

Thomas van Aquino

16,1

Thomas van Aquino

Over waarheid en onwaarheid

Vert. R.A. te Velde

Kok Agora 1988

DE KWESTIE IS OF WAARHEID ALLEEN IN HET VERSTAND IS¹

Bij deze vraag gaan wij als volgt te werk: het schijnt dat waarheid niet slechts in het verstand is, maar veelër in de dingen.

1. Augustinus verwerpt immers in het boek *Alleenspraken*² de volgende omschrijving van het ware: 'waar is dat wat gezien wordt'. Want volgens deze omschrijving zouden de stenen die in de schoot der aarde verborgen liggen, geen ware stenen zijn, omdat ze niet gezien worden.

Hij verwerpt ook deze omschrijving: 'waar is dat wat zo is als het verschijnt aan de kenner als hij wil en kan kennen'; want de consequentie hiervan zou zijn dat niets waar is in het geval dat er niemand is die kennen kan.

En hij definieert het ware aldus: 'waar is dat wat is'.

En zo schijnt waarheid in de dingen te zijn en niet in het verstand.³

1. Vgl. de parallelteksten *In 1 Sent.* d.19, q.5, a.1 en *Q.D. de veritate* 9,1, a.2.
2. *Soliloquia* II,c.5 (ML 32,888). De *Soliloquia* van Augustinus (354-430) vormen samen met *De veritate* van Anselmus de belangrijkste bron in de Middeleeuwen voor het wijsgerig denken over waarheid. De *Soliloquia*, hetgeen 'Alleenspraken' betekenen, zijn geschreven in de vorm van een gesprek van de ziel met haar eigen rede (*ratio*). De ziel, die naar inzicht in haar natuur en bestemming verlangt, wordt door de rede vragenderwijs en suggererend geleid in het zoeken naar het antwoord op haar vragen. Een van de gespreksthema's is de natuur van waarheid.
3. Volgens de bepaling van Augustinus komt waarheid niet zozeer toe aan de kennis der dingen, maar aan de dingen zelf, daar ze in zichzelf hun zijn hebben.

2. *Bovendien*: al wat waar is, is waar door waarheid.⁴

Als dus waarheid alleen in het verstand is, zal leen waar zijn wat door het verstand gekend wordt. Dit is de dwaling van de oude filosofen, die beweerden dat alles wat verschijnt waar is. Hierin wordt dat tegengestelde uitspraken tegelijk waar zijn, alsof gezien tegengestelde uitspraken aan verschillende mensen tegelijk waar schijnen te zijn.⁵

3. *Bovendien*: 'de oorzaak waardoor iets een bepaalde hoedanigheid krijgt, heeft die hoedanigheid in hogere mate', zoals blijkt uit de *Analytica Posteriora*.⁶

4. 'al wat waar is, is waar door de waarheid': het is een platonische gedachtegang dat het concrete is op grond van het abstracte, dat een zelfstandig principe is van een hogere zijnsorde. Augustinus noemt de waarheid 'de vorm van de ware dingen' (*De vera religione* c.36), d.i. de algemene, alle ware dingen omvattende grond en oorzaak die gescheiden van de dingen bestaat. Ook Anselmus onderschrijft deze gedachte, vgl. *De veritate* c.2: 'Niets is waar tenzij door participatie aan de waarheid' (ed. Schmitt, p. 38).

5. Met de 'oude filosofen' bedoelt Thomas hier de Griekse natuurfilosofen, vooral Demokritos en Empedocles, tegenover wie Aristoteles in de *Metaphysica* (IV,c.5,1009a8) de geldigheid van het principe van niet-tegenspraak verdedigt. Volgens Aristoteles markeren deze materialistische denkers geen onderscheid tussen zintuiglijke waarneming en begripelijk denken, zodat ze op grond van de overweging dat in de zintuiglijke werkelijkheid alles in verandering verkeert, in voortdurende wording naar het tegendeel, tot de overtuiging kwamen dat objectieve en zekere kennis van de dingen niet mogelijk is, maar dat waarheid erin bestaat hoe de werkelijkheid iemand toeschijnt te zijn. De bijzondere perceptie van de mens wordt zo onmiddellijk uitgegeven voor de algemene waarheid. Vooral de sofist *Protagoras* (vgl. de gelijknamige dialoog van Plato), van wie de stelling 'de mens is de maat van alle dingen' overgeleverd is, wordt met deze positie verbonden.

6. *Analytica Posteriora* I,c.2 (72a29). Deze uitspraak staat bij Aristoteles in de context van zijn theorie over het bewijzend syllogisme. Een syllogisme is een redeneringsvorm van twee premissen en een conclusie; de premissen, zegt Aristoteles, moeten 'meer' waar zijn dan de conclusie, omdat de waarheid van de conclusie afgeleid wordt uit, het gevolg is van de premissen. Thomas gebruikt echter

volgens de Filosoof in de *Categorieën* is dat van het zijn of niet zijn van het ding de of de uitspraak waar of onwaar.⁷

7. *hier staat tegenover* wat de Filosoof zegt in de *hoek* van de *Metaphysica*, nl. dat 'het ware onwaar niet in de dingen zijn, maar in het verstand'.

8. *antwoord als volgt*: zoals het goede datgene is, waarop de streving zich richt, zo duidt het goede datgene aan, waarop het verstand zich richt. De streving verschilt echter hierin van het verstand, of van welk kennen dan ook, dat er van kennis sprake is wanneer het gekende in de kenner is; de streving is er echter sprake wanneer de strever het ding zelf dat hij nastreeft toeneigt. En zo is het eindterm van de streving, nl. het goede, in het strevenswaardige ding; maar de eindterm van het streven, nl. het ware, is in het verstand zelf.⁹

9. deze regel in de objectie volgens een geheel andere betekenis, vgl. *notie* 19.

7. *Categorieën* c.5 (4b8). Het al of niet zijn van de in de uitspraak zamengeterde toedracht is de oorzaak van de waarheid van de uitspraak. Maar, zoals uit Thomas' antwoord op deze objectie blijkt, Aristoteles voegt hieraan toe dat het dus niet het waar-zijn van de toedracht is waardoor de uitspraak waar is. 'Mening' is een vertaling van *opinio*, dat hier in de algemene zin van 'opvatting', 'gedachte' gebruikt wordt.

8. *Metaphysica* VI,c.4 (1027b25). In de boeken van de *Metaphysica* onderzoekt Aristoteles onder meer de verschillende betekenissen van 'zijnde'; naast het zijnde in reële zin onderscheidt Aristoteles ook een logische betekenis van 'zijnde', nl. het zijn waarmee het in het licht de waarheid van een propositie bevestigt en betekent, en dat expliciteerd kan worden als: 'het is waar dat . . .'

Het 'zijn' in de betekenis van 'waar-zijn' bestaat slechts in het denken, zegt Aristoteles, en valt daarom buiten het onderzoeksterrein van de metafysicus.

9. Het goede wordt door Thomas gedefinieerd vanuit zijn effect als 'dat wat allen nastreven' (vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*

Zoals het goede in het ding is, inzover het in betrekking staat tot het streelvermogen, — en om deze reden wordt het begrip 'goedheid' van het nastrevenswaardige ding overgedragen op de streving; zodat de streving goed genoemd wordt in de mate dat zij streving naar het goede is —, zo moet het begrip 'waar' van het verstand naar het gekende ding worden overgedragen, aangezien het ware in het verstand is, inzover het verstand zich gelijkvormig maakt met het gekende ding. Zo wordt dus ook het gekende ding waar genoemd, inzover het in enige betrekking staat tot het verstand.

Het gekende ding kan echter of op een wezenlijke of op een bijkomstige wijze in betrekking staan tot een verstand. Een wezenlijke betrekking heeft het tot een verstand waar het qua zijn van afhangt; een bijkomstige betrekking echter tot een verstand waarvoor het kenbaar is. Wij zeggen bijvoorbeeld dat een huis in een wezenlijke betrekking staat tot het verstand van de bouwver, maar in een bijkomstige betrekking tot een verstand waar het huis niet van afhangt.

