.

Het kenòn of apeiron wordt door DEMOCRITOS wezenlijk als *materieprincipe* in den griekschen zin van chaotische, in zich vorm-looze, wording (beweging) genomen (de oerbeweging is *ἐν τῷ κενῷ*), en als zoodanig uitdrukkelijk een *μὴ ὄν*, een *relatief niets* genoemd. NEWTONS absolute ruimte daarentegen is volkomen *geometrisch bepaald* in zijn drie dimensies en heeft volgens hem een *zelfstandig statisch bestaan*, los van de „materiele punten”, die zich in haar zouden bewegen.

³⁷) Vgl. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2e Aufl. 1933), S. 128 ff.

³⁸) *Met. Z*, 1036a: „De materie is echter deels zinnelijk, deels intelligibel, zinnelijk als erts, hout, en in 't algemeen alle bewogen materie, intelligibel, de in het zinnelijke voorhandene, niet voorzoover zij zinnelijk is, van welken aard het mathematische is.” (Ik volg de vertaling van dr EUG. ROLFES, *Aristoteles' Metaphysik*, Leipzig 1904).

De thomistische opvatting van het individueele tegenover het moderne mathematisch individualisme.

Intusschen zou men zich zeer vergissen, wanneer men in deze aristotelisch-thomistische opvatting van de individualiteit als „quantitatief-materieele verenkeling” van den wezensvorm, het prototype van het moderne quantitatief en „individualiteitsloos” individualisme zou zien. Dit laatste ontsprong aan het modern-humanistisch grondmotief van *natuur* en *vrijheid*, en nader aan de mathematisch-mechanistische conceptie van het humanistisch wetenschapsideaal met zijn *deterministische beheerschingstendens*, die aan de grieksche gedachtenwereld *princiepueel vreemd* was.

Het sloot al het *typisch-specifieke* en al het *qualitatieve* buiten het individu-begrip. Het „individu” werd op echt rationalistische wijze een exemplarisch geval van de algemeene (bloot *modaal* en niet *typisch* gevatte) wetmatigheid: in het rijk der „natuur” van de algemeene natuurwet, in het rijk der „vrijheid” van de autonome zedewet (KANT).

Daarentegen is zoowel de platonische als de aristotelisch-thomistische opvatting van de individualiteit georiënteerd aan het grieksche vorm-materiemotief, waarbij de vormen in hun verbijzondering als typische species worden gevat, die op universalistische wijze in een trapsgewijze verband zijn geordend, dat in een hoogsten vorm zijn bekroning vindt.

Voor het *typische* en *qualitatieve* heeft het aristotelisch *vorm*-begrip plaats: voor het *typische* (*specifieke*) in den *substantieelen*, voor het *qualitatieve* in den *accidenteelen* vorm.

Maar het *subjectief-individueele* voegt aan de *typiciteit* van het vorm-begrip niets meer toe³⁹): het wordt op rekening van het materie-principe gesteld en wordt slechts als *quantitatieve verenkeling van den typischen en qualitatieven vorm* gevat.

De dialectische spanning tusschen het vorm-typische en het individueele binnen het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip.

Hierdoor ontstaat een echt dialectische spanning tusschen het *vorm-typische* en het *individueele* in het begrip der samengestelde substantie, dat opnieuw het dualistische karakter van het allesbeheerschend vorm-materiemotief demonstreert.

Het *subjectief-individueele* stamt immers volgens de aristotelisch-thomistische opvatting niet uit den vorm, maar uit zijn *dialectisch tegendeel*: de materie. En de laatste kan in haar puur-quantitatieve bepaalbaarheid geen *structuur* aan de individualiteit geven.

Structuur krijgt de individualiteit eerst in een typische groepeerings harer modale aspecten binnen een individueel geheel.

Zoo openbaart zich de onvergelijkelijke individualiteit van een mees-terwerk als „de Nachtwacht van Rembrandt” in al hare aspecten. Maar

³⁹) Zoo verklaart zich dus de hierboven vermelde uitspraak van SERTILLANGES, dat het bij de subjectieve individualiteit er om gaat, een onderscheid te vinden, dat in werkelijkheid geen onderscheid is, omdat het de soort op geenerlei wijze aantast.

deze individualiteit is ontegenzeggelijk *typisch aesthetisch gequalificeerd* en neemt haar oorsprong uit de intentioneële aesthetische verbeeldingsacte van den kunstenaar.

Zij is slechts, bij de objectieve verwerkelijking dezer conceptie in het materiaal, *typisch gefundeerd* in een *objectieven cultuurvorm*: de vrij gevormde gestalten der groep, die de Nachtwacht samenstellen en de clair-obscur-vorm van de diffuse verf-verdeeling, welke Rembrandt aan het verf-materiaal gaf.

En deze typische aesthetische vorm-qualificatie drukt zich in *alle* aspecten der individualiteit uit, *dus ook in het getalsaspect*: in het *aantal* figuren, het *aantal* der gebruikte kleur-nuances enz.

Want nimmer — bij geen enkel werkelijk bestaand ding — is het individualiteitstype *in de aspecten van getal en ruimtelijkheid* van *oorspronkelijk* karakter en in dien zin het *kern-type* der individualiteit van het ding. Het dankt hier steeds zijn *oorsprong* aan de *qualificeerende bestemmingsfunctie*, resp., voorzoover deze in casu (naar haar eigen individualiteitstype) is *gefundeerd* in de *vorm-functie*, aan de laatste.

Hoe zou men het *individueel-eigene* van het kunstwerk ooit kunnen vatten als een bloot quantitatieve vereniging hic et nunc van een algemeen vorm-type in een door dit type bepaalde materie?

Hoe zou zijn individualiteit in de „materie” haar *oorsprong* kunnen vinden?

Wanneer de aristotelisch-thomistische conceptie der individualiteit reeds bij een menscheijk vorm-product volkomen in den steek laat, hoe zal zij dan rekenschap kunnen geven van de individualiteit van den mensch zelve?

Gelijk bekend, worden de artefacten nòch door ARISTOTELES nòch door THOMAS onder de samengestelde *substanties* gerekend.

Het substantiebegrip is hier slechts toepasselijk op de *natuurlijke* wezens: anorganische stoffen, planten, dieren en menschen, die in de Wijsbegeerte der Wetsidee *werkelijkheden van eerste orde* worden genoemd, in tegenstelling tot de *werkelijkheden van tweede orde*, die de eerste onderstellen. Maar de aristotelisch-thomistische metaphysica vat niettemin de werkelijkheids-structuur van een kunstwerk geheel naar *analogie* van het substantiebegrip en heeft dus geen anderen weg om de individualiteit van een kunstwerk te benaderen dan zij ten aanzien van de „substanties” is ingeslagen.

Naar zijn „substantie” is volgens ARISTOTELES en THOMAS een marmeren beeldhouwwerk niets dan marmer als natuurmateriaal.

De door den mensch daaraan gegeven *vorm* is een puur *accidenteële* en *uitwendige* en kan geen nieuwe „substantie” in het leven roepen. Maar de verhouding tusschen vorm en materie blijft hier ten aanzien van de conceptie der individualiteit niettemin volkomen gelijk aan die bij de echte substantie.

Nogmaals het scholastisch substantiebegrip en het naieve dingbegrip.

Dit geeft ons aanleiding nogmaals dit substantiebegrip te confronteren met het dingbegrip der naieve ervaring.

Wanneer het kunstwerk al geen „substantie” is, dan is het toch in elk geval een „ding” van geheel eigen innerlijke structuur en van een onvergelykelijke *individualiteit*, die uit het materiaal als zoodanig nimmer is te verstaan.

In de naieve ervaring wordt het wel principieel onderscheiden van een „natuurding” of een „natuurwezen”, maar nochtans als een *individuele ding-eenheid* gevat.

Is er dus sterker bewijs noodig om het principieel verschil tusschen het metaphysisch substantiebegrif eenerzijds en het dingbegrif der naieve ervaring anderzijds aan te toonen?

Want ook de individualiteit der natuurwezens wordt in de naieve ervaring nimmer verstaan als een bloot quantitatieve verenkelling van een „vorm-type” in een „materie”.

Ook zij wordt steeds *structureel* ervaren. Het *geheel* is van *integrale individualiteit* en deze individualiteit is door het structuurprincipe zelve bepaald. De individualiteit van een paard geeft zich in principieel andere structuur dan die van een varenplant en stamt niet uit een materie-principe, dat aan het structuurtype innerlijk *vreemd* blijft.

Het geheele metaphysisch vorm-materie-schema is in zijn typisch griekschen zin *vreemd* aan de naieve ervaring van den modernen mensch.

Ongetwijfeld is de vorm-materiaalverhouding bij de cultuur-dingen haar volkomen vertrouwd.

Maar de typische polariteit tusschen een principe der chaotische vervloeiing eenerzijds en een principe van zuiver vorm-zijn anderzijds is, gelijk wij gezien hebben, een religieus grondmotief van typisch grieksch-paganistisch karakter, dat als zoodanig in het religieus bewustzijn van den modernen mensch geen klankbodem meer vindt, onverschillig of hij uit het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie, dan wel uit het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid leeft.

En het metaphysisch substantiebegrif, hoezeer het uit het vorm-materiemotief zijn uitgang nam, had zelfs met de naieve ervaring van den antieken mensch geen andere gemeenschap dan het grondmotief.

Want het berustte op een verzelfstandiging van een theoretische abstractie en primair van de *θεωρία* zelve, een verzelfstandiging, die aan de naieve ervaring naar haar algemeengeldige structuur volkomen vreemd is.

Het beste bewijs hiervoor is, dat de grieksche metaphysica zich nadrukkelijk *tegen* de naieve ervaring keerde en haar ideaal der *θεωρία* als een nieuwe religie tegenover de volksreligie van de groote massa stelde.

