

De vraag naar de mens. Een inleidende schets van Thomas' denken over de mens

De bedoeling van deze bijdrage is een inleiding te bieden in Thomas' denken over de mens. Ik heb niet de pretentie daarin volledig te zijn, wel gaat het om de voorkennis die vereist is, althans nuttig, om de andere bijdragen in deze bundel te kunnen lezen. Samen met de schets van Thomas' visie op de mens zal ik ook de verschillende bijdragen kort noemen en inhoudelijk situeren.

Een beeld van Thomas' antropologie, hoe onvolledig en schetsmatig ook, moet in ieder geval een indruk kunnen geven van de breedte en complexiteit van zijn benadering van de mens, van de verschillende gezichtspunten, vraagstellingen en contexten die maken dat het verhaal over de mens veelvormig en gevarieerd is. Allereerst bespreken we de vraag naar de verhouding tussen een filosofisch begrip van de menselijke natuur en het theologisch perspectief op het menselijk bestaan, zijn oorsprong en uiteindelijke bestemming. Vervolgens gaan we in op de vraag naar de menselijke natuur; Thomas geeft hierop een aristotelisch antwoord in termen van lichaam en ziel en hun wezenlijke eenheid. De ziel is 'vorm' van het lichaam, zegt Thomas; maar tegelijk heeft ze een zekere geestelijke zelfstandigheid die boven het lichamelijke uitstijgt. Hoe we dit moeten begrijpen is complex en lastig, maar wel essentieel. Iets anders is dan weer de klassieke definitie van de mens als 'redelijk levend wezen' (*animal rationale*) en de uitwerking die Thomas aan deze definitie geeft. Er is sprake van een zekere samenhang tussen het redelijk deel in de mens en het zintuiglijk deel. Die samenhang moet zeker niet te

uitwendig gedacht worden, zoals blijkt in de leer van de menselijke passies en de morele (= redelijke) ordening van menselijk streven en handelen. Vervolgens, in de rol die de (praktische) rede speelt in de morele levensvorm van de mens blijkt hoe de mens verschilt van dieren. Evenals dieren heeft ook de mens een 'natuur', alleen is deze natuur volgens Thomas gekenmerkt door rede en vrijheid. Een schets van Thomas' visie op de mens kan niet voorbijgaan, ten slotte, aan de transcendentale openheid van de mens. Men kan de mens beschouwen naar zijn eigen en bijzondere natuur; men kan de mens ook beschouwen naar zijn open-staan naar het geheel van de werkelijkheid, en het bewustzijn van de totaliteit van het zijn dat hierin besloten ligt. Thomas pleegt in dit verband de woorden van Aristoteles te citeren: 'de ziel is in zekere zin alles' (*anima quodammodo omnia*).

DENKEN OVER DE MENS: THEOLOGIE OF FILOSOFIE?

Het is een oude en soms wat moeizame discussie: is Thomas in de eerste plaats een theoloog, iemand die over de mens nadenkt vanuit het leidende perspectief van het christelijk geloof? Of zit er ook een filosofische kant aan zijn denken? En wat wordt dan precies bedoeld met 'theologie' aan de ene kant en 'filosofisch denken' aan de andere kant? Al dan niet impliciet wordt 'theologie' vaak begrepen als een reflexieve benadering vanuit het vooropgezette perspectief van het christelijk geloof. Er wordt dan een heel theologisch-bijbels universum voorondersteld met 'God', 'schepping', 'openbaring', 'Christus', 'genade', 'hierna maals', en een mens die in zijn leven onderweg is naar God, daarin zijn uiteindelijke geluk vindt. Maar tegelijk volstaat één blik op Thomas' werk om te beseffen dat dit theologisch programma samengaat met een doorwrochte filosofische analyse van de mens en de menselijke natuur. Het is niet 'of... of...', eerder 'en... en...', een theoloog

die, staande in de christelijke traditie, een theologisch-gelovige visie op de mens ontwerpt, en tegelijk, met het oog hierop, zich de vraag stelt naar de natuur van de mens, dus de vraag hoe de mens in zichzelf begrepen moet worden. Thomas is ook leerling van de filosoof Aristoteles, en van Aristoteles heeft hij in ieder geval dit geleerd dat alles een bepaalde natuur heeft en dat iets in termen van zijn natuur begrepen moet worden.

Hoe stelt Thomas in zijn werk precies de vraag naar de mens? Hoe wordt de mens gethematiseerd vanuit het dubbelperspectief van theologie en filosofie? Om een indruk hiervan te krijgen richten we onze aandacht op het schema van de *Summa Theologiae*, het systematische hoofdwerk van Thomas. Interessant is dat Thomas dit werk opent met een stelling die beschouwd kan worden als de antropologisch-theologische grondtoon van zijn denken. In het allereerste artikel stelt Thomas de vraag naar de noodzaak van een religieuze openbaring en een daarin gegeven heilsleer voor de mens. Hij stelt dan het volgende: ‘de mens is geordend tot God als tot een doel dat het bevattingsvermogen van zijn rede overstijgt’, *homo ordinatur ad Deum* (*S.Th.* I, q. 1, a. 1). Zonder dit uitgangspunt zou er geen sprake geweest zijn van geloof en theologie. Maar is het zelf al een geloofsuitspraak? Of gaat het eerder om de fundamentele vooronderstelling van ieder geloof, namelijk dat de mens zijn geluk en heil vindt in de overstijgende werkelijkheid van God? Hoe je hier ook tegenaan kijkt, de stelling verbindt mens en God, en daarmee ook het denken over de mens met het denken over God.