Omdat men iets moet beoordelen, niet naar iets bijkomstigs, maar naar wat er wezenlijk voor is, wordt elk ding in absolute zin waar genoemd volgens zijn betrekking tot het verstand waar het van afhangt. En daarom heten gemaakte dingen waar wegens de betrekking tot ons verstand; een huis wordt immers waar genoemd, indien het een gelijkenis verwerft van de vorm die in de geest van de bouwver is. En het spreken wordt waar genoemd, in-

l.c.1,1094a3). Omdat de streving uitmondt in het bezit van het nagestreefde ding zelf, zegt Thomas dat het goede 'in de dingen' is; het ware daarentegen komt toe aan de kennis die het ding aan het verstand tegenwoordig stelt, zodat hier de eenwording niet voltrokken wordt in het ding maar in het verstand.

zover dit een teken is van ware kennis.¹⁰ En evenzo worden de natuurlijke dingen waar genoemd, inzover ze een gelijkenis verwerven van de wezensbegrippen in de goddelijke geest; waar is immers een steen die de eigen steennaatuur verkrijgt volgens het voorbegrip van het goddelijke verstand.¹¹

Zo is waarheid dus in de eerste plaats in het verstand; in de tweede plaats is waarheid in de dingen volgens hun betrekking tot een verstand dat hun be-
ginsel is.¹²

In overeenstemming hiermee wordt waarheid op verschillende wijze omschreven. Want Augustinus zegt in het boek *Over de ware godsdienst*, dat 'waarheid datgene is, waardoor dat wat is getoond wordt'.¹³ En Hilarius zegt dat 'het ware datgene is, wat het zijn bekend maakt of openbaar'.¹⁴ Deze beide omschrijvingen hebben betrekking op de waarheid zoals die in het verstand is.

Op de waarheid van het ding volgens de verhou-

10. Thomas voegt hier en passant een opmerking in over de waarheid van de taal. De aanleiding hiertoe is dat diverse zaken waar worden genoemd volgens hun diverse verhouding tot de centrale instantie van waarheid, nl. het verstand. Evenmin als de dingen heeft de taal in zichzelf waarheid, maar ze is waar in zover ze de waarheid van het verstand bekennt, d.w.z. in zover ze uitdrukking is van ware kennis.
11. Het 'voorbegrip' of idee is het praktische begrip waarmee God de dingen kent en in hun eigen natuur voortbrengt. Voor zover de dingen door hun natuur of essentie bepaald zijn, zijn ze ook in overeenstemming met hun idee in de goddelijke geest.
12. De dingwaarheid ontleent primair haar betekenis aan de betrekking van de dingen tot een praktisch verstand dat aan de oorsprong staat van de dingen; voor de natuurlijke dingen is dit het goddelijke verstand.
13. *De vera religione* c.36 (ML 34,151). Bij Augustinus slaat deze bepaling op het 'licht van de waarheid', c.q. de goddelijke waarheid, waardoor aan de menselijke geest getoond wordt wat is.
14. *De trinitate* l.5, n.14 (ML 10,131). Hilarius van Poitiers, kerkleeraar en 4e-eeuwse bisschop van Poitiers, staat vooral bekend als bestrijder van het Arianisme binnen de vroege Kerk.

ding tot het verstand heeft de definitie van Augustinus in het boek *Oer de ware godsdienst* betrekking: 'waarheid is de hoogste gelijkenis met de oorsprong zonder enige ongelijkheid'.¹⁵ Ook een zekere definitie van Anselmus behoort hiertoe: 'waarheid is de rechtheid die alleen door de geest te vatten is'¹⁶ – want *recht* is datgene wat met een beginsel overeenstemt – en een definitie van Avicenna: 'de waarheid van elk ding is de eigenheid van zijn zijn' dat voor hem is vastgelegd'.¹⁷ De definitie echter die als volgt luidt: 'waarheid is overeenstemming van het ding en het verstand' kan op elk van beide zinnen van waarheid slaan.

Ad 1. Augustinus spreekt hier over de waarheid van het ding. De betrekking tot ons verstand sluit hij van het begrip van deze waarheid uit, want van iedere definitie wordt het bijkomstige uitgesloten.

Ad 2. De oude filosofen zeiden dat de wezensvormen der natuurlijke dingen niet uit een verstand voortkomen, maar door toeval ontstaan. En omdat ze beseften dat het ware een betrekking tot een verstand impliceert, waren ze gedwongen de waarheid der dingen te funderen in de betrekking tot ons verstand. Hieruit vloeien de moeilijkheden voort die de Filosoof in het 4e boek van de *Metaphysica* behandelt.¹⁸ Maar deze bezwaren ontstaan niet wanneer

15. *De vera religione* c.36 (ML 34,152). Met deze omschrijving typt Augustinus de Zoon, de tweede persoon van de goddelijke drieteenhed, die de volmaakte gelijkenis is van de Vader, uit wie hij voortkomt. Vgl. q.16.a.5,ad2.

16. *Dialogus de veritate* c.11.

17. *Metaphysica* VIII,c.6. Het hoofdwerk van Avicenna (980-1037), een Arabische geleerde en filosoof, is getiteld *Al Shifa*, ofwel 'Boek der genezing', een encyclopedisch werk in vier delen over logica, fysica, wiskunde en metaphysica. Dit laatste deel bevat de definitie die Thomas hier geeft. Voor een toelichting bij deze formule, zie *Inleiding*, pag. 22.

18. Vgl. noot 5. Met de filosofen die van mening waren dat alles bij

wij stellen dat de waarheid der dingen bestaat in de betrekking tot het goddelijk verstand.

Ad 3. Hoewel de waarheid van ons verstand veroorzaakt wordt door het ding, is het toch niet noodzakelijk dat het begripskenmerk van waarheid alereerst in het ding gevonden wordt. Ook het begripskenmerk van gezondheid treft men niet eerder aan in het geneesmiddel dan in het levend organisme. Het is immers de werkkraacht van het geneesmiddel en niet de gezondheid ervan die de gezondheid veroorzaakt, want een geneesmiddel is geen eenzinnig werkprincipe.¹⁹ Evenzo is het het zijn van het ding en niet zijn waarheid dat de waarheid van het verstand veroorzaakt. Daarom zegt de Filosoof dat de mening en de uitspraak waar zijn *op grond hiervan dat het ding is, niet dat het ding waar is.*

toeval geschiedt en dat er geen ordenende intelligentie of voorzichtigheid bestaat, zijn vooral Demokritos en de Epicureïers bedoeld. 19. Onder een eenzinnig werkprincipe verstaat Thomas een oorzak die met zijn effect overeenkomt in dezelfde soortelijke natuur; het standaardvoorbeeld hiervan bij Thomas is de generatie van een mens door een andere mens (*homo generat hominem*). Het geneesmiddel geldt hier als een analoog werkprincipe, omdat het niet dezelfde soortelijke natuur heeft als het effect, maar vanuit de gezondheid die het bewerkt in het levend lichaam, zelf in analoge zin – volgens een oorzakelijke verhouding – gezond wordt genoemd. Vaak gebruikt Thomas de term 'analoog werker' in een andere zin waarbij de oorzaak het effect op een hogere, eminentere wijze bevat dan de wijze waarop het effect in zichzelf is.

DE KWESTIE IS OF HET WARE EN HET ZIJNDE OMKEERBAAR ZIJN¹

Bij deze vraag gaan wij als volgt te werk: het schijnt dat het ware en het zijnde niet omkeerbaar zijn.

1. Zoals gezegd is (a.1), is het ware volgens zijn eigenlijke betekenis in het verstand.

Het zijnde daarentegen is volgens zijn eigenlijke betekenis in de dingen.

Dus zijn ze niet omkeerbaar.

2. *Bovendien*: wat zich uitstrekt tot het zijnde en het niet-zijnde, is niet omkeerbaar met het zijnde.

Welnu, het ware strekt zich uit tot het zijnde en het niet-zijnde, want waar is dat is, wat is, en dat niet is, wat niet is.²

1. Vgl. *De veritate* q.1.a.1 en q.21.a.1. Het lijkt waarschijnlijk dat de term 'convertibiliteit' zijn oorsprong heeft in de aristotelische logica, waar het voorkomt in de zgn. leer der praedicabilia, dat zijn de verschillende wijzen waarop iets prediceerbaar is van een subject; er worden traditioneel vijf praedicabilia onderscheiden, n.l. definitie, wezens eigenschap (*proprium*), één van de termen van de definitie (*genus* of *differentia*) en toevallige eigenschap (*accidens*). In het geval van de *definitio* en het *proprium* zijn predicata en subject omkeerbaar, d.i. van dezelfde omvang. Zo is 'mens' omkeerbaar met 'kunnen lachen' (*risibile*), een voorbeeld van een *proprium* van de mens, omdat ieder wezen dat kan lachen, mens is, en ieder wezen dat mens is, het vermogen heeft om te lachen. Evenzo is 'mens' omkeerbaar met zijn definitie 'redelijk tweevorig levend wezen'.