De idee der individualiteits-structuur en het dingbegrif der naieve ervaring. De individualiteits-structuur als typische tijds-structuur.

Daarentegen moeten wij weder opmerken, dat de idee der individualiteits-structuur, gelijk zij door de Wijsbegeerte der Wetsidee is ontwikkeld, wezenlijk van het *gegeven* der naieve dingervaring *theoretisch rekenschap* geeft. Zij is vanuit het schriftuurlijk scheppingsmotief der

Woordopenbaring ontworpen en gegrond in het inzicht, dat de *individualiteits-structuren* der werkelijkheid wezenlijke *tijds-structuren* zijn van *typische* geaardheid, evenzeer als de modale structuren der onderscheidene werkelijkheidsaspecten (als die van getal, ruimtelijkheid, beweging, organisch leven, gevoel, het logisch analytische, het historische, het symbolische enz. enz.) als wezenlijke *modale tijdsstructuren* der werkelijkheid moeten worden gevat ⁴⁰⁾.

Daarom kunnen deze structuren nimmer meer waarborgen dan een *tijdelijke*, d. i. een *betrekkelijke*, eenheid in de verscheidenheid harer aspecten, resp. harer modale structuurmomenten.

Dit is ook bij de individualiteits-structuren evident, wanneer men er zich slechts rekenschap van geeft, dat zij een *typische uitdrukking* zijn van den *kosmischen*, *heel* de tijdelijke werkelijkheid naar al haar aspecten omspannenden, *tijd* in diens onverbreekelijke correlatie van *wets-* en *subjectszijde*. De tijd is, naar de wetszijde bezien, *tijdsorde*, d. i. een orde van *vroeger* en *later* voor een individueelen subjectieven *tijdsduur* binnen de subjectszijde der werkelijkheid.

En zoo is iedere individualiteits-structuur implicite een *typische* tijdsorde voor den *individueelen bestaansduur* van het subjectieve ding of wezen, dat zich in deze structuur een *typische* wet voor zijn *individueel* bestaan ziet voorgeschreven.

Zoo is de subjectieve *bestaansduur* van een plant onderworpen aan de *tijdsorde* van haar individualiteits-structuur, die op typische wijze het bestaan van dit wezen bindt aan de *organische levensfunctie*. Want in het typisch structuurgeheel van het planten-lichaam komt aan deze modale functie de typische rol van *qualificeerende* of *bestemmingsfunctie* toe.

Daarentegen is b.v. de individuele bestaansduur (de tijd in den *subjectieven zin* van *tijdsduur*) van een radio-actief element door de individualiteits-structuur dezer stof op typische wijze aan de *physisch-chemische functie* gebonden. Want in de individualiteits-structuur van het element komt aan deze modale functie de typische rol van *qualificeerende* of *bestemmingsfunctie* toe.

En zoo is verder b.v. de individuele bestaansduur van een kunstwerk als de „Hermes van Praxiteles” door de individualiteits-structuur van de laatste op typische wijze gebonden aan de *aesthetisch gequalificeerde vorm-functie* in het modale historisch cultuuraspect. Zoolang deze cultuurvorm in zijn aesthetische qualificatie zich in het marmermateriaal kan handhaven, *zoo lang* blijft het kunstwerk als individueel geheel bestaan.

*Individualiteits-structuur en individualiteit verhouden
zich als wetstype en daaraan onderworpen subject.*

De verhouding tusschen de individualiteits-structuur en de individualiteit zelfe, wordt daarmede volkomen duidelijk.

⁴⁰⁾ Vgl. hierover nader mijn verhandeling: *Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee* II (Phil. Ref. 5e jrg. 1940, blz. 19 vlg.).

De eerste is een *typische wet* der *subjectieve individualiteit*, en de laatste is aan deze wet als subject *onderworpen*.

Het subjectieve ding of wezen is *intrinsiek* en *integraal individueel* binnen het wetmatig kader zijner individualiteits-structuur. De individualiteits-structuur blijft in haar afdalende reeks van typiseeringen vanaf het *radicaal-type* tot het *stamtype*, het *variabiliteitstype* en het niet verder getypiseerde *elementair type*, van *wetmatig* karakter. Het bereikt nimmer zelve de eigenlijke *individualiteit* van het subject. Want *wet* en *subject* zijn, ondanks hun onverbreekelijke *correlatie*, nimmer tot elkander te herleiden.

Deze geheele wijsgeerige conceptie van de individualiteits-structuur als een intrinsieke *tijdsfiguur* der werkelijkheid is in principieele overeenstemming met het gegeven der naieve ervaring i.z. de *relatieve duurzaamheid* der individueele dingen in de wisseling hunner deelen en zinnelijke hoedanigheden. Want *relatieve duurzaamheid* is slechts in den tijd mogelijk. Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif daarentegen laat den tijd slechts toe als een volstrekt *uitwendige* maat der beweging, een categorie die aan de „substantie” niet in „absoluten zin” toekomt. Ook de thomistische metaphysica eischt voor haar substanties zelve als *absolute* betrekkingpunten van al hare *accidentia tijd-loosheid* op, al moet zij erkennen, dat de *composita* door het materieprincipe aan de vergankelijkheid onderworpen zijn. Want de tijd is hier slechts een *accidenteele* bepaling van het „*compositum per se*”, als ding op zich zelve; hij is niet *intrinsiek* aan de „substanties” eigen.

Juist deze metaphysische pretentie is aan het simpele identiteits-oordeel der naieve ervaring principieel vreemd.

De idee der individualiteitsstructuur geeft voorts vooral hierdoor inderdaad *rekenschap* van de naieve ding-ervaring, dat zij iedere *verzelfstandiging* van een geabstraheerd complex modale functies van een ding bij den wortel afsnijdt.

Een steen onderscheidt zich niet *hierdoor* van een plant of een dier, dat hij in *andere* of in een *minder* aantal aspecten fungeert. Want zodra men, gelijk de Wijsbegeerte der Wetsidee doet, de *structureele subject-objectrelatie* in de tijdelijke werkelijkheid in rekening stelt, moet worden erkend, dat alles, wat individueele werkelijkheid bezit, 't zij in subjects- 't zij in objectsfunctie, in principe in *alle* modale aspecten der werkelijkheid *zonder onderscheid* fungeert.

Iedere individualiteitsstructuur omspannt dan ook den *geheelen modalen horizon van den tijd* in al zijn onderscheiden aspecten. Want deze horizon vormt een integralen, onverbrekelijken samenhang van modale aspecten, die geen *dicho-tomie* toelaat.

Het principieele onderscheid tusschen de individualiteitsstructuren schuilt slechts in de *typische* wijze, waarop daarbinnen de modale aspecten tot een *geheel* zijn gegroepeerd. Gelijk in de modale structuren der binnen hun wetskringen besloten aspecten een *modale zin-kern* valt aan te wijzen, die de geheele modale structuur met haar analogische en anticipeerende zin-momenten *qualificeert* en haar het onherleidbaar karakter opdrukt, zoo is in de individualiteits-structuren (wanneer wij althans de uitzonderlijke „act-structuur” van het menschelijk lichaam

buiten beschouwing laten ⁴¹⁾ steeds een *qualificeerend modaal aspect* aan te wijzen, dat aan de individualiteits-structuur haar onherleidbaar *type* opdrukt. En deze qualificeerende modale functie typiseert zich in de afdalende reeks van radicaal-type, stam- en variabiliteitstype en elementair type.

Ook dit is met het *gegeven* der naieve dingervaring in onbetwistbare overeenstemming. Want deze ervaring vat de individueele dingen zeer bepaaldelijk in die structureele subject-object-relatie, die den integralen samenhang der modale aspecten *intact* laat, terwijl daarentegen de *theoretische tegenstandsrelatie* dien samenhang theoretisch (d. i. puur *intentioneel*, niet in *werkelijkheid*) uiteen-breekt. Zij kent zonder bedenking ook aan anorganische dingen, planten, dieren en kunstwerken *objectief-normatieve* eigenschappen toe, die aan het *subjectief* normatief waardeeringsoordeel onderworpen zijn. Niets is aan deze ervaring meer principieel vreemd dan een afsluiting van de dingen binnen een abstract complex van voorlogische aspecten.

Met al deze gegevens is de wijze, waarop het aristotelisch-thomistisch substantie-begrip het probleem der individualiteit stelt, in strijd.

*De religieuze depreciatie van het individueele
in de aristotelisch-thomistische metaphysica.*

In het religieus bepaalde gedachtenkader der aristotelische wijsbegeerte beteekent de terugvoering van de individualiteit der composita op de „materie” als „*principium individuationis*” een onmiskenbare *depreciatie van het individueele als zoodanig*. Want het materieprincipe is hier het beginsel der *onvolmaaktheid*. De substantieele vorm verenkt zich in de materie door quantitatieve verveelvoudiging en deze „verveelvoudiging” is een onvolkomenheid der „samengestelde substanties”. De laatste staan op een lagere trap van *zijn* dan de eenvoudige vorm-substanties, welker wezen met hun vorm samenvalt en geen verveelvoudiging binnen dezelfde „soort” gedooft.

Dit is ook THOMAS' meening. De eenvoudige „vorm-substanties” hebben volgens hem haar „essentie” op meer *ware en waardige wijze* dan de samengestelde ⁴²⁾.

Dat bij de eerste van een wezenlijke individualiteit geen sprake kan zijn, springt in het oog.

De zgn. „zelfstandige vorm” is immers, gelijk wij aan het slot van ons vorig artikel in het licht stelden, product van een theoretische abstractie, die als zoodanig niet individueel kan zijn. Hij is in de aristotelische gedachtenwereld een *species*, een *type*, dat zich slechts niet „materieel verenkt”.

⁴¹⁾ Deze laatste bezit geen gedifferentieerde bestemmingsfunctie in een modaal aspect der tijdelijke werkelijkheid, omdat het menselijk lichaam in zijn act-structuur het vrije uitdrukkingsveld moet blijven van de ziel of geest, die als religieuze wortel van het menselijk bestaan alle tijds-structuren der werkelijkheid transcendeert.