De *Summa* bestaat uit drie delen. Het eerste deel heeft als omvattend thema ‘God en het werk van God’, de schepping. Het tweede deel gaat over de ‘beweging van het redelijk schepsel naar God’, dat is, alles wat te maken heeft met de morele levensweg van de mens, de verwerkelijking van het ‘*homo ordinatur ad Deum*’ in een levenswijze van rechtvaardigheid en liefde. Het derde deel tot slot handelt over ‘Christus die in zoverre hij mens is voor ons de weg is

om tot God te komen'. In elk van de drie delen van de *Summa* komt de mens op een bepaalde manier aan de orde. We zullen ons in deze bijdrage beperken tot het eerste en het tweede deel.

Het leidend perspectief van het eerste deel is 'God en zijn werk'. Ook de mens maakt deel uit van het werk van God (vgl. het scheppingsverhaal van Genesis). Dat werk van God kan ook 'natuur' genoemd worden, dus dat wat voorafgaat aan het eigen menselijk handelen. De mens is niet zijn eigen product, maar heeft een bepaalde natuur die de eigen aard van de mens uitmaakt en die het eigen menselijk handelen mogelijk maakt. Een belangrijk deel van de *prima pars* gaat over de menselijke natuur (zie ook de bijdrage van Jozef Wissink, die in belangrijke mate steunt op dit antropologisch gedeelte uit de *Summa*). 'Natuur' heeft dan niet zozeer de betekenis van de biologische natuur die langs de weg van de evolutie is ontstaan; het gaat om de wezensnatuur, de innerlijke grond van wat de mens tot mens maakt, inclusief zijn lichamelijkeheid. Uitgangspunt is dat de mens samengesteld is uit geest en stof, uit een geestelijke ziel en een stoffelijk lichaam. De ziel is wezensvorm en als zodanig de grond van de vele vermogens van de mens, verstand, wil, zintuiglijkheid, enzovoort. Van belang voor Thomas als theoloog zijn vooral de geestelijke vermogens van de mens, verstand en wil, waarin de relatie tot God gefundeerd is; het is ook in de geestelijke vermogens dat Thomas het 'beeld van God' (*imago Dei*) lokaliseert. De menselijke natuur, uit stof en geest samengesteld, draagt, eenmaal in het bestaan gesteld door zijn schepper, in zijn geest een 'beeld' van God; de mens is geschapen naar het beeld van God, hetgeen allereerst wil zeggen dat in de mens de oorsprongsrelatie tot God (schepping) tot bewustzijn komt en dat daardoor God voorwerp van kennis en liefde kan worden (voor de mens als *imago Dei*, zie de bijdrage van Henk Schoot).

In het tweede deel van de *Summa* is de aandacht gericht op de mens als 'vrije actor', als wezen dat door zichzelf,

met verstand en vrije wil, handelt. Thomas' uiteenzetting over het menselijk handelen en de principes die dit handelen tot een goed handelen maken (deugd, wet, genade) laat een mooie combinatie zien van Aristoteles en het evangelie, van de *Ethica Nicomacheia* en de Bergrede. Iets van de inspiratie die het tweede deel over de mens als 'vrije actor' bezielt, is te zien in de korte proloog die eraan voorafgaat. In deze proloog geeft Thomas een uitleg van de mens als 'beeld van God'. Wanneer, aldus Thomas, wij zeggen dat de mens geschapen is naar het beeld van God, dan wordt met de term 'beeld' uitgedrukt dat de mens zelf vermag te handelen met verstand en door zijn vrije wil. Zoals God in zijn werk van de schepping vrij en door zijn verstand handelt, zo bootst de mens in zijn manier van handelen dit na, namelijk door zelf ook vrij beginsel van zijn handelen te zijn. In het menselijk handelen is een vrijheid werkzaam die de kern van het *imago Dei* uitmaakt.

We kunnen dus concluderen dat Thomas in zijn denken over de mens een onderscheid maakt tussen een (ontologische) beschouwing over de 'natuur' van de mens en een (ethische) beschouwing over de morele levenspraxis van de mens, het werk van zijn vrijheid. De ontologische beschouwing maakt deel uit van de theologie van de schepping (natuur als werk van God); de ethische beschouwing maakt deel uit van een moraaltheologische uiteenzetting van de mens als 'geordend op God'.