2. Dit is de waarheidsdefinitie van Aristoteles, zie *Metaphysica* IV,c.7 (1011b26). Hoewel deze aristotelische waarheidsformule algemeen bekend was in de Middeleeuwen, werd ze niet als een strikte definitie beschouwd, maar meer als een directe omschrijving van het waarheidsbewustzijn dat het uitspreken van ware beweringen begeleidt. Thomas noemt deze formule dan ook niet in de lijst van a.1; echter wel in *De veritate* q.1.a.1, ter verduidelijking van Anselmus' *rectitudo*-definitie, hetgeen niet geheel zonder

Dus het ware en het zijnde zijn niet omkeerbaar.

3. *Bovendien*: het schijnt dat wat zich tot elkaar verhoudt als eerder en later, niet omkeerbaar is.

Welnu, het ware schijnt eerder te zijn dan het zijnde, want het zijnde kan slechts gekend worden onder het opzicht van het ware.

Dus het schijnt dat ze niet omkeerbaar zijn.

Maar hier staat tegenover dat de Filosoof in de *Metaphysica* zegt dat de orde der dingen in het zijn dezelfde is als hun orde in de waarheid.³

Ik antwoord als volgt: zoals het goede het kenmerk heeft van het nasrevenswaardige, zo heeft het ware een betrekking tot de kennis. Elk ding is in die mate kenbaar, waarin het aan zijn deel heeft. En om deze reden wordt in *De anima* gezegd dat 'de ziel in zekere zin alles is', volgens de zintuigen en het verstand.⁴ En daarom is, zoals het goede, ook het ware

grond is, aangezien Anselmus bij de analyse van de uitspraakwaarheid er zelf gebruik van maakt, vgl. *Dial. de veritate* c.2: 'de uitspraak' is waarlijk én recht én waar wanneer zij aanduidt dat is wat is', en: 'Evenzo wanneer de uitspraak aanduidt dat niet is wat niet is'. Toch laat Anselmus de magister in zijn dialoog zeggen dat hij zich geen definitie van waarheid kan herinneren.

Bij Thomas komt de waarheidsformule van Aristoteles verder nog voor in q.17,a.4.

3. *Metaphysica* II,c.1 (993b30). De authenticiteit van het tweede boek van Aristoteles' *Metaphysica* is in het verleden wel omstreten geweest, vooral vanwege de on-aristotelisch aandoende passage over een zijnsorde die samenvalt met een waarheids-cq. intelligibiliteitsorde; Jaeger (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912) klassificeert het tweede boek als een vroeg werk van Aristoteles, geschreven in de periode waarin hij nog onder invloed stond van zijn leermeester Plato. Duidelijk is dat Thomas hier Aristoteles citeert ter ondersteuning van de con-vertibiliteitsheze, die haar oorsprong heeft in de platoon-augustinse traditie. Vgl. J. Owens, 'The present status of Alpha E11ation in the Aristotelian Metaphysics', in: *Archiv f. Geschichte der Phil.* 66 (1984), p. 148-169.

4. *De anima* III,c.8 (431b21). 'Ziel' staat hier voor de beide kenvermogens van de mens, verstand en zintuig; aangezien volgens Aristoteles het kenvermogen potentieel (*dynamis*) zijn object is, is

omkeerbaar met het zijnde. Maar zoals het goede het kenmerk van nastrevenswaardigheid aan het zijnde toevoegt, zo voegt het ware de betrekking tot het verstand toe.

Ad 1. Het ware is zowel in de dingen als in het verstand. Het ware dat in de dingen is, is omkeerbaar met het zijnde qua substantie.⁵ Maar het ware dat in het verstand is, is omkeerbaar met het zijnde als datgene wat manifesteert met het gemanifesteerde. Dit behoort immers, zoals gezegd in a.2, tot het begrip van het ware. Hoewel men zou kunnen zeggen dat, evenals het ware, ook het zijnde zowel in de dingen als in het verstand is, toch is het ware primair in het verstand en het zijnde primair in de dingen. En dit vloeit voort uit het feit dat ze qua begrip verschillen.

Ad 2. Niet-zijnde heeft niets in zichzelf op grond waarvan het gekend kan worden; maar het wordt

de ziel in *zekere zin* al het waarneembare en het kenbare. Het vermogen omvat *als* vermogen het gehele bereik van zijn object. Men zou echter deze uitspraak ook zo kunnen interpreteren dat men de nadruk legt op het feit dat de ziel al het andere is *op haar wijze*, en niet op de wijze van de dingen zelf. *Zie Inleiding*, p. 32.

5. 'Omkeerbaar qua substantie': de waarheid van het ding valt inhoudelijk samen met het ding als zijnde; in *De veritate* q.1, a.2, ad1 gebruikt Thomas de formulering 'omkeerbaar qua predicering', d.w.z. van al datgene waarvan men 'zijnde' kan prediceren, kan ook 'waar' geprediceerd worden. Deze wijze van omkeerbaarheid betreft dus een bepaald aspect van het *verum*, nl. de dingwaarheid, en valt niet samen met de convertibiliteitsthese in het algemeen genomen. Het lijkt mij daarom dat de formulering 'omkeerbaar qua substantie' niet dezelfde betekenis heeft als 'omkeerbaar qua *subpositum*', waarvan in art. 4 sprake is. Dit 'omkeerbaar-zijn qua suppositum' betekent dat ieder zijnde waar is en al het ware zijnde is; maar omdat ze qua begrip verschillen, staar binnen deze eenheid 'zijnde' aan de kant van het ding, en 'waar' aan de kant van het verstand.

Om de juiste zin van de convertibiliteitsthese te verstaan, dient men de verhouding van verstand en ding niet te veel als een oppositie te beschouwen.

gekend, inzover het verstand het kenbaar maakt. Daarom is het ware gefundeerd in het zijnde, inzover niet-zijnde een zeker gedacht-zijnde is, nl. gevormd door het denken.⁶

Ad 3. Wanneer men zegt dat het zijnde niet zonder het begrip van het ware gevat kan worden, dan kan men dit in tweemaal zin begrijpen. Ten eerste zo dat het zijnde alleen wordt begrepen als het begrip van het ware volgt op dit begrijpen van het zijnde. En in deze zin is de stelling waar.

Ten tweede kan men het zo begrijpen dat het zijnde niet begrepen kan worden, tenzij ook het begrip van het ware wordt gevat. En dit is niet waar.

Het ware kan daarentegen niet gevat worden, tenzij het begrip van het zijnde wordt gevat, want zijnde ligt besloten in het begrip van het ware. Iets soortgelijks doet zich voor wanneer wij het *intelligibele* vergelijken met *zijnde*. Zijnde kan immers niet gekend worden als het niet intelligibel is, maar toch kan zijnde gekend worden zonder dat de intelligibiliteit ervan meegekend wordt. En evenzo geldt dat het gekende zijnde waar is; toch is het niet zo dat door het zijnde te kennen het ware wordt gekend.⁷

6. Het is mogelijk om ware uitspraken te doen over wat niet is; daar toe wordt dit *niet-zijn* door het verstand behandeld als een *quasi-zijnde* dat slechts in het denken bestaat. Op deze wijze weet Thomas ook in het geval van negatieve uitspraken de convertibiliteit te bewaren.

7. Hoewel ieder zijnde waar is, vormen beide geen begrippelijke eenheid waardoor het verstand het ene niet zou kunnen kennen zonder ook het andere uitdrukkelijk mee te kennen. Pas in de reflectie op zijn eigen betrekking tot het zijnde onderkent het verstand de intelligibiliteit van het zijnde. *Zie Inleiding*, p. 36-51.

DE KWESTIE IS OF HET GOEDE QUA BEGRIIP EERDER IS DAN HET WARE!