⁴²⁾ *De ente et essentia* (Opusc. ed. cit. p. 390): „Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo”.

Het *type* nu kan, gelijk wij hierboven zagen, nimmer als zoodanig *individueel subject* zijn. Het kan zich slechts in individueele subjecten verwerkelijken, waaraan het *gemeen* is.

In het aristotelisch systeem was de „*forma separata*” een residu van den platonischen „*chorismos*”, d.i. van de scheiding tusschen intelligibele „*vorm*”- en materieele zinnewereld, welke ARISTOTELES overigens zoo scherp bestreden heeft. Maar de dialectiek van het vorm-materie-thema dreef hem weer tot de aanvaarding van een zuivere denk-activiteit als *zelfstandigheid*.

In de hoog-middeleeuwsche scholastiek heeft vooral DUNS SCOTUS er op gewezen, dat de individualiteit van een afgescheiden vorm nimmer kan zijn gelegen in het *type*, de *species* (in haar abstracte aristotelische conceptie), waaraan men slechts de verveelvoudiging ontzegt. Is, gelijk ARISTOTELES leerde, de materie „*principium individuationis*”, dan kan de „*vorm*” op zich zelve niet individueel zijn.

De antinomie tusschen deze individualiteits-beschouwing en het kerkelijk dogma in zake het individueel voortbestaan der menschelijke ziel. De thomistische accomodatie.

De overneming van de aristotelische opvatting i.z. het principe der individualiseering moest in de thomistische scholastiek, die van het religieuze grondmotief van natuur en genade uitging, tot een aperte antinomie voeren tusschen de grieksche metaphysica en het kerkelijk dogma inzake het individueele voortbestaan der menschelijke ziel na den lichamelijken dood. Deze antinomie bracht de scholastische theologie, voorzoover zij THOMAS' conceptie volgde, in niet geringe verlegenheid.

Wanneer het principium individuationis voor de „redelijke menschen-natuur” uit de „materie” stamt, d.i. hier uit het „materie-lichaam”, hoe viel dan het individueel voortbestaan van de „anima rationalis” als substantie na de afscheiding van het materie-lichaam te handhaven?

Dit „probleem” bestond voor THOMAS' griekschen leermeester niet. Voor ARISTOTELES is de „anima rationalis” als zoodanig *slechts* „vorm van het materieelichaam”, *geen substantie* (ἐνσῶμα). Zij kan dus als zoodanig niet los van dit laatste bestaan, maar gaat met het lichaam te niet.

Slechts de *denk-activiteit* als zoodanig, de zgn. nous poëtikos („intellectus agens” bij THOMAS) is bij ARISTOTELES een wezenlijk *zelfstandige vorm*, een actueele „vorm-substantie” (ἐνσῶμα), die hij scherp onderscheidt van het „denkvermogen” (δύναμις), dat als *vermogen* tot de „redelijke ziel” (vorm van het materie-lichaam) behoort.

Deze „actieve nous”, het logisch denken als *actus* of *actualiteit* en „ousia”, is, ofschoon niet met de godheid als νόησις νοητέως eenzelve, niettemin een *zuiver vorm-principe*. ARISTOTELES heeft in zijn geschrift *De anima* zich alle moeite gegeven te bewijzen, dat deze *immer actueele* denk-activiteit in haar logische begripsvorming niet, gelijk de zinnelijke gewaarwording, aan bepaalde lichaamsorganen gebonden is, maar volkomen „onvermengd met de materie” en „onafhankelijk van het lichaam” zou zijn.

Als zij dus geen functie van de „anima rationalis” is, en nochtans in deze redelijke ziel werkzaam wordt, dan moet zij *van buiten af* (ἐξ ἔραθεν) in de menselijke ziel inkomen en kan zij als een „zuiver vormprincipe” ook niet aan die ziel zijn gebonden. Zij is dus *ongeworden* en *onvergankelijk*, verheven boven het materieprincipe. Maar zij draagt bij ARISTOTELES geen *individueel* karakter. Zij is veeleer van volstrekt onpersoonlijken aard.

Wij komen later op deze aristotelische opvatting nog uitvoerig terug.

THOMAS VAN AQUINO had echter de aristotelische conceptie zóó geïnterpreteerd, dat de „nous poëtikos” een werkelijke functie van de anima rationalis als zoodanig werd. Alleen zóó was uiteraard een accommodatie aan het kerkelijk dogma mogelijk. Dan moest uiteraard ook de anima rationalis niet slechts tot vorm van het „materie-lichaam”, maar tevens als geheel tot een „vorm-substantie” worden verheven. Ook op dit punt komen wij terug. In het tegenwoordig verband gaat het ons alleen om de innerlijke tegenstrijdigheid, waarin ook de aldus geaccomodeerde aristotelische zielsopvatting verwickeld bleef met het kerkelijke dogma i.z. de *individuele* „onsterfelijkheid der ziel”.

THOMAS redde zich uit deze moeilijkheid, waarin ARISTOTELES hem niet kon helpen, door een redeneering, die meer vernuftig dan overtuigend mag heeten. Allereerst accomodeerde hij, gelijk wij reeds opmerkten, de aristotelische opvatting, dat de actieve nous aan de menselijke natuur van buiten af is ingeplant, aan de scholastisch-kerkelijke in zake de „anima rationalis” als „eenvoudige substantie” en aan de kerkelijke scheppingsleer. Het resultaat van deze aanpassing was de reeds in de patristiek ijverig bediscussieerde psycho-creatianistische theorie, die het stempel van de onmogelijke poging tot synthese tusschen het schriftuurlijk scheppingsmotief en het grieksche vorm-motief aan het voorhoofd droeg: Daar de „redelijke ziel” blijkens haar theoretische denkactiviteit, die „onafhankelijk van het materie-lichaam” is, als „geestelijke”, zij ’t al „onvolledige substantie” op zich zelve kan bestaan, moet zij afzonderlijk door God geschapen zijn en nog steeds afzonderlijk aan het lichaam worden ingeschapen; daar zij volgens haar aard de substantieele vorm van een materieel lichaam is, moet zij door God in een lichaam zijn ingeschapen, waarbij zij past. Beide stellingen laten zich met elkander vereenigen, wanneer men zegt: de ziel is als vorm van het lichaam geschapen met het oog op een individueel lichaam en in verhouding tot dit lichaam. En door deze verhouding wordt zij geïndividualiseerd, nl. door de verhouding tot het getal der lichamen. Dit wil dus zeggen, dat de menselijke zielen alleen naar het getal van elkander verschillen! De individualiseering der zielen is dus niet door de quantitatieve materie der lichamen *veroorzaakt*, maar is slechts in *verhouding* tot het getal der lichamen door God zelf bewerkt⁴³⁾.

⁴³⁾ *Summa contra gentiles* II, 75 (ed. cit. p. 310): „sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur ita haec anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae humanae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata” („want gelijk het aan de mensche-

En ofschoon dus haar individualiteit „occasioneel” van het lichaam afhankelijk is bij haar *ontstaan*, behoeft daarom haar individualiteit niet te vervallen, wanneer het lichaam vernietigd is. Want daar zij een „absoluut zijn” (d.i. een van het lichaam onafhankelijk „zijn”) heeft, waarin zij de individualiteit heeft verworven, blijft dit „zijn” *altijd* geïndividueerd. Waarom ook de Arabische wijsgeer AVICENNA zeide, dat de individualisering en vermenigvuldiging der zielen van het lichaam afhankelijk is in haar *beginself*, maar niet naar haar doel⁴⁴).

*Deze thomistische constructie kreeg implicite haar officiële kerkelijke sanctie door het Ve Lateraansch concilie onder paus Leo X, nadat reeds het concilie van Vienne (1312) de aristotelisch-thomistische leer van de ziel als substantieel vorm van het lichaam had aanvaard!*⁴⁵)

Sertillanges' verdediging van de thomistische constructie.

SERTILLANGES acht, wanneer men althans met de grondbeginselen van het thomistisch stelsel accoord gaat, deze constructie alleszins afdoende.

lijke ziel overeenkomstig haar specifieke geaardheid toekomt met zulk een bepaald lichaam overeenkomstig diens specifieke geaardheid vereenigd te worden, zoo verschilt deze ziel van gene alleen naar het getal, en wel daardoor, dat zij bij een naar het getal ander lichaam past; en zoo worden de menselijke zielen en dientengevolge het receptieve intellect, dat een vermogen der menselijke ziel is, geïndividueerd overeenkomstig de lichamen, niet als door een individueering, die door de lichamen veroorzaakt zoude zijn”).

⁴⁴) *De ente et essentia*, cap. 6: „et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum nisi in corpore cuius est actus, non tamen oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat; quia quum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuum; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem”. De vertaling vindt de lezer bijna woordelijk in den tekst.

⁴⁵) Hier werd na verwerping van de averroïstische stelling i. z. de sterfelijkheid der menselijke ziel en de eenheid der anima intellectiva in alle mensen letterlijk vastgesteld: „cum illa (anima rationalis) non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. fel. rec. Clem. V praedecess. nostri in gener. Vienn. Concil. edito continetur; verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit” (daar zij [de redelijke ziel] niet alleen waarlijk op zich zelve [als substantie] en wezenlijk als vorm van het menselijk lichaam bestaat, zooals in den canon van onzen zaligen voorganger Clemens V vastgesteld op het algemeen concilie van Vienne is vervat; maar zij ook onsterfelijk en naar verhouding tot het getal der lichamen, waarin wordt ingestort, afzonderlijk verveelvoudigbaar, en verveelvoudigd is en verveelvoudigd moest worden).

Men ziet hier een proces van toenemende verstrikking der kerkelijke leer in de scholastische filosofie met haar vorm-materiemotief als grondmotief voor de opvatting der menselijke natuur!