DE MENS SAMENGESTELD UIT ZIEL EN LICHAAM

Tot aan de filosofie van Kant (achttiende eeuw) was het gebruikelijk om over de mens te spreken in termen van ziel en lichaam. Zowel Plato als Aristoteles spreekt over de mens als eenheid van ziel en lichaam. Hun beider opvattingen over de ziel, op bepaalde punten fundamenteel verschillend, werken door in heel de latere filosofie. Thomas sluit aan bij Aristoteles' denken over de ziel zoals dat met name

uitgewerkt is in diens *De anima*. Maar een zeker ‘platonisme’ is Thomas’ mensvisie ook niet vreemd.

Voor Aristoteles is de mens een natuurlijk wezen, samengesteld uit ziel en lichaam. De ziel is het bepalende principe van de eigen zijnswijze van de mens. Ziel en lichaam horen bij elkaar als vorm en stof. Ziel, zo zegt Aristoteles, is de vorm van het lichaam, *anima forma corporis* in het Latijn van Thomas. Zonder ziel is het lichaam in feite niets; het concrete levende en zintuiglijke lichaam is een *bezielde* lichaam, en dat geheel noem je dan een levend wezen, een mens die streeft en beweegt, die waarneemt, voelt, denkt en redeneert, enzovoort. Al deze akten hebben hun grond in de menselijke ziel, het inwendige principe van leven. Ziel is levensprincipe, wezensoorsprong van de diverse akten waarin het levend zijn van de mens zich manifesteert: groei, stofwisseling, voortplanting, waarneming, herinnering, streven en zich bewegen, denken, dat alles wijst op de aanwezigheid van de ziel.

Let wel: ‘ziel’ is niet iets wat in de ervaring direct aan te wijzen is, is ook niet een mysterieus iets wat ergens in het lichaam huist op een niet empirisch vast te stellen manier, een soort *ghost* in de machine. Dat zou een verkeerde want te concrete aanschouwelijke manier zijn om je de ziel voor te stellen. Het is niet een quasi-object, maar evenmin valt het samen met wat wij noemen ‘bewustzijn’, of het innerlijk ervaren ‘zelf’ van de mens. Daar gaat het dus niet om. Ook is ‘ziel’ niet op de eerste plaats een religieus begrip. Aristotelisch gesproken heeft alles wat leeft een ziel, want levende wezens zijn bezielde wezens. Ziel is principe en innerlijke vorm van de eigen zijnswijze van levende wezens. Als je levende wezens vergelijkt met de levenloze natuur, gesteente, water of iets dergelijks, dan is het eerste wat in het oog springt dat het levende een innerlijke eenheid en samenhang heeft, en die eenheid zelf actief opbouwt en ontwikkelt. Zo iets bedoelt Aristoteles met het woord ‘ziel’. Dat maakt ‘ziel’ nog niet tot een biologisch begrip. Aristoteles heeft een niet-reductionisti-

sche opvatting van leven als de integrale zijnsuitoefening van een levend wezen. Leven openbaart zich in diverse graden: het leven van planten (groei, voortplanting), het leven van dieren (streven, waarnemen), het leven van mensen (denken en begrip). Menselijk leven, zoals gefundeerd in de menselijke ziel, is dus niet louter lichamelijk (of biologisch) leven, maar staat voor het geheel van alle specifieke levensuitingen van de mens; en daar hoort ook het vegetatieve en het sensitieve leven bij, als gefundeerd in de ene 'rationele ziel' die de mens tot een specifiek menselijk levend wezen maakt.

Graden van leven dus, en overeenkomstige graden van bezieling. Bij Aristoteles sluit iedere volgende graad van leven de vorige in; de dierlijke ziel sluit de vegetatieve ziel in, en de redelijke ziel sluit zowel de dierlijke als de vegetatieve ziel in (zie hiervoor ook de bijdrage van Jozef Wissink, die de lastig te bepalen verhouding tussen het zintuiglijk bewustzijn, met het lichaam verbonden, en de geestelijke functie in de mens behandelt met het oog op het ziektebeeld van de dementie; ook zij verwezen naar de schematische verheldering van de drie graden van leven in de bijdrage van Palmyre Oomen). Waarom is dit belangrijk? Wel, omdat de ziel 'vorm' is, zou de aanname van meerdere zielen in één levend wezen betekenen dat er ook meerdere vormen in bestaan, en dat staat haaks op de veronderstelde zijnseenheid van dat levend wezen. Er kan maar één vorm zijn, zegt Thomas, de zogenaamde 'substantiële vorm', die een zijnde fundeert in zijn eigen specifieke zijnswijze. De ene ziel van de mens moet dus 'verantwoordelijk' zijn voor zowel de constitutie van het lichaam als voor de zintuiglijkheid en ook voor de eigen geestelijke akten van de mens (kennen en willen). Dat alles behoort immers tot wat voor de mens 'leven' is. Je hebt dus niet zoiets als een generieke vorm van 'leven', waar je dan in het ene geval het etiket 'mens' op plakt en in het andere geval het etiket 'aap', maar leven is van meet af aan specifiek gekwalificeerd, *menselijk* leven of *dierlijk* leven.