Bij deze vraag gaan wij als volgt te werk: het schijnt dat het goede qua begrip eerder is dan het ware.

1. Zoals uit de *Physica* blijkt, is het meer algemene eerder qua begrip.²

Welnu, het goede is algemener dan het ware, want het ware is een bepaald goed, nl. dat van het verstand.

Dus is het goede qua begrip eerder dan het ware.

2. *Bovendien*: het goede is in de dingen, maar het ware is, zoals in a.2 gezegd werd, in de samenstelling en scheiding van het verstand.

Welnu, wat in de dingen is, is eerder dan wat in het verstand is.³

Dus is het goede qua begrip eerder dan het ware.

3. *Bovendien*: waarheid is een vorm van deugd, zoals uit de *Ethica Nicomachea* blijkt.⁴

1. Vgl. *De veritate* q.21.a.3; voor Thomas' leer van de *transcendentia*, zie *Inleiding*, p. 51/52 + noot 7.

2. *Physica* I,c.5 (189a5); vgl. *Metaphysica* V,c.11 (1018b30). Het meer algemene is eerder qua begrip, omdat in het begrip van het minder algemene het meer algemene vervat ligt, zoals het begrip van 'levend wezen' in dat van 'mens'. Bij het 'eerder-zijn qua begrip' gaat het om een prioriteit binnen het denken, in onderscheid tot bijvoorbeeld 'eerder qua natuur', hetgeen een reële afhankelijkheid impliceert, zoals de oorzaak 'qua natuur' eerder is dan het effect.

3. Thomas bedoelt hier dat voor een receptief kennen, dat zijn inhoud aan de dingen ontleent, de dingen een prioriteit hebben, *eerder* zijn.

4. *Ethica Nicomachea* IV,c.7 (1127a20). Aristoteles behandelt hier de deugd van wat wij zouden noemen 'waarachthigheid', 'verrijheid'.

Welnu, de deugd behoort tot het goede; ze is immers de goede kwaliteit van de geest, zoals Augustinus zegt.⁵

Dus is het goede eerder dan het ware.

Maar hier staat tegenover dat iets wat zich uitstrekt tot een groter gebied, qua begrip eerder is.

Welnu, het ware is ook daar waar het goede niet is, nl. op het gebied van de wiskundige objecten.⁶

Dus is het ware eerder dan het goede.

Ik antwoord als volgt: hoewel het ware en het goede qua extensie omkeerbaar zijn met het zijnde, verschillen ze toch qua begrip.⁷ En in dit opzicht is, absoluut gesproken, het ware eerder dan het goede. Dit blijkt uit twee dingen.

Ten eerste blijkt het hieruit dat het ware dichterbij het zijnde staat – dat het eerste is –, dan het goede. Het ware betreft namelijk het zijn zelf op absolute en onmiddellijke wijze. Het kenmerk van het goede daarentegen volgt op het zijn, voorzover het op engerlei wijze volkomen is, want als volkomen is het immers nastrevenswaardig. Ten tweede blijkt

5. *De libero arbitrio* II,c.9 (MI 32,1267). Thomas bespreekt Augustinus' definitie van de deugd uitvoerig in *Summa Th.* I-II, q.55.a.4.

6. Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* III,c.2 (996a29). Het object van de wiskunde, aldus Aristoteles, is niet onderhevig aan fysieke veranderingprocessen, zodat de vraag naar de finale oorzaak geen plaats heeft in deze wetenschap; zij beschouwt niet waar het goed of slecht voor is. Vgl. Thomas' commentaar, *In Metaph.* III,lect.4.

7. De *transcendentia* zijn begripelijk onderscheiden, maar naar de zaak genomen vallen ze samen met de concrete zijnsinhoud; 'zijnde' betekent vooral het actueel-zijn van dat wat is, 'ding' betekent de intelligibele inhoud van dat wat is tot resp. het streffermogen en het kenvermogen aanduidt. De begripelijke differentie is echter niet zonder gevolgen voor de zakelijke identiteit, want het ware is juist op grond van zijn begripelijke differentie primair in het verstand. Daarom is de term '*suppositum*' hier niet vertaald met 'drager', maar met 'extensie', in onderscheid tot de 'intensie' van een begrip. Vgl. ook q.16.a.3, noot 5 en *Inleiding*, p. 33.

het hieruit dat de kennis van nature vooraf gaat aan de streving. Omdat het ware de kennis betreft, het goede echter de streving, is het ware qua begrip eerder dan het goede.

Ad 1. De wil en het verstand sluiten elkaar wederzijds in. Want het verstand kent de wil en de wil wil dat het verstand tot kennis komt. Wat tot het verstand behoort, valt daarom ook onder het object van de wil, en omgekeerd. Vandaar dat binnen de sfeer van het nastrevenswaardige het goede als het algemene geldt en het ware als het particuliere, terwijl binnen de sfeer van het verstandelijk kenbare dit omgekeerd ligt.

Uit het feit dat het ware een bepaald goed is, volgt dat het goede eerder is binnen de sfeer van het nastrevenswaardige, maar niet dat het goede in absolute zin eerder is.

Ad 2. Iets is daarom qua begrip eerder omdat het eerder in het verstand valt. Het verstand begrijpt als eerste het zijnde zelf; als tweede begrijpt het zijn kennen van zijnde; en als derde begrijpt het zijn streven naar zijnde. Daarom is het begrip van zijnde het eerst, als tweede het begrip van waar en als derde het begrip van goed, hoewel het goede in de dingen is.⁸

Ad 3. De deugd die 'waarheid' wordt genoemd, is niet de waarheid in algemene zin, maar de waarheid waarmee de mens in woord en daad zich toont zoals hij is.

De 'waarheid van het leven' is een particuliere vorm van waarheid en betekent dat de mens in zijn leven datgene vervult waartoe hij geordend is door

8. Het betreft hier de volgorde van de drie transcendentale noties in het denken, ofschoon het goede zelf niet in het denken is maar in de dingen.

het goddelijke verstand; ook in andere dingen is er waarheid volgens deze betekenis.⁹

De 'waarheid van rechtvaardigheid' wil echter zeggen dat de mens in acht neemt wat hij volgens de orde der wetten aan de ander verplicht is.¹⁰

Uit deze particuliere vormen van waarheid kan men echter niet iets concluderen over waarheid in algemene zin.

9. Vanuit de specifieke deugd van waarheid stapte Thomas over naar de 'waarheid van het leven'. Men kan hierbij denken aan het vervolg van Augustinus' definitie van de deugd: 'deugd is de goede kwaliteit van de geest waardoor op rechte wijze wordt *geleefd*'; het leven volgens de deugd noemt Thomas aldus een 'waar leven, d.i. een gekwalificeerd, tot vervulling gebracht leven volgens zijn idee in de goddelijke geest, zoals ook ieder ander ding waar wordt genoemd in betrekking tot de goddelijke geest. Zie ook: q. 17, a. 1. Zie voor de 'rechtvaardigheidswaarheid', Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV, c. 7 (1127a25): de waarheid volgens welke iemand zijn beloften en verplichtingen jegens anderen nakomt.

Thomas van Aquino, *Rekenerschap van*

2.

2.

Qualiter sit
disputandum contra
Infideles

Hoe er gediscussieerd moet worden
met ongelovigen

De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, sicut fides nostra necessaris rationibus probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem.

Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probelet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit "parati semper ad probationem", sed "ad satisfactionem", ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur.

Om te beginnen wil ik je op het hart drukken dat je, wanneer je met ongelovigen discussieert over de geloofsartikelen, niet moet proberen om het geloof op noodzakelijke gronden te bewijzen. Dit zou immers afbreuk doen aan de verhevenheid van het geloof, waarvan de waarheid niet alleen de menselijke geest maar ook die van de engelen te boven gaat. Wij geloven dat deze artikelen door God zelf zijn geopenbaard. Welnu, wat voortkomt uit de hoogste waarheid, kan niet onwaar zijn, en wat niet onwaar is kan ook niet met een noodzakelijke reden betwist worden. Daarom kan ons geloof noch op noodzakelijke gronden bewezen worden, omdat het de menselijke geest overstijgt, noch met een noodzakelijke reden verworpen worden vanwege zijn waarheid.