Wanneer nu een scholastische richting in de gereformeerde theologie beproeft bepaalde scholastische formuleeringen in enkele buitenlandsche gereformeerde belijdenisschriften (zooals den term „anima rationalis” en de omschrijving van ziel en lichaam als twee „substanties”) voor bindende belijdenispunten uit te geven en daarmede de Wijsbegeerte der Wetsidee als in strijd met de gereformeerde belijdenis voor te stellen, dan kan men zich indenken, hoezeer hier de scholastiek een gevaar blijkt voor de schriftuurlijke opvatting der confessie. Zulk een standpunt ten aanzien van de confessie is Roomsch, maar niet reformatisch!

De bijzondere kenmerken van ieder mensch, zoo betoogt hij, behooren volgens THOMAS naar hun oorsprong tot de materie. Daarmede is dus aan de erfelijkheid groote speelruimte gelaten⁴⁶⁾, zonder dat daardoor de „inwerkende hoogere oorzakelijkheid van Gods scheppingsdaad wordt aangetast”. En waar anders dan in de materie zouden de individueele kenmerken van den mensch hun oorsprong vinden? Wanneer de zielen zich reeds „op zich zelve” (secundum se ipsas) zouden onderscheiden, dan zouden de individueele verschillen hun oorzaak moeten vinden in een *formeele of wezensverscheidenheid*. Want de ziel is de wezensvorm van het lichaam. De menschelijke zielen zouden dan, evenals de zelfstandige geesten, *soortelijk* van elkander verschillen, en dat zou dan beteekenen, dat wij als menschen niet meer „dezelfde redelijke natuur” zouden hebben. Want de menschelijke natuur is door de „redelijke ziel” als wezensvorm bepaald. Wil men deze consequentie ontgaan, aldus SERTILLANGES, dan moet men noodzakelijk THOMAS’ stelling aanvaarden, *dat wij ons als menschen slechts door het getal van elkander onderscheiden* en derhalve slechts door de „materie” geïndividualiseerd zijn, die de „oorsprong van het getal is”. Men moet dus zeggen, dat al onze individueele verschillen als mensch materiele oorzaken⁴⁷⁾ hebben en wel in dezen zin, dat Gods scheppingskracht, die de ziel in en voor het lichaam in het aanzijn roept, haar *naar de maat des lichaams* laat ontstaan. En daaruit volgt weer, dat na het vergaan van het lichaam de ziel niettemin deze verhouding tot en aangepastheid aan het laatste bewaart. Zij blijft dus geïndividualiseerd en wel in zekeren zin door de „materie”, ook al is zij niet meer met het „materielichaam” verbonden⁴⁸⁾.

Wij staan hier intusschen voor een typisch voorbeeld van scholastische redeneerkunst, die slechts den thomistischen scholasticus kan overtuigen, omdat het religieuze grondthema, waarvan hij uitgaat, nu eenmaal de accommodatie van het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie aan de aristotelische conceptie van het vorm-materiemotief en omgekeerd eischt.

De grondbeginselen der aristotelische metaphysica voeren tot de aanvaarding van de „materie” als individueerend principe voor de „samen-gestelde substanties”. Of dit aristotelisch beginsel de eigenlijke individualiteit in de gegeven werkelijkheid raakt en of het met het schriftuurlijke scheppingsmotief *intrinsiek* strookt, maakt geen punt van overweging uit. Wat dit laatste betreft: de natuurlijke rede is immers *auto-noom* en kan dus buiten het licht der Openbaring haar metaphysica opbouwen, die echter door een soort „harmonia praestabilita” wonderwel bij de Roomsche kerkleer blijkt te passen. Daar echter het individueel voortbestaan van den *mensch* in de geestelijke wortel-eenheid van zijn existentie door de Schrift uitdrukkelijk is geopenbaard, moet

⁴⁶⁾ Dit is weer een voor de neo-scholastiek typische methode, THOMAS’ metaphysica aan te passen aan de moderne wetenschap. Of de moderne erfelijkheidsleer met THOMAS’ metaphysica vereenigbaar is, is zeer dubieus. Zijn „materiebegrif” is immers een radicaal ander dan dat der moderne natuurwetenschap.

⁴⁷⁾ THOMAS zegt echter in de boven geciteerde uitspraak, *S. c. g. II, 75* uitdrukkelijk, dat de individualiteit der anima rationalis *niet* door het materie-lichaam is *veroorzaakt*.

⁴⁸⁾ a. w. S. 126.

een constructie worden gevonden, die de beide, radicaal met elkander strijdige, stellingen schijnt te kunnen verzoenen, al komt daarbij ARISTOTELES niet minder in het gedrang dan de Openbaring in zake het Goddelijk scheppingswerk.

Daartoe wordt eerst de befaamde psycho-creatianistische theorie ten tooneele gevoerd: God schept nog steeds iedere menschenlijke ziel afzonderlijk! En dat niettegenstaande Gen. 2 : 1 en 2 uitdrukkelijk leert, dat Gods scheppingswerk volkomen *voltooid* is en dus volgens de Schrift geen nieuwe scheppingsdaden meer plaats vinden.

En is eenmaal deze weg van geknutsel met de Heilige Schrift ingeslagen, dan kan men natuurlijk weer een stap verder gaan en de „voortgaande schepping” van de „animae rationales” zóó construeeren, dat zij zich aan de aristotelische leer in zake de „materie” als individualiseerend principe aanpast.

Maar het wijsgeerig denken, dat zich hier zelfs op het gebied der menschenlijke zelfkennis *autonomie* toekent, bevindt zich bij al deze spitsvondige constructies in de ijle lucht der speculatie, die in geen enkel gegeven der werkelijkheid, noch van de tijdelijke realiteit, noch van de goddelijke Woordenopenbaring steun vindt.

Men kan in dezen trant *alles* bewijzen!

De geheele *psycho-creatianistische* theorie is, evenals haar tegenvoetster: de (althans in haar oorspronkelijken vorm) „materialistisch”-*traducianistische*, ontsprongen uit het dialectisch grondmotief van vorm en materie in zijn onmogelijke accommodatie aan de Schrift⁴⁹⁾.

Waarom leerde ARISTOTELES, dat het actieve theoretische denken „van buiten af” in de menschenlijke ziel moet inkomen en werkzaam worden? Omdat de theoretische denk-activiteit in de grieksche *metaphysica* van *goddelijk* karakter wordt geacht en als zuivere „vorm-activiteit” niet aan de vergankelijkheid der materiele vormen mocht worden prijsgegeven⁵⁰⁾. God is immers volgens ARISTOTELES de zuivere theoretische denk-activiteit als „absolute actuele vorm”?

Wanneer men dus deze aristotelische opvatting tot de *anima rationalis* zelve uitbreidt, die immers de „vorm” van het „materielichaam” is, dan blijft men — ondanks alle afwijking van ARISTOTELES — geheel binnen het kader van het grieksche grondmotief, onverschillig of men nu het aristotelische *θύραθεν* als „schepping” interpreteert, of het in zijn oorspronkelijken zin laat staan, waarin het, naar NUYENS heeft aangetoond,

⁴⁹⁾ Daarom heeft het ook geen zin bepaalde schriftteksten ter adstructie van deze theorie aan te voeren. Men legt immers van te voren in deze teksten het Grieksche vorm-materiemotief en benadert ze niet uit het grondmotief der Woordenopenbaring zelve. Men denke slechts aan Gen. 2 : 7, een der „loci classici” van het psycho-creatianisme. Om in dezen tekst deze „theorie” terug te vinden, moet men beginnen hem los te maken van Gen. 2 : 1 — 2, en vervolgens den „levens-adem” interpreteren in den griekschen zin der „anima rationalis” als substantieelen vorm van een „materielichaam”. Is zulk een „exegese” nog ernstig te nemen? Men ga dan liever een stap verder en sprekende het met THOMAS openlijk uit, dat men reeds uit ARISTOTELES de schepping van de menschenlijke „ziel” kan leeren! Aldus THOMAS in zijn geschrift: *De unitate intellectus contra Averroistas* (Opuscula ed. cit.).

⁵⁰⁾ ARISTOTELES, *De generatione Animalium* 736 b 27—28 (2e boek, cap. 3): *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*.

door ARISTOTELES bedoeld was, nl. in tegenstelling tot de *physis* in den zin van het natuurlijk wordingsproces van het levend lichaam ⁵¹).

De innerlijke antinomie in de thomistische constructie.

Overigens is de antinomie, die THOMAS met zijn constructie poogde op te lossen, daardoor allerm minst verdwenen!

Men behoeft, om dit in te zien, slechts SERTILLANGES' eigen betoog vast te houden en in scholastischen trant door te denken.

De menselijke zielen, zoo redeneert hij, kunnen niet *op zich zelve* van elkander onderscheiden zijn, want de „anima rationalis” is een „wezensvorm”, die de menselijke natuur bepaalt.

Zouden dus de „zielen” reeds op zich zelve van elkander verschillen, dan zouden de menschen niet meer dezelfde „redelijke natuur” kunnen hebben. Maar keert zich deze redeneering niet juist tegen de aanvaarding van een „absolute” individualiteit der „animae separatae”? Hoe kunnen — altijd in den scholastisch thomistischen gedachtengang — deze zich, *zonder dat de eenheid der redelijke natuur in alle menschen wordt opgeheven*, nog als „enkelingen” van elkander onderscheiden, wanneer zij van het „materie-lichaam” zijn losgemaakt en dus ook niet naar dimensionale uitgebreidheid, plaats en tijd van elkander zijn afgegrensd?

Hoe moet men zich overigens denken, dat b.v. de denkactiviteit van den mensch zich *naar het getal* der lichamen zou individualiseeren, wanneer de denkactiviteit, gelijk THOMAS op ARISTOTELES' voetspoor leert, volkomen onafhankelijk van het materie-lichaam is? De quantiteit is toch volgens ARISTOTELES en THOMAS een categorie der materie?