Men kan zich de vraag stellen of deze aristotelische opvatting van ziel en leven ook ruimte biedt voor bewustzijn, in het bijzonder zelfbewustzijn, dat een centrale rol gaat spelen in de moderne filosofie vanaf Descartes. Het is duidelijk dat Aristoteles en Thomas niet vertrekken vanuit de evidentie van het zelfbewustzijn. Het dichtst komt Aristoteles bij het moderne begrip van bewustzijn waar hij in de analyse van de zintuiglijke waarnemingsakt wijst op het begeleidende besef van het waarnemen: ik neem niet alleen iets roods waar, ik ben mij ook bewust van het waarnemen van iets roods. Een meer expliciete vorm van reflexiviteit speelt bij Thomas een belangrijke rol waar hij beargumenteert dat de menselijke ziel geestelijk is op grond van het feit dat het verstand een reflexief vermogen is dat in zijn akt terugbuigt over zichzelf en zo tot zichzelf terugkeert (*reditio completa*). Men kan heel goed zeggen dat voor Thomas geest 'bij-zich-zijn' is, maar dat 'bij-zich-zijn' heeft hier niet de moderne uitdrukking van het zelfbewustzijn. Nogmaals, wat bij Thomas 'ziel' heet, kan geenszins gelijk gesteld worden met zoiets als innerlijke zelfervaring. Ziel is vorm van het lichaam (*forma corporis*), de bepalende akt van het in potentie levende lichaam.

Met Aristoteles kan men spreken van natuurlijke levensvormen en van verschillende graden van leven: planten, dieren, mensen. Je kunt ook nog met Aristoteles zeggen dat de mens iets in zich heeft dat het domein van de natuur te boven gaat, iets 'onvergankelijks' dat 'gescheiden' is van de materie. Voor Aristoteles is dat het intellect (*nous*), dat de mens boven de natuur doet verheffen en hem een zekere verwantschap met het goddelijke geeft. Ook bij Thomas zie je deze benadering van de overschrijdende beweging voorbij de grenzen van de (stoffelijke) natuur. Maar tegelijk is daar ook een omgekeerde beweging van het hogere naar het lagere. Want de regel is dat het 'lagere' begrepen moet worden omwille van het 'hogere', niet omgekeerd. Langs deze weg moet men beginnen met

te stellen dat de mens ‘geest’ is, een intellectueel wezen, en dat zijn lichamelijke c.q. zintuiglijkheid begrepen moet worden vanuit de eigen modus van menselijke intellectuaaliteit. De redenering, gebaseerd op deze (meer platoonse?) benadering, verloopt dan als volgt: de menselijke geestelijke ziel is de laagste in de orde van geestelijke substanties, wat hieruit blijkt dat het intellect in de mens van zichzelf in aanleg (in potentie) is en dus de bepaaldheid van het te kennen iets in zichzelf moet ontvangen om tot actueel kennen over te gaan. Een intellectueel wezen dat in aanleg kennend is en zijn kennis aan de dingen moet ontleen, heeft een receptief-lichamelijk vermogen nodig dat vatbaar is voor de reële inwerking van de stoffelijke dingen en deze zo in de nabijheid van de eigen sfeer van het intellect brengt. De zintuiglijkheid is als het ware het voorportaal van de geest. Het menselijk intellect moet op deze manier, omwille van de actieve uitoefening van zichzelf, een lichaam hebben, want een zintuiglijk-receptief vermogen veronderstelt een complexe lichamelijke ‘infrastructuur’. Weliswaar is de werking van het intellect immaterieel en heeft het intellect geen lichamelijk orgaan, toch is het intellect in zijn voltrekking afhankelijk van een zintuiglijke voorstelling (*phantasma*). Zoals Aristoteles het had geformuleerd in zijn *De anima*: het verstand kan niet kennen tenzij door zich te wenden tot de zintuiglijke voorstelling. Algemeen gesproken betekent dit dat de menselijke geest (intellect) zich niet kan voltrekken dan op basis van de zintuiglijkheid, en dat de geest daarom een lichaam nodig heeft om te zijn wat ze in wezen is: kennend openstaan naar heel de werkelijkheid. En zo is de mens niet geest, maar geest en lichaam.

Thomas’ visie op de menselijke ziel is complex. Zij bestaat uit twee stellingen, die ogenschijnlijk op gespannen voet met elkaar staan. Ten eerste, de ziel is ‘vorm van het lichaam’ (*forma corporis*), en als zodanig verbonden met het lichaam in een wezenseenheid; ten tweede, de ziel is een zelfstandig iets (*hoc aliquid*), en overstijgt in haar hoogte

vermogen, het verstand, het lichaam (zie hiervoor de bijdrage van Harm Goris over de bijna-doodervaring en hoe Thomas daar tegenaan zou kijken; als de ziel los van het lichaam kan bestaan, wat voor status zou dan zo'n *anima separata* hebben?). Het verstand heeft, volgens Thomas, geen fysisch orgaan en heeft een werking (kennen, *intelligere*) die formeel zonder materie is. De hersenen zijn niet het orgaan van het kennen. Hoe moet men dit begrijpen? Wezenseenheid van ziel en lichaam én de geestelijke aard van de ziel die niet opgaat in de bezielingsfunctie van het levende lichaam. Dat beide gezichtspunten bij elkaar horen, althans dat er goede redenen zijn om beide gezichtspunten bij elkaar te houden, wordt duidelijk als men bedenkt dat de ziel als geest genomen (intellect) zichzelf niet kan voltrekken tenzij op basis van de zintuiglijkheid; de ziel moet zich om geest te kunnen zijn een lichaam geven en zich aan het lichaam geven als vorm en akt.