Een christen die op het terrein van de geloofsartikelen discussieert moet dus niet ernaar streven om het geloof te bewijzen, maar om het geloof te verdedigen. Daarom ook zegt de heilige Petrus niet: "Wees altijd bereid om te bewijzen", maar "om verantwoording af te leggen", namelijk om op een redelijke wijze te laten zien dat wat het katholieke geloof bejijdt niet onwaar is [1 Pe 3, 15].

het geloof. Vert. H. Schoot. Meiricma 2003

3.

3.

Qualiter in divinis
generatio sit accipienda

Hoe in het spreken over God
'voortbrenging' geïnterpreteerd
moet worden

Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident quod ponimus Christum Filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit; cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re inventiur generatio secundum proprietatem suae naturae: in animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem, in plantis vero per pullulationem seu geminationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae ut femina requirat cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum; est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quavis intellectus nos ter ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus.

Als eerste moet in ogenschouw genomen worden dat de spot waarmee zij ons benaderen - alsof God een echtgenote zou hebben omdat wij stellen dat Christus de Zoon van God is - op zijn beurt belachelijk is. Want omdat zij zelf mensen van het vlees zijn, kunnen zij slechts denken in termen van vlees en bloed.¹² Wie echter ook maar een beetje verstand heeft kan bedenken dat niet alle dingen dezelfde manier van voortbrenging kennen. Elk ding kent een voortbrenging die overeenkomt met de eigenschappen van zijn natuur. Bij bezielde wezens vindt voortbrenging plaats door gemeenschap van het mannelijke en het vrouwelijke. Bij planten daarentegen door uitlopen of ontkiemen, en bij andere weer anders. God nu heeft geen vleeselijke natuur, zodat hij een vrouw nodig zou hebben om door gemeenschap met haar nageslacht voort te brengen. Hij heeft een geestelijke of verstandelijke natuur, sterker nog, hij is boven alle verstand verheven. Bij hem moet voortbrenging geïnterpreteerd worden op een manier die bij de verstandelijke natuur past. En ofschoon ons verstand ten opzichte van het goddelijke tekort schiet, kunnen wij toch over het goddelijke verstand niet anders spreken dan naar de gelijkens met wat wij aantreffen in ons verstand.

Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit quoddam intelligibile format quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur; et hoc quidem est quod exteriori voce significatur, unde sicut vox significans verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significans dicitur verbum intellectus seu mentis.

Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, aliquoquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster se ipsum intelligit, in quantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab eius intellectuali virtute, sicut et filius habet similitudinem patris procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster; non autem omne quod procedit ab aliquo, etiam si sit

Welnu, ons verstand heeft nu eens alleen het vermogen om te begrijpen, en dan weer begrijpt het ook daadwerkelijk.¹³ Wanneer het daadwerkelijk begrijpt, vormt het iets verstandelijks dat in zekere zin een kind ervan is, vandaar dat men ook spreekt van geestelijke ontvangenis of 'concept'.¹⁴ Dit is wat vervolgens met een uitwendig stemgeluid wordt betekend. Vandaar dat zoals een betekend stemgeluid 'uitwendig woord' genoemd wordt, een inwendig begrip van de geest - dat door een uitwendig woord wordt betekend - 'woord van het verstand' of 'woord van de geest' wordt genoemd.

Dit begrip van onze menselijke geest valt niet samen met het wezen van onze geest, maar is iets dat erbij komt. Want ons begrijpen valt niet samen met het bestaan van ons verstand, anders zou ons verstand altijd daadwerkelijk begrijpen.¹⁵ Het woord van ons verstand kan daarom volgens een zekere gelijkenis ontvangenis of kind genoemd worden. Dit is vooral zo wanneer ons verstand zichzelf begrijpt, in zoverre namelijk er dan een gelijkenis met het verstand gevormd wordt, dat voortkomt uit zijn verstandelijke kracht; zoals ook een zoon een gelijkenis met de vader heeft, uit wiens voortbrengend vermogen hij voortkomt. Het woord van ons verstand kan echter niet in eigenlijke zin 'kind' of 'zoon' genoemd worden, omdat het niet van dezelfde natuur is als ons verstand. Niet alles wat voortkomt uit iets noemt men zoon, ook al verloont het een gelijkenis daarmee; anders zou het beeld dat iemand van zichzelf schildert ook in eigenlijke zin zijn zoon moeten heten. Om zoon te zijn is echter vereist dat wat voortkomt zowel een

simile ei, dicitur filius, aliquoquin imago sui quam aliquis pingit proprie filius diceretur; sed ad hoc quod sit filius requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit et sit eiusdem naturae cum ipso.

Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur est aliquid accidens aut aliquid alienum ab eius natura; sed ex hoc ipso quod verbum est rationem habet procedentis ab altero et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquid accidens, neque aliqua pars Dei qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis: sine hoc enim verbum intelligi non potest.

Hoc autem secundum humane locutionis consuetudinem filius nominatur quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Dei Filium nominamus; Deum vero cuius est verbum nominamus Patrem, et processum verbi dicimus

gelijkenis heeft met degene uit wie hij voortkomt, als van dezelfde natuur is als hij.

Omdat echter in God zijn begrijpen wel samenvalt met zijn bestaan, is bijgevolg het Woord dat in zijn verstand geconcipieerd wordt niet iets bijkomstigs, of iets dat vreemd is aan zijn natuur. Op grond van het feit dat het een Woord is heeft het zowel het karakter van iets dat uit iets anders voortkomt als van iets dat een gelijkenis vertoont met hetgeen waarvan het een woord is, want dat treft men aan bij onze woorden. Maar voor dat goddelijk Woord geldt verder ook nog dat het niet iets bijkomstigs is, noch een deel van God, die immers enkelvoudig is,¹⁶ noch iets dat vreemd is aan de goddelijke natuur. Het is daarentegen iets wat als een geheel zelfstandig bestaat in de goddelijke natuur en wat het karakter heeft van iets wat uit iets anders voortkomt, want zonder dit kan men 'woord' niet begrijpen.

Overeenkomstig de gewoonte van het menselijk taalgebruik spreken we van 'zoon' wanneer iets voortkomt uit een ander naar diens gelijkenis en zelfstandig dezelfde natuur bezit. Voorzover het goddelijke benoemd kan worden met menselijke woorden, noemen wij het Woord van het goddelijk verstand de 'Zoon van God'. Wij noemen God wiens Woord het is 'Vader'. Wij noemen de voortkomst van het Woord 'voortbrenging van de Zoon'; een immateriële voortbrenging

esse generationem Filii, immaterialem quidem, non autem carnalem sicut carnales homines suspicantur.

Est autem et aliud in quo excedit praedicta Filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materialem per quam homo ex homine nascitur, sive intelligibilem secundum quam verbum concipitur in mente humana; in utraque enim aliud quod per generationem procedit invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat in quo generare possit; nec iterum statim ut generationi operam dat filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit. Secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formados; et postquam etiam ad statum perfectionis venit non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum.

Sic igitur verbum habitus posterius in tempore invenitur quam ratio, et quandoque desinit esse antiquam homo;

wel te verstaan en niet een vleeselijke zoals mensen van het vlees vermoeden.

Er is ook nog iets anders waarin de genoemde voortbrenging van de Zoon van God elke menselijke voortbrenging overstijgt, of het nu gaat om de materiële voortbrenging waardoor een mens uit een mens geboren wordt, of om de verstandelijke voortbrenging waardoor een woord in de menselijke geest geconcipieerd wordt. In beide gevallen is immers wat door voortbrenging voortkomt in tijd later dan waaruit het voortkomt. Een vader plant zich niet terstond aan het begin van zijn bestaan voort, maar hij moet van onvolmaaktheid naar een staat van volmaaktheid groeien om zich te kunnen voortplanten.¹⁷ En ook wanneer men zich wijdt aan voortplanting wordt niet terstond een zoon geboren, want de vleeselijke voortplanting kent verandering en opeenvolgende stadia. Wat het verstand betreft is een mens ook niet terstond vanaf het begin [van zijn bestaan] in staat om verstandelijke begrippen te vormen. En zelfs wanneer hij later naar die staat van volmaaktheid groeit, is het verstand niet altijd feitelijk werkzaam. Eerst begrijpt het alleen in aanleg en pas later wordt het feitelijk werkzaam. Soms houdt het op werkzaam te zijn, en dan blijft het alleen in aanleg begrijpend, of begrijpend op grond van de verworven geschiktheid daartoe.¹⁸

Aldus treft men het menselijk woord later in de tijd aan dan de mens, en houdt het soms op te bestaan voordat de mens ophoudt te bestaan. Die dingen kunnen God echter onmogelijk passen.

impossibile est autem ista Deo convenire in quo neque imperfectio neque mutatio aliqua locum habet, neque etiam aliquis exitus de potentia ad actum cum ipse sit actus purus et primus: verbum igitur Dei coaeternum est ipsi Deo.

Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa, sed Deus omnia simul intelligit et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum.

Uterius autem est alia consideranda differentia, quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus adhuc possumus alia multa concipere; unde verbum intellectus nostri et imperfectum est et in eo potest compositio accidere dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enunciationem aut diffinitionem alicuius rei. Sed verbum divinum adaequat virtutem Dei, quia Deus per essentiam suam se ipsum intelligit et omnia alia; unde quanta est essentia eius tantum est verbum quod concipit per

want in hem is er plaats voor onvolmaaktheid noch voor verandering. Ook is er in hem geen ontwikkeling van aanleg naar werkelijkheid, aangezien hij zelf louter en eerste werkelijkheid is. Het Woord van God is derhalve samen-eeuwig met God zelf.

Er is ook nog iets anders waarin ons woord van het goddelijke Woord verschilt. Ons verstand immers begrijpt niet alles tegelijkertijd en ook niet in één maar in meer handelingen, en daarom heeft ons verstand vele woorden nodig. Maar God begrijpt alles tegelijkertijd en in één handeling, aangezien zijn begrippen niet anders kan zijn dan één, omdat het samenvalt met zijn bestaan. Hiervuit volgt dat er in God slechts één Woord is.

Verder is er nog een ander verschil op te merken, namelijk dat een woord van ons verstand de kracht van ons verstand niet evenaart. Want wanneer wij met onze geest iets begrijpen zijn er altijd nog andere dingen die wij kunnen begrijpen. Daarom is een woord van ons verstand onvolmaakt, en kan het een samenstelling te beurt vallen. Dit gebeurt namelijk wanneer uit vele volmaakte¹⁹ woorden één nog volmakter woord ontstaat, zoals wanneer het verstand een uitspraak concipieert of een definitie van een bepaald ding. Het goddelijk Woord evenaart daarentegen de kracht van God wél. Want door zijn wezen begrijpt God zichzelf en alle andere dingen. Daarom: zo groot als Gods wezen is, zo groot is ook het Woord dat door zijn wezen wordt geconcipieerd, doordat God zichzelf en alle dingen begrijpt. Het is

essentiam suam se et omnia
intelligendo : est ergo
perfectum et simplex et
aequale Deo.

Ei hoc verbum Dei Filium
nominamus ratione iam
dicta, quem eiusdem
naturae cum Patre et Patri
coaeternum, unigenitum et
perfectum confitemur.

derhalve volmaakt, enkelvoudig en
gelijk aan God.²⁰

En dit Woord noemen wij, op grond
van wat reeds gezegd is, de 'Zoon van
God', die, naar wij bekenen, van
dezelfde natuur is als de Vader en
samen-eeuwig met de Vader, enig-
geboren en volmaakt.²¹

10.

**Quod praedestinatio
divina humanis actibus
necessitatem non
imponat et qualiter in
hac quaestione
procedendum sit**

Nunc ultimo considerandum restat an per praedestinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic caute procedendum est ut veritas defendatur et falsitatis error vitetur. Erroneum enim est dicere quod humani actus et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint; nec minus est erroneum dicere quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur: tolleretur enim libertas arbitrii, constilandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene agendi et poenarum et praemiorum iustitia.

Est igitur considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam homo. Homo enim subiectus est temporis, et ideo temporaliter res cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recedens et quaedam praevidens ut futura; sed Deus est superior temporis decursu et esse suum est

10.

**Goddelijke voorbeschikking legt het
menselijk handelen geen
noodzakelijkheid op; hoe men in
deze kwestie te werk moet gaan**

Ten stote rest ons in beschouwing te nemen of het bestaan van goddelijke voorordening of voorbeschikking inhoudt dat aan het menselijk handelen noodzakelijkheid wordt opgelegd.⁷² In deze kwestie moet men zo onzichtig te werk gaan, dat de waarheid verdedigd en de dwaling van de onwaarheid vermeden wordt. Het is immers fout om de zeggen dat het handelen en de wederwaardigheden van de mens niet vallen onder de goddelijke voorkennis en ordening. En het is niet minder fout om te zeggen dat op grond van de goddelijke voorkennis of ordening aan het menselijk handelen noodzakelijkheid wordt opgelegd. Want het zou de vrijheid van de wil, de gelegenheid voor overleg, het nut van wetten, de zorg om goed te handelen en de gerechtigheid van straffen en beloningen opheffen.

Men moet daarom bedenken dat God op andere wijze kennis heeft van de dingen dan de mens. Want de mens is onderworpen aan tijd en kent derhalve de dingen op tijdelijke wijze. Hij bekijkt tegenwoordige dingen, hermaert zich dingen uit het verleden, en voorziet toekomstige dingen. Maar God staat boven het verloop van de tijd en zijn bestaan is eeuwig. Daarom is ook zijn kennis niet aan de tijd onderworpen, maar eeuwig.⁷³

aeternum, unde et sua cognitio non est temporalis sed aeterna.

Comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius sibi succedentium, sicut in linea invenitur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae; sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent: et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis.

Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, sive sit in principio lineae, sive in medio, sive in fine; alio modo ut extra lineam existens. Punctum igitur intra lineam existens non potest omnibus lineae partibus adesse, sed in diversis partibus lineae necesse est diversa puncta signari; punctum vero quod extra lineam est nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes respicere: ut apparet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile aequaliter respicit omnes circumferentiae partes, et omnes sibi sunt quodam modo praesentes, quavis una earum alteri non sit praesens.

Puncto autem incluso in

Nu kan de eeuwigheid vergeleken worden met de tijd, als iets wat ondeelbaar is met iets wat aaneengesloten is. Want in de tijd vindt men een onderscheid van delen die elkaar naar eerder en later opvolgen, zoals men in een lijn verschillende delen aantreft die naar plaats ten opzichte van elkaar geordend zijn.⁷⁴ Maar eeuwigheid kent geen eerder en later, omdat wat eeuwig is verandering mist. En zo is eeuwigheid volledige gelijktijdigheid, zoals ook een punt geen delen heeft die naar plaats onderscheiden zijn.

Een punt kan men echter op twee manieren met een lijn vergelijken. Het is ofwel in de lijn inbegrepen - in het begin, het midden of aan het einde ervan. Ofwel staat het buiten de lijn. Een punt dat in een lijn bestaat kan niet op alle plaatsen van de lijn tegenwoordig zijn, maar men moet op verschillende plaatsen van de lijn verschillende punten aanwijzen. Niets verhindert echter dat een punt dat buiten de lijn is zich op gelijke wijze verhoudt tot alle delen van de lijn, zoals blijkt in een cirkel waarvan het middelpunt, omdat het ondeelbaar is, zich op gelijke wijze verhoudt tot alle omliggende delen. Alle delen zijn op een bepaalde wijze tegenwoordig aan het middelpunt, terwijl dat niet geldt voor die delen onderling.

Een punt dat ingesloten is in een lijn

linea similatur instans quod est terminus temporis; quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis instantia diversa signatur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodam modo similatur aeternitas, quae cum sit simplex et indivisibilis totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur ad alteram.

Sic igitur Deus qui de aeternitatis excelso omnia respicit, semper totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur. Sicut ergo cum ego video Sortem sedere infallibilis est et certa est mea cognitio, nulla tamen ex hoc Sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quae nobis sunt vel praeterita vel praesentia vel futura quasi praesentia inspicit infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi.

Huius autem exemplum accipi potest si comparenus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se, qui vero post ipsum veniant per certitudinem scire non potest; sed si

kan worden vergeleken met een tijdstip, dat een afgegransde tijds eenheid is. Want het is niet in alle delen van de tijd aanwezig, maar in verschillende tijdsdelen worden verschillende tijdstippen aangewezen. Een punt dat buiten een lijn bestaat, namelijk het middelpunt, lijkt in zekere zin op de eeuwigheid. Aangezien deze enkelvoudig en ondeelbaar is omvat zij het gehele verloop van de tijd, en ieder denkbaar tijdsdeel is daaraan op gelijke wijze tegenwoordig, ofschoon elk tijdsdeel volgt op het andere.