ARISTOTELES kende dan ook, gelijk wij nog zullen zien, geen *individuele* denk-activiteit.

In de thomistische filosofie wordt weliswaar scherp onderscheiden tusschen het *abstracte getal* (numerus absolutus), dat zich op alles, ook op de „geestelijke wezens” laat toepassen, en het *concrete of reële getal*, dat uit de deeling van een materieel continuum ontspringt. Maar het abstracte getal kan naar de aristotelisch-thomistische metaphysica nimmer principium individuationis zijn. Het heeft immers, anders dan het concrete getal, geen positieven grondslag in het „wezen” eener „substantie” ⁵²).

⁵¹) Dr T. J. C. J. NUYENS S. J., *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (Dekker & v. d. Veegt N.V. Nijmegen-Utrecht 1939) blz. 290 vlg.

⁵²) SERTILLANGES, a.w. S. 145: „Ueberall also, wo die Wesenheit allein in Frage kommt, kann es eine wirkliche Zahl nicht geben, wenn es auch dort wirklich Vielheit gibt. Ein Geist is nicht ein Drittel von drei Geistern... Hier gibt es Einheiten und Einheiten, aber es gibt in keiner Weise die Zahl. Wenn wir trotzdem in diesem Fall „zählen”, so wenden wir eine abstrakte Zahl (*numerus absolutus*) an, die sich in der Tat auf alles anwenden lässt, insofern unser Geist gemäsz seiner Natur, deren eigentlicher Gegenstand das sinnliche Sein ist, vorgeht und gegenüber all seinen Gegenständen die aus dem Sinnlichen gewonnenen Erkenntnisse verwertet”. Vgl. hierbij THOMAS, *In X Metaph. Z.*: „Unum secundum quod est principium numeri ponit aliquid additum ad esse, scilicet ratio mensurae, cujus ratio invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitibus continuis, et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera.”

De eenige positieve grondslag van het reële getal is volgens de aristotelisch-thomistische opvatting echter weer de *uitgebreide materie*.

In de zuivere vorm-substanties moge dus een *transcendentale* eenheid en veelheid in den vroeger uiteengezetten zin van „transcendentale zijnsbepaling” aanwezig zijn, een wezenlijk *quantitatieve* eenheid en veelheid kan hier geen fundament in hun wezen hebben.

En tenslotte, wanneer de „redelijke ziel” slechts „in verhouding tot” een bepaald materieellichaam is geïndividueerd, dan kan deze individualiteit in elk geval niet tot haar „substantie” behooren.

Zij kan dan slechts *relatief accidenteele* beteekenis hebben in den zin der aristotelisch-thomistische categoriënleer. Want een verhouding is een *relatie* en een *relatie* is slechts een accidens der substantie. De „substantie” zelve der anima rationalis zou dus een en dezelfde moeten blijven voor alle mensen en na de afscheiding van het materie-lichaam haar accidenteele individualiteit moeten verliezen. De anima rationalis separata moge al haar „absolute accidentia”, w. o. de gevoelsfunctie, de logische denkfunctie en de morele wilsfunctie behouden. Deze „accidentia” komen immers volgens de thomistisch-aristotelische categoriënleer aan de substantie *in zich zelve* toe. Maar van een bloot *relatief* accidens, dat geheel van de relatie tot het materieellichaam afhangt, kan dit toch zeker niet gelden.

THOMAS' betoog, dat aan de „anima rationalis” in haar „absoluut zijn” de individuatie *in verhouding tot het lichaam* is toebedeeld, komt eenvoudig in lijnrechten strijd met de door hem aanvaarde aristotelische categoriënleer. Wat aan een „substantie” in „absoluten zin” toekomt, kan nimmer iets zijn, dat slechts *in verhouding tot iets anders* (in casu de „materie”) aan de „ziel” is toebedeeld.

Zou de thomistische scholastiek echter haar toevlucht nemen tot het argument, dat de verhouding tot het materieellichaam een *natuurlijke* relatie voor de menselijke ziel is, die van haar wezenskarakter niet is los te maken, omdat zij immers naar haar „natuur” een *substantieele* en maar niet een *accidenteele* eenheid met het lichaam heeft⁵³), dan zou zij slechts terugbuigen naar de oorspronkelijke aristotelische conceptie, die echter voor een „anima separata” geen plaats heeft.

ARISTOTELES' uitspraak ἕσα ἀριθμῶ πολλὰ, ἑλὴν ἔχει (alle dingen, die vele zijn in getal, hebben materie)⁵⁴) impliceert nu eenmaal, dat immaterieele vorm-substanties geen veelheid van individuen van dezelfde species toelaten.

⁵³) In deze lijn ligt THOMAS' uitspraak *Summa c. gentiles* I, II cap. LXXIII: „est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis” (er is een verhouding van de ziel van dezen mensch tot het lichaam van dezen mensch. Het is dus niet mogelijk, dat de ziel van dezen mensch in een ander lichaam dan dat van dezen mensch ingaat). Overigens kent de aristotelische categoriënleer geen „natuurlijke relaties”, die tot het innerlijk wezen van een substantie behooren. Men zou hier dus eigenlijk moeten spreken van een „transcendentale relatie” tusschen „vorm” en „materie” in het compositum en deze relatie sluit juist de conceptie der anima rationalis separata uit.

⁵⁴) *Met.* A 1074a in fine. Daarmede valt THOMAS' constructie van een vervelvoudiging van de ziel als vorm-substantie „secundum multiplicationem materiae” in zijn *S. c. gentiles* I, II cap. LXXXI.

Is dus de menselijke ziel een „anima rationalis”, die *van nature* in verhouding tot het materiële lichaam „verenigd” is, dan kan zij geen „substantie”, maar slechts „zelfstandigheidsvorm of *actus* van het lichaam” zijn. Gelijk ook ARISTOTELES’ opvatting was, naar DR NUYENS in zijn belangwekkend proefschrift ⁵⁵⁾ onomstootelijk heeft aange-toond.

Ziet hier een tegenbetoog, geheel in den trant der scholastieke dispu-teerkunst met pro en contra geleverd! Maar dit was voor ditmaal noodig, omdat wij — in de lijn der *immanente* critiek — de scholastiek met haar eigen wapenen moesten bestrijden.

*Het thomistisch substantiebegrip en de
idee der menselijke persoonlijkheid.*

Men kan zich voorstellen hoe deze geheele conceptie van de individua-liteit binnen het kader van het aristotelisch substantiebegrip heeft door-gewerkt in de opvatting van de menselijke persoonlijkheid! De door de thomistische scholastiek aanvaarde ⁵⁶⁾ definitie van BOETIUS dat de persoon is „de individueele substantie van een redelijke natuur” (*persona est rationalis naturae individua substantia*) ⁵⁷⁾ bevatte in zich de geheele dialectische problematiek van het aristotelische substantie-begrip en van zijn quantitatieve opvatting der individualiteit.

Wanneer deze conceptie zelfs niet in staat was aan de wezenlijke eenheid der *menselijke* natuur recht te laten wedervaren, hoe zou zij dan helderheid hebben kunnen scheppen in de theologische discus-sies over het groote openbaringsmysterie van de „eenheid van de twee naturen” in Christus Jezus? De aristotelische *metaphysica* is voorwaar wel de allerslechtste leidsvrouw voor de christologie!

Aanvaardt men met de uit het schriftuurlijk grondmotief haar uit-gang nemende Wijsbegeerte der Wetsidee, dat de individualiteit van den mensch haar *wortel* vindt in het geestelijk centrum van zijn bestaan, waarvan de ik-heid de uitdrukking is, en dat juist door het bezit van zulk een integrale religieuze wortel-eenheid de menselijke natuur eerst haar geschapen zijn naar Gods beeld tot uitdrukking brengt, dan moet de scholastieke opvatting, dat de tweede Persoon van het Godde-lijk wezen slechts een materie-lichaam en een *anima rationalis* in sub-stantieele verbinding zou hebben aangenomen, aan het waarachtig *mensch* zijn van den Zaligmaker wel volkomen te kort doen. De *eenheid* van de menselijke natuur — en a fortiori de persoonlijke eenheid van Godheid en menselijkheid in Christus Jezus — is vanuit het grieksche vorm-materiemotief nimmer te vatten, omdat dit motief eischt een dichotomie in den *tijdelijken horizon* van 's menschen exis-

⁵⁵⁾ *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (1939) blz. 244 vlg.

⁵⁶⁾ Vgl. *Summa c. gentiles* IV, XXXVIII (contra eos qui ponunt duas hypos-tases vel duo supposita in una persona Christi) ed. cit. p. 431: „nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis; quod patet ex diffinitione Boetii dicentis quod „persona est rationalis naturae individua sub-stantia”.

⁵⁷⁾ *De persona et duabus naturis* P. L. LXIV 1357.

tentie en het de *wortel-eenheid* dezer laatste a limine *uitschakelt* ⁵⁸⁾.

Anima rationalis en materieliċhaam blijven onderling in de dialectische verhouding van het vorm- en materieprincipe en er is, gelijk wij vroeger zagen, in de aristotelische metaphysica geen hooger eenheid van beide te vinden dan het *analogisch zijnsbegrip*. Wat baat het dan te zeggen, dat de menschelijke natuur een substantieele eenheid is van lichaam en ziel, wanneer het substantiebegrip zelve in het dualisme van vorm en materie bevangen blijft?

En wat blijft in een „persoonsbegrip”, dat op dit substantiebegrip gebouwd is, nog over van den *geestelijken wortel* der individualiteit, gelijk die zoo praegnant tot uitdrukking komt in Paulus’ beschrijving van het corpus Christi met den Christus als Hoofd en de wedergeborenen als individueele leden?