Een belangrijk gevolg hiervan is dat er in de mens twee kenvermogens zijn, het zintuiglijk kenvermogen, gedifferentieerd volgens geheugen, innerlijke zin, en de vijf uiterlijke zinnen (allemaal bij Aristoteles te vinden), en het verstandelijk kenvermogen. Het object van het zintuiglijk kenvermogen is het singuliere iets dat hier en nu gegeven is, het object van het verstand is daarentegen het algemene en het wezenlijke, dat ontstaat door abstractie uit de bijzondere verschijningsvormen der dingen.

Zowel op zintuiglijk als op geestelijk niveau gaat het kenvermogen vergezeld van een streefvermogen. Kennen en streven treden voor Thomas altijd paarsgewijs op. Je kunt niet iets nastreven tenzij in zoverre het gekend wordt (in de bijdrage van Palmyre Oomen wordt deze samenhang van kennis en streving behandeld). Zowel kennen als streven heeft de grondstructuur van een betrekking tussen een kennend (of strevend) subject en een object dat gekend wordt (of nagestreefd). In geval van het kennen is het gekende object aanwezig in het subject, in de vorm van het begrip (*species*) van dat object; bij het streven is er

sprake van een beweging van het subject naar het object in zijn reële existentie. Als ik een appel aan de boom zie hangen, dan beoordeel ik die appel als aantrekkelijk en begerenswaardig, om vervolgens die appel na te streven teneinde hem te kunnen consumeren. Dat nastreven zal in de praktijk een complexe akt zijn waarin een zintuiglijk aspect van begeren te onderscheiden is van een wilsmatig aspect van kiezen en instemmen met het eigen begeren. ‘Begeerte’ is een vorm van zintuiglijk streven. De hele structuur en dynamiek van het zintuiglijk streven (en weerstreven) is voorwerp van Thomas’ analyse van de passies (*passiones animae*).

DEFINITIE: MENS IS EEN REDELIJK LEVEND
WEZEN (*ANIMAL RATIONALE*)

Thomas’ visie op de menselijke passies (liefde, haat, begeerte, walging, genot, verdriet, hoop, wanhoop, vrees en toorn) biedt een goede toegang tot de uitleg die hij geeft aan de klassieke definitie van de mens: ‘redelijk levend wezen’.¹ Mensen zijn passionele wezens, dat wil zeggen, ze *ondergaan* iets als ze begeerte, walging, genot, enzovoort ervaren. Het Latijnse *passio* betekent lijden, ondergaan. De passies zijn intrinsiek verbonden met het zintuiglijk en lichamelijk bestaan van mensen in de wereld. In de passies worden wij aangedaan door de concrete wereld om ons heen. Mensen, handelingen en gebeurtenissen wekken in ons gevoelens van begeerte en vreugde of van agressie en woede op. In de begeerte zijn we gericht op een concreet object dat ons begerlijk toeschijnt; in onze woede reageren we op een concrete gebeurtenis, een voorval of een handeling die we ten zeerste afkeuren, bijvoorbeeld het onrecht dat ons wordt aangedaan. Wij worden in onze emoties geraakt door objecten (toedrachten, gebeurtenissen) die we waarnemen als aantrekkelijk of begerlijk, als afstotend of walgelijk. Dit geraakt worden, het bewogen worden van het gemoed, zou niet mogelijk zijn indien we

geen wezens van vlees en bloed zijn. Alleen lichamelijke wezens zijn vatbaar voor passies.

Als het om de passies gaat, is Thomas aan de ene kant een psycholoog die met grote fijnzinnigheid en met oog voor detail het menselijk gevoelsleven bestudeert, de passies in hun structuur en dynamiek analyseert en beschrijft. Aan de andere kant is hij ook een moralist die de passies vanuit een moreel perspectief benadert. De mens mag dan wel een wezen van vlees en bloed zijn, hij valt niet samen met zijn vlees en bloed, dus met de passies die hij voelt en ondergaat. Begeerten moeten soms beteugeld en gematigd worden, gevoelens van liefde vragen om een oordeel of het voorwerp wel de liefde waard is, woede en agressie vragen om beheersing en de juiste maat. Het gaat erom de passies niet in hun onmiddellijkheid te laten. Als menselijke passies vragen ze erom opgenomen te worden in een morele levensvorm waarbinnen de passies een redelijke ordening krijgen en pas daarin ook voluit menselijk worden.