Zo kent dus God, die zich tot alle dingen verhoudt vanaf zijn verheven eeuwigheid, altijd het gehele verloop van de tijd en alles wat zich in de tijd afspeelt als hem tegenwoordig. Welnu, wanneer ik zie dat Socrates zit, is mijn kennis ondeelbaar en zeker, maar hierom wordt Socrates nog op geen enkele wijze genooddakt om te zitten. Zo ook kent God op onfeilbare en zekere wijze alle dingen die bij ons verleden, heden of toekomstig zijn, door ze in zekere zin als tegenwoordige dingen te bezien en toch wordt aan de contingente dingen geen enkele noodzakelijkheid van bestaan opgelegd.⁷⁵

Om dit te illustreren kan men het verloop van de tijd vergelijken met het reizen over een weg. Want als iemand zich op een weg bevindt waover velen reizen, ziet hij weliswaar degenen die zich vóór hem bevinden, maar hen die achter hem komen kan hij met zekerheid niet kennen. Als iemand zich daarentegen op een verheven plaats

aliquis sit in aliquo loco excelso unde totam viam possit inspicere, simul videt omnes qui pertranseunt viam. Sic igitur homo qui est in tempore non potest totum decursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur.

Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio qua provide ordinat universa; sic enim ordinat res sicut agit eas: non enim eius ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat per virtutem exequitur.

In actione autem divinae virtutis hoc considerari oportet quod operari in omnibus et movet singula ad suos acus secundum modum unitus-cuiusque; ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum, quaedam vero contingentem et interdum a propria actione deficiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum:

bevindt vanwaar hij de gehele weg kan overzien, ziet hij tegelijkertijd allen die over de weg reizen. Zo kan dus de mens die zich in de tijd bevindt, niet het gehele verloop van de tijd tegelijkertijd zien, maar hij ziet alleen datgene wat zich voor zijn ogen bevindt, namelijk het tegenwoordige, en iets van het verleden, maar wat komen gaat kan hij niet zekerheid niet kennen. God echter ziet vanaf zijn verheven eeuwigheid met zekerheid alles wat zich afspeelt in het gehele verloop van de tijd als in zekere zin tegenwoordig, zonder dat dit aan de contingente dingen noodzakelijkheid oplegt.

Zoals nu de goddelijke kennis aan de contingente dingen geen noodzakelijkheid oplegt, zo geldt dat ook voor de ordening, waarmee hij voorzientig de wereld inricht. Hij ordent immers de dingen naar hoe hij ze maakt.⁷⁶ Want zijn ordening is niet vruchteloos, maar wat hij door zijn wijsheid ordent, voert hij uit door zijn kracht.

Bij het handelen van de goddelijke kracht moet men dit bedenken: in alle dingen handelt hij en afzonderlijke dingen zet hij aan tot hun handelingen naar leders eigen wijze, zo dat sommige dingen door God bewogen hun handelingen uit noodzakelijkheid volbrengen, zoals blijkt in de bewegingen van de hemellichamen. Andere echter op contingente wijze, en bij hen ontbreekt soms het handelen dat hen eigen is, zoals blijkt in het handelen van vergankelijke lichamen.⁷⁷ Want een boom wordt soms verhinderd vrucht te dragen en een dier zich voort te planten.

arbor enim quandoque a fructificando impeditur et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat ut ordinata proveniant secundum modum proprietarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent; sic igitur Deus ordinat de actibus humanis ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.

Haec igitur sunt quae ad praesens visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.

De goddelijke wijsheid ordent de dingen derhalve zó, dat wat geordend wordt voortkomt naar de wijze van hun eigen oorzaken. Welnu, de natuurlijke wijze van de mens is de vrije handelswijze, niet gedwongen door noodzakelijkheid, omdat redelijke vermogens betrekking hebben op dingen die elkaar tegengesteld zijn. God ordent menselijke handelingen dus zó, dat ze toch niet onderworpen zijn aan noodzakelijkheid, maar voortkomen uit vrije wil.

Voor nu leek mij dit te moeten worden opgeschreven in antwoord op de voorgelegde vragen. Elders heb ik ze evenwel in groter detail behandeld.

17) Thomas Van Aquino

Vit: St. Thomas Aquinas,
Philosophical Texts, selected
and translated with notes and
introduction by T. Gilby
(Oxford 1951).

55

VARIETY

151

II. ESSENCE AND EXISTENCE

433. Actuality and potentiality are wider terms than form and matter.

Opusc. xvi, Exposition, *de Trinitate*, v. 4, ad 4

557

434. Though there is pure actuality without potentiality, there is never in nature a potentiality that is not related to some actuality; thus there is always some form to primary matter.

Disputations, *de Spiritibus Creaturis*, 1

254

435. The difference of essence between compound and simple substances is that the former are composed of matter and form whereas the latter are pure forms.

Two other differences ensue. One is that the nature of a compound substance can be signified as a whole or as a part, on account of individuation by matter; but the two significations are not interchangeable at choice; for instance, you cannot say that a man is his nature. But the nature of a simple thing, which is its form, cannot be signified except as a whole, for, save the form, nothing is substantial, for there is no material subject receiving the form. Therefore in whatever way you take it, the nature of a simple substance can be predicated of the thing.

The second difference is this: the essences of compound things are received in determinate matter and multiplied by its divisions, so allowing for things that are the same in kind but diverse in number; whereas the essences of simple things are not so received, and consequently no such multiplication is possible; in their case many individuals of the same species cannot be found, but as Avicenna expressly says,¹ there are as many species as individuals.

¹ *Metaphysics*, v. 2.

Notwithstanding the absence of matter, however, these forms are not entirely simple substances, for they are not pure actualities but mingled with potentiality, as will presently appear.

Whatever is not contained in the very concept of the essence or quiddity arrives from outside and enters into composition with the essence; no essence can be conceived without its essential parts. But every essence can be conceived of without postulating its existence in fact; I can talk about the natures of man or phoenix without deciding whether or not they do exist in real nature. Therefore it is plain that existence is different from essence, save in the case of a thing whose essence is existence.¹

Such a thing necessarily would be unique and first. For plurality can result only from the addition of some difference, as when a genus is multiplied into its species, or when a form is propagated in diverse matters and hence a species is multiplied into many individuals, or when one reality is pure and another participates in it. But if there be a thing which is pure existence, and therefore subsisting existence,² this existence cannot receive the addition of a difference, otherwise it would not be pure existence but existence together with some other form besides. Still less can it receive the addition of matter, for then it would not be subsisting but material. Therefore we conclude that a thing identical with its existence must be unique.

It follows that in everything else the existing is one reality and the essence or nature another and distinct reality. With pure intelligences, then, existence is dis-

¹ The argument is not for a distinction between the mental concept of a thing's meaning and its reality, but between the principles respectively by which a thing can be and in.

² Subsisting, i.e. in itself, not in a subject.

tinct from form; which explains why an intelligence has been pronounced to be a form and an existence.¹

What belongs to a thing is either caused by the principles of its nature, as a sense of humour in man, or comes to it from an extrinsic principle, as the light in the air from the sun. It cannot be that the very existence of a thing derives from its form or essence, I mean as from an efficient cause, for then a thing would be the cause of itself and would produce its own existence, which is impossible. Therefore it must have existence from another. And because anything that is by another must be resolved into something that is of itself as into its first cause, so there must be a being which is the cause of existence in all things because it is itself pure existence.

¹ 187, 204, 206, Opusc. viii, de *Ente et Essentia ad Fratres* 207, 231, 288 *Solut.* 5

436. In substance there is a threefold manner of possessing essence, namely as in God, as in spiritual substances, as in material substances.

God's essence is his very existing. Therefore we come across some philosophers who declare that God does not have a quiddity or essence, because his essence is none other than his existence.² From this it follows that he is not in a genus, for whatever is in a genus has a nature in front of its existence; generic or specific natures as such are not distinguished in diverse things but are repeated by diverse existences in them. Yet in saying that God is pure existence we should not fall into the error of those who hold that God is the universal existence whereby everything formally is.³ For the very condition of God's

¹ An intelligence, i.e. a pure spirit. The argument repeats Avicenna. Note that essence and existence are not distinct 'things'.