’s Menschen ziel of geest in den praegnant religieuzen zin der Goddelijke Woord-openbaring is zelve de *wortel-eenheid* van het „lichaam”, dat *heel* de tijdelijke menschelijke existentie, inbegrepen het tijdelijk act-leven van den mensch met zijn drie grondrichtingen van kennen, zich verbeelden en willen ⁵⁹⁾, in één integraal „enkaptisch structuur-geheel” ⁶⁰⁾ omvat.

Maar dan is dit „lichaam” ook heel wat anders dan het abstracte „materieliċhaam” der aristotelische scholastiek, evenals de ziel in haar praegnant-religieuzen schriftuurlijken zin heel wat anders is dan de abstracte „anima rationalis”.

Het is dan de *integrale tijdelijke uitdrukkingsvorm* van den geest des mensen, die zich uit geen der modale aspecten van den tijds-horizon laat *uitsluiten*. Zooals het zonlicht door het prisma gebroken wordt in de zeven kleurengammas van het lichtspectrum, zoo breekt zich de geestelijke wortel-eenheid van ’s mensen existentie door den tijdshorizon in de rijke verscheidenheid van modale aspecten en individualiteits-structuren van het lichamelijk bestaan. Maar terwijl het planten- en dierenlichaam slechts een *tijdelijke* eenheid in de verscheidenheid van modale aspecten en individualiteits-structuren is, heeft daarentegen het menschelijk lichaam een wezenlijke *wortel-eenheid* in den *geest* of *ziel* der menschelijke existentie.

Maar deze menschelijke ziel is in haar ongebroken transcendente eenheid evenmin in een wetenschappelijk begrip te vatten als Gods Oorsprongseenheid, welker beeld zich primair in den *geest* des mensen uitdrukt.

Want het theoretisch begrip blijft als zoodanig gebonden aan de theo-

⁵⁸⁾ Het behoeft wel geen betoog, dat ook de kerkelijk veroordeelde opvattingen in zake een dubbele persoonlijkheid of dubbele substantie in Christus Jezus, in dit onschriftuurlijk grondmotief bevangen blijven.

⁵⁹⁾ Hierop kom ik in een later verband terug.

⁶⁰⁾ Onder „enkaptisch structuurgeheel” verstaat de W. d. W. een typisch *vorm-geheel* (in den zin van gestalte-eenheid), waarin meerdere *intrinsiek verschillende* individualiteitsstructuren — met behoud van haar internen eigen aard en „sovereiniteit in eigen kring” — tot een individueel geheel zijn vervlochten, terwijl dit vorm-geheel door de hoogste, daarin vervlochten structuur is gequalificeerd. Het „lichaam” is zoowel bij de plant als bij het dier en den mensch zulk een typisch gequalificeerd vorm-geheel. Alleen bij den mensch is dit laatste echter transcendent verworteld.

retische *gegenstandsrelatie*, met haar theoretische uiteen- en tegenover elkander stelling van de *tijdsaspecten* der werkelijkheid. Juist daarom behoeft het een *boven-theoretisch*, religieus uitgangspunt, dat deze theoretische verscheidenheid op haar *wortel- en oorsprongseenheid* be- trekt ⁶¹⁾.

Een *theoretische idee* als transcendentiaal grensbegrip der mensche- lijke ziel kan in den *schriftuurlijken zin* slechts worden verworven door de concentrische richting van *alle* theoretisch uiteengestelde aspecten en individualiteits-structuren van 's menschen tijdelijk lichamelijk be- staan op haar religieuze wortel-eenheid, die het tijdelijk bestaan *te boven* gaat, *zoodat niets in deze lichamelijke existentie aan de religieuze grond- verhouding in het „hart” onzer existentie tegenover God wordt ont- trokken*. Zulk een transcendentale idee impliceert echter de principieele afwijzing van het thomistisch dogma in zake de autonomie der natu- ralis ratio.

Waarachtige zelf-kennis is volstrekt afhankelijk van de kennis om- trent *God*. Niemand komt tot deze zelf-kennis dan door de Woordopen- baring in zake de schepping van den mensch naar Gods beeld, den zondeval in zijn *radicale*, den geestelijken wortel van de menschenlijke natuur rakende, beteekenis, en de verlossing door Christus Jezus als de even *radicale* wedergeboorte in het *hart* van ons leven.

En zoo is ook de waarachtige kennis in zake de *individualiteit* van den mensch volstrekt gebonden aan het openbaringsinzicht in de *wortel- beteekenis* dezer individualiteit. Zoolang men het *individuele* in 's men- schen bestaan op een materieprincipe of iets anders binnen den tijds- horizon poogt terug te voeren, wordt de integrale geestelijke individuali- teit van den mensch noodzakelijk uitgeschakeld.

De ideeën als oervormen der individualiteit in het neo-platonisme. Het principieel verschil tusschen de platonische dialectiek en de aristotelische logica.

PLOTINOS, de grondlegger van het neo-platonisme, waarin nog een- maal de grieksche geest, zij 't al met on-grieksche motieven vermengd, zich in de religieuze concentratie der *θεωρία* uit het reeds lang inge- treden innerlijk vervalproces tot volle hoogte verhief en zich tegelijk tegen den overal doordringenden geest der christelijke religie teweer- stelde, heeft het onbevredigende in de aristotelische opvatting in zake het materieprincipe als oorsprong der individualiteit volkomen doorzien.

Maar binnen het dialectisch grondthema van vorm en materie, waar- aan ook zijn denken althans mede georiënteerd bleef, rustte bij de verwerping van de materie als individualiseerend beginsel niets anders dan het vormprincipe met deze rol te belasten.

⁶¹⁾ Voor de theologische wetenschap is dan ook niets gevaarlijker dan een speculatief-wijsgeerige verwerking van de goddelijke openbaring omtrent de dingen, die het menschenlijk begrip te boven gaan. De wijsbegeerte moet onher- roepelijk halt maken voor de grenzen van het wetenschappelijk kennen. Juist daarom is het metafysisch zielsbegrip der scholastiek een bederf voor de schrif- tuurlijke theologie.

De „ideeën” in den goddelijken logos worden bij hem de ware prototypen van het individueele in de zinnenwereld.

PLOTINOS vat de individualiteit principieel anders dan ARISTOTELES, niet bloot als quantitatieve verenkeling van het algemeene vorm-type, maar als openbaring van den oneindigen rijkdom van den logos in diens zijnsvolkomenheid, als *geheel*.

Dit lag ongetwijfeld in de lijn van PLATO's conceptie in den dialoog *Sophistes*, waar de idee allerminst als een abstract universale was gevat, maar als een concrete *volheid* en *totaliteit* van zijnsvorm, die tegelijk het universeele en het individueele concentrisch in zich bedoelde samen te vatten en dan ook als een denkend, levend en zich zelve bewegend wezen wordt voorgesteld, dat in het proces der θεωρία actief op het subjectieve schouwende denken inwerkt⁶²). Aan den Sophistès ontleende PLOTINOS ook de categorieën, waardoor de geestelijke kosmos nader wordt bepaald: zijn, rust, beweging, identiteit, verscheidenheid.

De platonische dialectiek onderscheidt zich principieel van de aristotelische logica. Terwijl de laatste het genus als een abstract algemeen kader van zijnsbepaling vat, dat door toevoeging van de differentia specifica (specifieke kenmerken) wordt verrijkt en in de individueele substantie een laatste (niet meer intelligibele, wijl niet *specifieke*) toevoeging verkrijgt door de verenkeling van den „vorm” in de materie, is bij PLATO omgekeerd de *voortschrijding van het genus tot de species* geen toevoeging en inhoudsverrijking, maar een overgang van het geheel der idee naar zijn deelen: de bijzondere eidè of wezensvormen,

⁶²) *Sophistès* XXXV (248 in fine), waar de vreemdeling uit Elea aan Theaitètès vraagt: Τί δαί πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησις καὶ ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ φρόνησις ἢ ῥαδίως πεισισσομεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνόν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; waarop Theaitètès antwoordt: Δεινόν μεντὰν, ὦ ξένη, λόγου συγχωροῖμεν (Vr.: Ei, hoe dan, bij Zeus, zullen wij werkelijk ons zoo gemakkelijk laten overtuigen, dat het volkomen zijnde (scil. de ἰδέα) de beweging, het leven, de ziel en het leven ontbeert, dat het niet denkt en leeft, maar een eerwaardig, heilig, het denken ontberend onbewegelijk vaststaand iets zoude zijn? Th.: Waarlijk, o vreemdeling, dan zouden wij wel een zonderlinge stelling toegeven).

Dat volgens Plato de χώρα in den zin van het naar de blinde ἀναγκή bewegend materieprincipe, het individualiserend beginsel zou zijn, is een stelling, die, in Plato's *Timaios*, waar de χώρα wel niet voor het eerst aan de orde komt, maar wel voor het eerst nader in haar beteekenis voor de zinnelijke wereld wordt in het licht gesteld, nergens steun vindt.

De op CL. BÄUMKER (*Problem der Materie*, 1890, S. 177) teruggaande interpretatie van deze χώρα als „ledige ruimte”, die door bepaalde „afbeeldingen” der ideeën zou worden begrensd en zoo voor het ontstaan van de individueele lichamelijke dingen verantwoordelijk zou zijn, is eenvoudig onhoudbaar. Het begrip „ledige ruimte” is in Plato's χώρα op geenerlei wijze terug te vinden; dit is door Prof. Dr F. M. CORNFORD in zijn belangrijke commentaar op Plato's *Timaios* (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary* London, 1937, p. 197 ff.) m. i. onweerlegbaar aangetoond.

Dat de χώρα, gelijk de aristotelische ὕλη, door quantificering den „vorm” zou verveelvoudigen, is reeds hierom een volstrekt on-platonische gedachte, wijl bij Plato het getal in 't geheel niet een „categorie der materie” is.