In bovenstaande schets wordt duidelijk dat Thomas de passies benadert vanuit een integrale mensvisie. Passies horen bij de mens als een wezen van vlees en bloed. En een wezen van vlees en bloed, dat is ook wat de mens zelf is, dus de betekenis van passies laat zich niet reduceren tot psychologische of biologische nuttigheid, iets dat zich in ons afspeelt zonder dat wij het zelf zijn. Tevens hebben we gezien dat Thomas zijn analyse van de passies combineert met een moreel perspectief. De passies vragen erom door de rede geordend te worden. De mens is niet alleen een wezen van vlees en bloed (noem dat de 'animaliteit' van de mens), hij is ook een redelijk wezen. De rede is dan niet zozeer een beheersingsinstrument van de (wilde) passies (dit zou meer passen bij een platoons of stoïsch model). Emoties maken deel uit van wie we zijn, we vinden onszelf terug in onze gevoelens. Je moet daarom zeggen: 'ik ben woedend', niet 'ik voel woede in mij ontstaan'. De woede is iets van jezelf, in die woede drukt zich een bepaalde betekenis of zin uit. Daarom acht Thomas, met Aristoteles,

het zo belangrijk om de juiste gevoelens te hebben, op het juiste moment het juiste midden te vinden tussen overdrijving en onderdrukking. In zijn *Ethica* houdt Aristoteles een pleidooi om op het veld van de zintuiglijke passies de menselijke deugd te realiseren, om de passies – gevoelens van begeerte en agressie – te humaniseren en te integreren in een menselijk redelijk leven.

Dit pleidooi sluit aan bij Aristoteles' definitie van de mens. Voor hem is de mens niet een redelijke ziel, die dan ook nog een lichaam heeft met passies erin. In zijn opvatting is de mens een *animal rationale*, een met rede begiftigd levend zintuiglijk wezen. De mens is, volgens deze definitie, een redelijk dier, een wezenlijke eenheid van redelijkheid en animaliteit. Thomas begrijpt de redelijkheid als het formele element in deze definitie, datgene waardoor de animaliteit van de mens gevormd en bepaald wordt tot een specifiek menselijke animaliteit. Goed aristotelisch benadrukt hij de eenheid in de mens van een rationele natuur (*natura rationalis*) en een animale of zintuiglijke natuur (*natura animalis*). Het zijn niet twee lagen die min of meer gescheiden van elkaar bestaan. Wel is het een complexe eenheid waarbinnen de animale natuur (zintuiglijk waarnemen en streven) het lagere deel is, en de rationele natuur, die tot uiting komt in de vermogens van rede en wil, het hogere deel. De eenheid van de menselijke persoon is een complexe eenheid waarbinnen een rangorde van hoger en lager bestaat.

Waarom hoger en lager? Suggereert dit niet een dualistische mensvisie? Men zou moeten zeggen dat voor Thomas de mens niet zozeer een lichaam *heeft* als wel zijn lichaam *is*. Onder lichaam moeten we dan niet het fysiologisch-biologische 'apparaat' begrijpen, maar het bezielde en levende lichaam dat wij van binnenuit meemaken wanneer we waarnemen, voelen, streven, genieten, enzovoort. Het zou onjuist zijn te zeggen dat het lichaam waarneemt en voelt, en dat er in de mens een instantie zetelt – de 'innerlijke' mens – die deze gevoelens en waarnemingen ter

beoordeling voorgelegd krijgt. Volgens de integrale mensvisie moet men zeggen dat niet het lichaam waarneemt en voelt, maar dat wij (de concrete persoon) dat doen, en wel in zoverre we belichaamd zijn (zie hiervoor de bijdrage van Harm Goris, die in dit verband spreekt van de ‘mereologische drogreden’). Toch betekent dit niet, aldus Thomas, dat de mens samenvalt met zijn lichaam, met het geheel van zijn waarnemingen, gevoelens en genietingen. De mens heeft als redelijk wezen ook een verhouding tot zijn eigen lichamelijkeheid. Hij neemt waar, en denkt na over zijn waarnemingen, redeneert erover en trekt er algemene conclusies uit die verder reiken dan de particuliere inhoud van de waarnemingen. Kennen is meer dan waarnemen, het is ook een rationeel bewerken van de waarnemingen in het licht van algemene ideeën en principes. Er is zintuiglijk kennen en er is verstandelijk kennen; het zintuiglijk kennen geldt dan als ‘lager’, omdat het de basis is waarop het verstand zich een redelijk begrip van de dingen kan vormen. Het lagere is dienstbaar aan het hogere.

Iets soortgelijks geldt ook voor de strevingen, de neigingen en de gevoelens van het bezielde en zintuiglijke lichaam. De concrete persoon valt niet samen met zijn zintuiglijke strevingen en gevoelens. Ik verhoud me ertoe, wat bijvoorbeeld hierin tot uitdrukking komt dat ik niet alleen iets bekeer of verlang, maar ook *wil* begeren of het juist niet *wil*. Het willen heeft een zekere tweeledigheid: (zintuiglijk) begeren is een vorm van willen, maar wanneer ik zeg dat ik mijn begeren wil, komt er een tweede wil in het spel. De eerste wil noemt Thomas de zintuiglijke streving (*appetitus sensitivus*), de tweede wil is de redelijke wil, de *appetitus rationalis* (= *voluntas*). (Het thema van de ‘wil’ komt uitvoerig aan de orde in de bijdrage van Palmyre Oomen.) Ook hier geldt dat men deze beide ‘willen’ niet extern tegenover elkaar moet plaatsen. De begeerte is niet iets van het lichaam, waarover ik dan als het ware van buitenaf controle kan uitoefenen door mijn redelijke wil. Het woord controle is hier niet echt passend, want con-