² Avicenna.

³ The followers of Amaury de Bèze.

187, 204, 206

Notwithstanding the absence of matter, however, these forms are not entirely simple substances, for they are not pure actualities but mingled with potentiality, as will presently appear.

Whatever is not contained in the very concept of the essence or quiddity arrives from outside and enters into composition with the essence; no essence can be conceived without its essential parts. But every essence can be conceived of without postulating its existence in fact; I can talk about the natures of man or phoenix without deciding whether or not they do exist in real nature. Therefore it is plain that existence is different from essence, save in the case of a thing whose essence is existence.¹

Such a thing necessarily would be unique and first. For plurality can result only from the addition of some difference, as when a genus is multiplied into its species, or when a form is propagated in diverse matters and hence a species is multiplied into many individuals, or when one reality is pure and another participates in it. But if there be a thing which is pure existence, and therefore subsisting existence,² this existence cannot receive the addition of a difference, otherwise it would not be pure existence but existence together with some other form besides. Still less can it receive the addition of matter, for then it would not be subsisting but material. Therefore we conclude that a thing identical with its existence must be unique.

It follows that in everything else the existing is one reality and the essence or nature another and distinct reality. With pure intelligences, then, existence is dis-

¹ The argument is not for a distinction between the mental concept of a thing's meaning and its reality, but between the principles respectively by which a thing can be and is.

² Subsisting, i.e. in itself, not in a subject.

ting from form; which explains why an intelligence has been pronounced to be a form and an existence.¹

What belongs to a thing is either caused by the principles of its nature, as a sense of humour in man, or comes to it from an extrinsic principle, as the light in the air from the sun. It cannot be that the very existence of a thing derives from its form or essence, I mean as from an efficient cause, for then a thing would be the cause of itself and would produce its own existence, which is impossible. Therefore it must have existence from another. And because anything that is by another must be resolved into something that is of itself as into its first cause, so there must be a being which is the cause of existence in all things because it is itself pure existence.

187, 204, 206, Opusc. viii, *de Ente et Essentia ad Fratres* 207, 231, 288 Scotus, 5

436. In substance there is a threefold manner of possessing essence, namely as in God, as in spiritual substances, as in material substances.

God's essence is his very existing. Therefore we come across some philosophers who declare that God does not have a quiddity or essence, because his essence is none other than his existence.² From this it follows that he is not in a genus, for whatever is in a genus has a nature in front of its existence; generic or specific natures as such are not distinguished in diverse things but are repeated by diverse existences in them. Yet in saying that God is pure existence we should not fall into the error of those who hold that God is the universal existence whereby everything formally is.³ For the very condition of God's

¹ An intelligence, i.e. a pure spirit. The argument repeats Avicenna. Note that essence and existence are not distinct 'things'.

² Avicenna.

³ The followers of Amaury de Bèars.

existence is that no addition can be made to it. It is existence distinct from every other by its very purity, whereas the concept of common existence neither includes nor excludes any addition, otherwise something could not be conceived of that added to common existence. So it is that no perfection or nobility is wanting in pure existence; rather God embraces the perfections found in all classes. The Philosopher¹ and the Commentator² call him the absolutely perfect, having all perfections in a more excellent manner than do other things: perfections that are diverse among them are one in him, and all agree together in his simple existence;³ in the second manner essence is possessed by created intellectual substances. Their essence is other than their existence, though their essence is without matter. For this reason their existence is not absolute, but received and limited and defined by the capacity of the receiving nature, though this last is unrestricted and unreceived by any matter. The *Liber de Causis*⁴ notes that pure intelligences are finite from above, but infinite from below. They are finite as regards the existence they receive from above, but they are not defined from below, because their forms are not limited by the capacity of any matter receiving them. Therefore, among such substances, a multitude of individuals of the same species can be found.

¹ Aristotle, *Metaphysics* 1021^b30.

² Avicenna, *in loco*.

³ The argument turns on the distinction between sheer existence, in which every value is implicit, and common, or as we say *in re*, existence, which is but a premiss to more vivid conclusions.

⁴ Cf. St. Thomas, Commentary, *7^a Metaphysics, lect. 4*. The *Liber de Causis* was an extract from Proclus, commented on by many scholastics, ascribed to Aristotle before the time of St. Thomas.

An exception, however, must be made in the case of the human soul, on account of its union with the body. Though the individuation of the soul depends on the body as the occasion for its starting off, for the soul does not obtain individualized existence except in the body of which it is the actuality, it does not follow that when the body is taken away the individuality of the soul also perishes, for since it has spiritual reality on which it gains the individual existence of being the form of this body, that existence still remains individual. Therefore Avicenna says that the individuation and multitude of souls depends on the body in the beginning but not in the end.¹

Now because their essence is not existence, spiritual substances can be discussed according to the categories; genus, species, and difference can be applied to them, though their specific differences are unknown to us. Even in sensible things these differences are unknown and have to be signified by accidental differences springing from essential principles, as causes are signified by effects and bipeds stand for men. The proper qualities of spiritual substances are unknown to us, and we can signify neither their specific nor their qualitative differences.

Bear in mind that genus and specific difference do not apply in the same sense to intellectual and to sensible substances. With the latter, the genus is taken from what is material in the thing, the difference from what is formal.² (Hence, Avicenna, at the beginning of his first book *de Anima*, says that the form in things composed of *de Anima*, v. 3. The expression is not found in so many words in Avicenna's text.

² Thus material thing with the specific difference of vegetative life becomes plant, this in its turn is the material of the specific difference of sensitive life so becoming animal, and this with rationality becomes man.

VARIETY

posed of matter and form is the unmixed differentiation of that which is constituted from it; not, however, that form is itself the difference, for it is rather the principle of the difference, as he says in his *Metaphysics*.¹ The differentiation is said to be unmixed because it is taken from what is part of the nature of the thing, namely from the form.² The position is not the same with spiritual substances. They are simple natures and the principle of differentiation cannot be sought in what is part of their nature. It must be from the whole nature. Therefore Avicenna says that only those natures have unmixed differentiations whose essences are composed of matter and form.

So also the genus of spiritual substances should be taken from the whole essence, but differently in different cases. Bodiless substances agree with one another in spirituality, but they differ in degrees of perfection according as they draw away from potentiality and draw nigh to pure actuality. Inasmuch as they are spiritual a genus can be assumed in them; inasmuch as they are graded in perfection they take specific differences, but what these are we do not know. Note, however, that these differences are not of accidents, differences of more or less that do not diversify the species. The degree of difference in receiving a form does not make a difference in kind, as in the case of white and off-white: a different degree of perfection, however, within the forms or natures themselves makes a difference of kind.

The third manner of possessing essence is found in substances composed of matter and form. In them the existence is received and limited, and also the nature or essence is received in dimensional matter. Therefore

¹ *Metaphysics*, V, 5.
² Form as such is not mixed, or a composite of matter and form.

they are finite both from above and from below. In their case a multiplication of individuals within the same species is possible, because of the divisions of dimensional matter.

433-539, 589 *Opusc. VII, de Ente et Essentia ad Fratres Sacerd., 6*

III. DIVERSITY

437. Multitude and distinction are not fortuitous, but decided and wrought by the divine mind in order that divine goodness might be shadowed forth and shared in many measures. There is beauty in the very diversity.

233 *Opusc. XIII, Compendium Theologiae, 102*

438. The divine ideas are set on the being of things. But singulars are real more truly than are universals, since universals do not abide save in singulars, which, therefore, better deserve to be held in the ideas.

Disputationes, III de Veritate, 8

439. That the effects of God should achieve his simplicity in their likeness to divine goodness is impossible. Accordingly his simple and unique reality is reflected from creatures by diverse and dissimilar facets. Diversity of things is therefore necessary, so that divine perfection should be imitated.

Opusc. XIII, Compendium Theologiae, 72

440. A thing is known the more fully when its differences from others are appreciated. Each thing has its own proper being distinct from all others.

¹ *Contra Gentes, 14*

441. Nothing but his goodness moves God to produce things.

^{II} *Contra Gentes, 46*