Overigens zou het m. i. dringend noodig zijn, het individualiteitsprobleem in de ontwikkeling van Plato's denken aan een nieuw bronnenonderzoek te onderwerpen.

waarin de deelen nog den rijkdom van het geheel bewaren. En in dezen laatsten gedachtengang moet ook het individueele in het boven-zinnelijk geheel der idee en haar specifieke eidē besloten liggen en kan het nimmer een toevoeging zijn, die het eidos als intelligibele wezensvorm eerst van zijn empirische verwerkelijking in een materie ontvangt ⁶³).

De „materie” voegt aan de zijnsvolheid der ideeënwereld niets toe. Het oer-beeld omvat al het werkelijk zijnde.

Toch kan er geen sprake van zijn, dat PLOTINOS' opvatting van de idee als individueelen wezensvorm van ieder afzonderlijk ding (b.v. een idee van SOCRATES) wezenlijk *platonisch* zou zijn. In den dialoog *PARMENIDES* wijst PLATO deze opvatting niet onduidelijk af ⁶⁴). Het platonische *ἄτομον εἶδος* moge het individueele omvatten, en zelve een „individu” in den zin van een ondeelbaar geheel (een *πᾶν*, in den dialoog *Theaitētos* in tegenstelling met het *ἕλόν* of het bloot-algemeene gesteld) zijn, nimmer zou PLATO toegeven, dat ieder individueel ding of wezen uit de *zinnenwereld* een afzonderlijk individueel prototype in een idee zou vinden ⁶⁵). De idee verveelvoudigt zich bij hem niet in verhouding tot de empirische dingen.

Dit is echter juist PLOTINOS' meening. Hij vat de individueele ideeën als wezenlijk afzonderlijke oer-vormen van ieder individueel wezen en ding in de zinnen-wereld, en ziet daarin het ideeële prototype van iedere empirische individualiteit binnen haar universeele wezensbepalingen (Enn. V, 7, 1 § 1).

Weliswaar bevatten volgens hem de „ideeën” behalve den vorm ook een ideeële „materie”, omdat zij anders niet de oer-beelden van de uit „vorm” en „materie” samengestelde zinnendingen zouden kunnen zijn ⁶⁶). Maar de individualiteit kan in deze conceptie niet slechts in

⁶³) Vgl. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Tome I, p. 454/5.

⁶⁴) Vgl. bv. *Parmenides* VII (135 B in fine): ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἰ γέ τις δῆ, ὁ Σώκρην, ἂν μὴ ἑάσει εἶδῃ τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ἔρειται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ἔπη τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἔων ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. (Maar gewis, waarde Socrates, zeide Parmenides, wanneer iemand, met het oog op het zooveen betoogde en andere argumenten van dezen aard, niet wil toegeven, dat er wezensvormen van het zijnde zijn, noch een op zich zelve bestaande idee van ieder afzonderlijk ding aanneemt, zal hij, zonder toe te geven, dat de idee van ieder zijnde steeds dezelfde is, niet eens weten, waarop hij zijn nadenken richten moet en zoo de mogelijkheid van een gemeenschappelijke onderzoeeking opheffen).

De dialoog *Parmenides* is, gelijk ik terloops opmerk, wel het doorslaand bewijs voor de onmogelijkheid, een zuiver taalkundige onderscheiding van de begrippen *εἶδος* en *ἰδέα* bij Plato aan te toonen, gelijk zulks is beproefd door P. BROMMER in zijn proefschrift *Εἶδος et Ἰδέα. Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon* (1940, Utrecht). Plato gebruikt de termen promiscue; slechts uit het wijsgeerig verband valt het onderscheid te benaderen!

⁶⁵) In den *Parmenides* worden het in-dividueele en het algemeene als tegenstellingen opgeheven in het hoogere begrip van het geheel (*πᾶν*). De eenheid van het geheel der idee openbaart zich in het individueele zinnending als *ἐν ἐκαστον*, als *individueele eenheid*. Vgl. de vorige noot.

⁶⁶) *Enn.* 2, 4, 4. De *ἔλη* in de ideeën is echter met de *ἔλη* in de zinnelijke dingen slechts in zooverre gelijk, als beide onder de algemeene karakteriseering der materie als donkere diepte (*βάθος, τὸ σκοτεινόν*) vallen; overigens bestaat

de ideeële „materie” haar oorsprong vinden, omdat zij tot de volkomenheid der dingen behoort. PLOTINOS vat haar *overwegend* in den „vorm”, niet in de ἔλη. Ten hoogste kan men zeggen, dat hij de individualiteit in de relatie van vorm en ideeële hulè legt, inzooverre nl. het individueele de ἑτερότης (het anderszijn) onderstelt en aan deze ἑτερότης de ἔλη aandeel heeft, als een μὴ ὄν, een στέρησις van zijn. Het individueele is immers, gelijk reeds PLATO leerde, de negatie van het ontelbaar andere ⁶⁷⁾.

De ideeënwereld is identiek met het wezen van den logos of nous als eerste uitgestraalde hypostase van de goddelijke al-eenheid (τὸ ἓν) de ideeën zijn in den logos, maar worden niettemin in overeenstemming met PLATO's opvatting in den Sophistès gevat als reële, werkende substanties in den κόσμος νοητός. ⁶⁸⁾.

De individualiteit, in den zin van het met andere wezens niet gemeenschappelijke, behoort tot de volkomenheid der wezens, met name van de menselijke ziel, maar *alleen, voorzooover zij in absolute gemeenschap met de goddelijke al-eenheid blijft*, waarvan zij een tweede (geïndividualiseerde) uitstraling is. Aan de „graden van zijn”, welke door den grooteren of kleineren afstand tot de goddelijke eenheid en daaronder tot de ideeën in den logos bepaald worden, beantwoorden dus „graden van individualiteit”. De individualiteit neemt af naarmate de dingen der zinnelijke wereld meer de laagste trap der werkelijkheid naderen; om in de „zuivere materie” als βάθος der vorm-looze duisternis geheel te verdwijnen.

De invloed dezer neo-platonische leer op Thomas en de daardoor veroorzaakte nieuwe antinomie in zijn leer der individualiteit.

Deze neo-platonische leer, die voor een deel in de augustinische traditie doorwerkte, heeft nu merkwaardigerwijze THOMAS' opvatting van de schepping beïnvloed, ofschoon hij tegelijk de aristotelische opvatting van de materie als principium individuationis handhaafde.

Wij zagen reeds vroeger, dat hij door overneming van de neo-platonische logosleer in haar semi-augustinischen vorm ⁶⁹⁾, de aristotelische idee van de godheid aan de kerkelijke leer van de schepping zocht te accomodeeren.

tusschen beiderlei materie een even groot verschil als tusschen den ideeëlen en den zinnelijken vorm. Vgl. *Enn.* 2, 4, 5 p. 106, 12 sqq. M: διάφορον γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τὸ τε ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ἔλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον.

⁶⁷⁾ Geheel onjuist is de kijk, dien J. ASSENMACHER in zijn *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Leipzig 1926) S. 14/15 op de neo-platonische opvatting der individualiteit heeft, doordat hij van de aristotelische conceptie uitgaat en dus voor een vorm-individualiteit in de idee geen oog heeft.

⁶⁸⁾ *Enn.* 5, 5, 1 en 2.

⁶⁹⁾ AUGUSTINUS nam Plotinos' opvatting in zake het bestaan van afzonderlijke ideeën voor ieder afzonderlijk individueel wezen in de zinnenwereld, gelijk wij nog zullen zien, niet over. Daarentegen aanvaardde hij wel, dat de geestelijke substanties een ideeële materie hebben, wat THOMAS afwijst.

In zijn *Summa Theologiae* trachtte hij te „bewijzen”, dat in den goddelijken logos ideeën moeten worden aangenomen ⁷⁰).

„Door ideeën (*ἰδέα* in 't grieksch, forma in 't latijn genoemd) worden de vormen van andere dingen gekend, die *buiten* deze dingen bestaan. De vorm echter van een ding die buiten dit ding zelve bestaat, kan op tweeërlei wijze worden gevat: 't zij als „voorbeeld” van datgene, waarvan hij de *ἰδέα* is, 't zij als *kengrond* daarvan, volgens 't geen wij zeggen, dat de vormen der kenbare dingen in den geest van den kennende zijn.” In beiderlei zin is het nu volgens THOMAS noodzakelijk „ideeën” aan te nemen. Immers in alle wezens, die niet door het toeval (*τυχη*, casus) ontstaan zijn, is noodzakelijk de vorm het *doel* van hun ontstaan. Er moet dan echter een vorm als „voorbeeld” gegeven zijn, waarvan het wezen of ding in zijn eigen vorm de gelijkenis nastreeft. Bij de natuur-wezens bestaat in de natuurwerkelijkheid een vorm als voorbeeld voor het wezen, dat ontstaan zal: de mensch brengt een mensch voort, naar zijn gelijkenis, het vuur, het vuur; bij de artefacten is een intellegibele vorm in den geest van den maker als voorbeeld voorhanden; zoo is in den geest van den bouwmeester een idee van het huis aanwezig, dat hij bouwen wil. „Daar dus de wereld niet door het toeval is ontstaan, maar door God is gemaakt, die door zijn intellect werkt, is het noodzakelijk, dat in den goddelijken logos een vorm aanwezig is, naar welks gelijkenis de wereld geschapen is. En dit is de goddelijke idee” ⁷¹).

Daar nu God naar Zijn wezen het oer-beeld aller dingen is, is de idee in God niets anders dan Gods wezen ⁷²). Ook is het niet in strijd met de „eenvoudigheid” van dit wezen, dat in den goddelijken logos afzonderlijke ideeën bestaan van alles wat geschapen is. Want deze

⁷⁰) Reeds *Augustinus* meende dit te kunnen „bewijzen”. In zijn *Retractiones* I, 3, 2 zegt hij, dat wanneer men niet zou aannemen, dat in Gods eeuwige en onveranderlijke logos, waardoor hij de wereld gemaakt heeft, de ideeën zijn, waarnaar alles geschapen is, men zou moeten zeggen, dat God bij de schepping der wereld „onredelijk” zou zijn te werk gegaan. Alsof dit dilemma op God zou zijn toe te passen! Vgl. ook *De ideis* 2.