trole heb je, of heb je niet, vooral over zaken die buiten je liggen. Het is de persoon die in zoverre hij lichamelijk en zintuiglijk is iets begeert, en als redelijk wezen toch niet samenvalt met zijn begeren maar zich ertoe verhoudt en zijn begeren kan willen en op een bepaalde wijze kan willen, zoals de persoon het als goed en passend beoordeelt.

NATUUR EN PRAKTISCHE REDELIJKHEID (VRIJHEID)

Redelijkheid impliceert voor Thomas tevens vrijheid. Het is door de rede dat de mens een vrij en moreel handelend wezen is, dat wil zeggen, handelt door zichzelf volgens de norm van de rede. De rede geldt dan als het actieve principe waardoor de mens zelf sturing geeft aan zijn leven met het oog op het ‘goed’ en de volmaaktheid die bij de mens past, het *bonum humanum*. De morele levensvorm waarin het menselijk leven en samenleven zijn concrete gestalte krijgt, is dus een redelijke levensvorm, in tegenstelling tot de levensvorm van dieren, die met hun natuur gegeven is.

Je ziet het in de literatuur vaak gebeuren dat het eigene van de mens bepaald wordt door hem te onderscheiden van dieren. Het specifieke van de mens zou dan bijvoorbeeld bestaan in het gebruik van werktuigen of in het vermogen van de taal. Deze benadering heeft iets riskants, want voordat je het weet heb je de mens te veel buiten het dierenrijk geplaatst. Dieren, zegt men dan, zijn natuurwezens, hun gedrag wordt bepaald door instinct; maar de mens is redelijk en vrij, dus staat hij buiten het rijk van de natuur. Dit roept dan van de weeromstuit bij velen een naturalistische (darwinistische) tegenreactie op, waarin juist benadrukt wordt dat de mens niet buiten de natuur staat maar in alle opzichten een natuurwezen is, product van een darwinistische evolutie tot in zijn ‘geestelijke’ (kennis, moraal) functies toe.

Wat je in ieder geval niet bij Thomas aantreft is dat het eigene van de mens gesitueerd wordt in een ‘toevoeging’

aan het dierlijke in de mens. De mens is *animal*, helemaal, en de redelijkheid drukt dan de wijze uit waarop de animaliteit *menselijke* animaliteit is; de redelijkheid staat voor het specifiek menselijke van alles wat de mens is. Daarom moet men zeggen dat wat de mens deelt met dieren, hij toch op eigen menselijke wijze heeft, dus dat hij ook in zijn zintuiglijkheid en passies volledig mens is. De definitie ‘animal rationale’ betekent niet dat de mens deels dier is, deels mens. Wat die eigen menselijke wijze precies inhoudt, zullen we nu verduidelijken door Thomas’ visie op de redelijkheid van de mens in praktische zin te beschrijven, inclusief de deugd van de praktische rede, de ‘verstandigheid’ (*prudentia*).²

Eerst past hier nog een terminologische verduidelijking. Thomas spreekt over de ‘redelijke natuur’ van de mens, waarbij ‘natuur’ de betekenis heeft van integrale wezensnatuur; maar de termen ‘rede’ en ‘natuur’ worden ook vaak in contrast met elkaar gebruikt. ‘Natuur’ heeft dan de betekenis van een principe of vermogen dat bepaald is tot één iets (*determinatum ad unum*), terwijl een redelijk vermogen openstaat voor alternatieven. Dit contrast ligt in de lijn van de moderne tegenstelling tussen natuur en vrijheid.

Thomas zal de verhouding tussen natuur en vrijheid niet direct opvatten als een tegenstelling of een dualisme. Wel constateert hij dat in de mens de natuur als determinerend principe van het handelen terugtreedt en niet toereikend is om het gedrag in alle opzichten te bepalen. In geval van de mens kan de natuur het niet meer alleen af, maar moet de mens zelf (door zijn rede) actief vormgeven aan zijn leven door zelf te bepalen wat een juiste en goede manier van handelen is. Vergeleken met het in de regel feilloze instinct van dieren kan men bij de mens spreken van een zekere ‘instinctarmoede’ (Plessner). Voor Thomas is dit evenwel geen gebrek. Dieren, zegt hij, zijn krachtens hun soortelijke natuur vastgelegd op een bepaald leefmilieu waarbinnen ze voldoende toegerust zijn om hun goed te realiseren, dat wil zeggen om zich als spin of vis of