⁷¹) *S. Th.* I, 1 qu. XV (De ideis) art. 1: „Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divinas ideas. *Ἰδέα* enim Graece, Latine *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duos esse potest, — vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, — vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit *duplíciter* — in *quibusdam* enim agentibus praexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. — In *quibusdam* vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae” (vertaling bijna woordelijk in den tekst).

⁷²) *ib.* „quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia” (vertaling in den tekst).

ideeën zijn niet door het actieve intellect uit de dingen geabstraheerde species, maar verschillende wijzen, waarop de schepselen naar het voorbeeld van en de gelijkenis met Zijn Wezen geschapen zijn. Zij zijn dus *Gods Wezen zelve naar de verschillende wijzen, waarop het zich Zij wijze van gelijkenis aan de onderscheiden creaturen laat mededeelen*, evenals de vorm van het huis in den geest van den bouwmeester iets door hem gekends is, naar welks gelijkenis hij het huis in de materie vormt ⁷³).

In zijn geschrift *Quaestiones disputatae de Veritate* aanvaardt THOMAS nu uitdrukkelijk de idee in den zin van „scheppingsidee” als *individueelen oer-vorm van ieder individueel schepsel*! „Wanneer wij”, zoo schrijft hij hier, „van de idee in eigenlijken zin spreken, volgens welke zij de idee is van het ding, zooals het scheppend tot aanzijn kan worden geroepen, dan beantwoordt aan één idee tegelijk het individueele (het „enkele”), de species en het genus, zoodat SOCRATES, mensch en levend wezen niet naar hun zijn onderscheiden worden” ⁷⁴).

Hier wordt de idee dus zeer scherp onderscheiden van het abstracte vorm-type (de species) als „raam”, waarbinnen de individueele wezens optreden, d. i. in den thomistischen gedachtengang als „universale”. Al blijft de wetenschappelijke kennis der dingen volgens hem beperkt tot de wezensbepalingen door genus en species binnen het grondlegend kader der metaphysische zijnsleer, de idee in den goddelijken logos althans drukt voor hem al datgene uit, wat in het individueele schepsel is en zal dus alles moeten bevatten wat noodwendig is, opdat onder het toetreden van Gods wil de werkelijkheid haar opname en drage. Deze idee wordt dus zelve „individueel”, naar het getal der individuen in de geschapen kosmos ⁷⁵).

Intusschen springt het in het oog, dat deze opvatting van de scheppingsideeën in den goddelijken logos zich niet wezenlijk laat vereenigen met de aristotelische leer van de materie als principium individuationis.

⁷³) ib. art. II: „Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnat, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis... Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic immitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis” (vertaling althans in hoofdzaak in den tekst).

⁷⁴) *De Veritate* IV, 8 ad 2^{um}: „Si loquamur de idea *proprie*, secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei et generi, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines” (vert. eerste gedeelte in den tekst).

⁷⁵) Zoo SERTILLANGES, a. w. S. 79.

Want de „idee” is, gelijk THOMAS uitdrukkelijk vaststelt, „zuivere vorm” en hij wijst de neo-platonische opvatting eener „ideeële materie” in de idee, die met wat goeden wil zich nog met de aristotelische inzake het individualiseerend beginsel had laten combineeren, beslist af ⁷⁶).

Vloeit dus de individualiteit van het geschapene voort uit de goddelijke *idee* als individueel oer-beeld, dan kan de individualiteit der samengestelde substanties onmogelijk haar grond vinden in de *materie*. Hier helpt niet de onderscheiding tusschen de idee als oer-beeld van het geschapene en de idee als abstract algemeen-begrip, waardoor in de theoretische denk-activiteit de vorm als algemeen type (*species*) uit de individueele dingen wordt geabstraheerd door ontmaterialiseering. Want de *grondbeginselen der aristotelische zijnsleer zijn hier in 't geding*.

Volgens deze is de vorm slechts *type* (*species*), maar *geen individualiseerend principe* ⁷⁷).

De poging tot accommodatie van ARISTOTELES' opvatting der individualiteit aan de scheppingsleer met behulp van de neo-platonische logostheorie voerde in het thomistisch stelsel dus tot een echte nieuwe *antinomie*.

(Wordt vervolgd).

⁷⁶) Vgl. hieronder noot 77.

⁷⁷) THOMAS schijnt de moeilijkheid zelf te hebben gevoeld. In *S. Th.* I, 1, qu. XVI art. 3 behandelt hij de vraag of van alles wat God kent ook ideeën in Zijn geest aanwezig zijn. Tegen de bevestigende beantwoording wordt o.a. opgeworpen: „*Deus cognoscit materiam primam, quae non potest habere ideam, cum nullum (sic) habeat formam*” (God kent de eerste materie, die geen idee kan hebben, daar zij geen enkelen vorm bezit). Hierop wordt geantwoord: „*quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est*” (daar wij stellen, dat de materie door God geschapen is, maar niet zonder vorm, heeft dus de materie in zekeren zin een idee in God, maar geen andere dan de idee van het compositum; want de materie heeft op zich zelve geen zijn en is als zoodanig onkenbaar).

Maar de scheppingsidee van het compositum kan zelve weer alleen een *vorm* zijn *zonder materie*. Vgl. *S. c. gent.* 1, III c. 24: „*formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia... nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum coeli*”. De vraag blijft dus: waardoor wordt volgens de aristotelische *metaphysica* deze vorm geindividualiseerd, wanneer er werkelijk individueele ideeën in den Goddelijken *logos* bestaan?

Dat de idee zelve een „ideeële materie” zou hebben past in 't geheel niet in THOMAS' stelsel. Want daar de scheppingsidee volgens zijn uitdrukkelijke uitspraak identiek is met de „*essentia Dei*”, zou een dergelijke onderstelling impliceren, dat in het goddelijk wezen zelve een zij 't al ideeële „*materie*” zou zijn, d.i. in den aristotelischen gedachtengang: *onvolkomenheid*! Maar Gods wezen is immers *zuivere actuele vorm*? Hier openbaart zich nogmaals de principieele onverenigbaarheid van het vorm-materie-motief met het schriftuurlijk grondmotief der schepping.

In PLOTINOS' neo-platonische theologie geldt althans dit bezwaar niet, omdat hier de goddelijke *logos* (*nous*) niet identiek is met de goddelijke al-eenheid, doch slechts een *uitstraling* uit zijn eenheid is, waarin reeds de verscheidenheid van denken en het gedachte — d.i. volgens PLOTINOS een relatieve onvolkomenheid — aanwezig is. En PLOTINOS verwierp bovendien de aristotelische *categorienleer*, die de quantiteit slechts als categorie der materie liet gelden.

CORRIGENDUM.

Pater DR ANGELINUS maakte mij opmerkzaam op een vergissing, die ik bij mijn uiteenzetting van de aristotelisch-thomistische categoriënleer in het voorgaande artikel gemaakt heb. Ik heb bij de terloopsche bespreking van de categorie der „habitus” deze nl. niet behoorlijk onderscheiden van de „habitus” als ondersoort van de categorie der qualiteit (nl. van de zgn. *qualitates primae speciei*).

De afzonderlijke categorie der *habitus* is niet een „hebbelijkheid”, zooals b.v. de deugd of ondeugd een „hebbelijkheid” is van den wil, maar doet veeleer denken aan „habijt” of „kleed”.

Ook deze afzonderlijke categorie vindt echter (althans volgens SERTILLANGES) bij ARISTOTELES en THOMAS alleen op den *mensch* toepassing en staat dan in tegenstelling tot de natuurlijke uitrusting voor het leven, die de dieren reeds in hun „substantieel bestaan” medebrengen.

Wanneer men zegt, dat de mensch is uitgerust, bekleed, versierd, met werktuigen voorzien, dan is dit volgens de aristotelisch-thomistische categoriënleer praediceering van een afzonderlijke zijnswijze des menschen, die niet in 's menschen „substantie” zelve is gegeven, maar die hem eerst toekomt krachtens zijn redelijk vermogen, zich al datgene te verschaffen, wat de overige natuur-wezens in hun „substantie” zelve bezitten.

De categorie der *habitus* bepaalt dus het zijn van den mensch door iets, wat tegenover zijn „substantie” geheel *uiterlijk* blijft, en dat tegenover hem nòch maat, nòch oorzaak is, maar nochtans een actieve betrekking onderstelt tusschen den mensch en datgene, wat hem als „kunstmatige” uitrusting of versiering volmaakt.

Ik volg thans de uiteenzetting, die SERTILLANGES van deze categorie geeft in zijn werk over THOMAS (aangeh. ed. S. 142/3 in de Duitsche vertaling van GROSCHÉ).

Volgens pater ANGELINUS is echter deze categorie niet uitsluitend tot den mensch beperkt.

Volgens hem komt het praedicament der *habitus* b.v. ook tot uitdrukking in zinnen als: „mijn hand is beschenen door het lamplicht”; „de zon is omgeven door haar planeten”. Die beschenenheid door het lamplicht, die omgevenheid door planeten is volgens hem een bijzonder soort realiteit, een bijzondere wijze van zijn onafhankelijk van ons denken.

En ook deze zijnswijze wordt volgens hem door de „categorie der *habitus*” omvat.

Zonder hier op dit verschil in opvatting te willen ingaan, heb ik ter informatie van onze lezers beide uiteenzettingen opgenomen.

Ik ben pater ANGELINUS zeer dankbaar voor zijn wenk.

D.