pinguïn passend te kunnen realiseren. Het ‘goed’ van hun actieve bestaansvoltrekking staat op eenduidige manier in functie van hun soortelijke natuur. De natuur geeft elk dier de noodzakelijke toerusting en deugdelijke vermogens om het *opus* van zijn bestaan – voedsel vinden, zichzelf verdedigen tegenover vijanden, zorg dragen voor voortplanting, enzovoort – goed te realiseren. Het is in deze zin dat elke zwaluw op eenzelfde manier een nest bouwt en elke spin een web. De zwaluw ‘weet’ van nature hoe en wanneer zij een nest moet bouwen. Ze hoeft dit niet leren, maar ze kan ook niet kiezen voor een alternatief dat eventueel beter is. De natuur van een zwaluw is uit zichzelf toereikend afgestemd op het bouwen van een nest en andere typische ‘zwaluwse’ activiteiten. In geval van dieren kan de natuur (als principe van actieve bestaansvoltrekking) ook toereikend zijn omdat het bij die natuur passende ‘goed’ een uniform karakter heeft en dus op een in de natuur vastgelegde wijze realiseerbaar is.

Wanneer de mens in dit opzicht gekenmerkt wordt door instinctarmoede, dan is dat een teken dat de natuur in de mens (dat is zijn ‘redelijke natuur’!) de relatief starre en vastgelegde kaders van de animale natuur doorbreekt en overschrijdt. De natuur geeft de mens weliswaar niet alles wat noodzakelijk is voor zijn bestaan, maar ze rust hem wel uit met de mogelijkheid om door zijn rede te voorzien in wat het leven nodig heeft, dus de mogelijkheid om een cultuur te bouwen (kleding, huizenbouw, voedselvoorziening, om maar iets te noemen), zelf zijn bestaan op een redelijke wijze gestalte te geven (door middel van moraal, recht, politiek).

Menselijke vrijheid betekent dus enerzijds een zich terugtrekken van de natuur als determinerend beginsel, anderzijds het vermogen om zichzelf te bepalen tegen een horizon van een zekere oneindigheid. Thomas formuleert dit als volgt: ‘het actieve beginsel [in de mens], nl. de ziel, wier vermogen zich op zekere manier uitstrekt tot oneindig veel’ (*ad infinita quodammodo se extendit*).³

De deugd van de praktische rede heeft direct te maken met deze onbegrensde openheid van waaruit het goede hier en nu telkens bepaald moet worden. De praktische rede moet het natuurlijke oordeel van het ‘oergeweten’, zeg de morele uitgangspunten van ieder handelen, bemiddelen met de concrete situatie waarin de mens zich dient te realiseren. Deze algemene taak met betrekking tot het vinden van een redelijke maat van het goede moet zij vervullen binnen de onderscheiden normatieve gebieden van de morele deugden. Immers, door de morele deugd (rechtvaardigheid, matigheid, moed) wordt de streving genormeerd en gereguleerd binnen het domein waarop die deugd betrekking heeft. (Over de leer van de deugd, zie ook de bijdrage over de *invidia* van Edith Brugmans.) Zo maakt de deugd van de rechtvaardigheid de wil geschikt om in allerlei verschillende omstandigheden steeds die specifieke zin van het goede te willen die bestaat in de gelijkheid van mensen in hun onderling verkeer. Door de deugd van de rechtvaardigheid is de wil bereid zich in zijn streven te normeren door wat de rede als rechtvaardig beoordeelt. Gezien de diversiteit van situaties en de complexiteit van menselijke betrekkingen waarin rechtvaardigheid tot stand moet komen, staat de zin van wat rechtvaardig is niet bij voorbaat vast, en kan dus ook niet als vaststaande gedragsregel in de deugd van de rechtvaardigheid besloten liggen. De natuur kan ons niet een regel geven die ons in staat stelt altijd in alle omstandigheden rechtvaardig te handelen, als zou dat een kwestie van programmeren of conditioneren kunnen zijn. Met andere woorden: je kunt geen algoritme voor rechtvaardige beslissingen opstellen. (Over Thomas’ leer van de ‘natuurwet’ als grondslag van de menselijke wetgeving en rechtsvorming, zie de bijdrage van Ernst Hirsch Ballin.)

Moreel verantwoord handelen is niet mogelijk zonder een verstandig oordeel, zonder het gevormde vermogen van de rede om in het licht van haar onbegrensde openheid de inhoudelijke zin van het goede in de concrete han-

delingssituatie te bepalen. De deugd van de verstandigheid is niet beperkt tot een begrensd domein. Haar taak is het om in ieder begrensd domein van de afzonderlijke morele deugden de rechte norm vast te stellen waardoor de streving juist afgestemd wordt op wat in deze bijzondere situatie haar eigen goed is.

DE ZIEL IS IN ZEKERE ZIN ALLES
(*QUODAMMODO OMNIA*)

Wat is de mens? Thomas geeft niet, zo is uit het voorafgaande wel duidelijk geworden, één zaligmakend antwoord op deze vraag. De mens is eenheid van ziel en lichaam, ja maar toch zo dat de ziel ook iets geestelijks heeft waarin ze de sfeer van het lichamelijke overstijgt; de mens is een redelijk levend wezen, een *animal rationale*, maar toch ook zo dat het ‘redelijke’ in de mens hem doet onderscheiden van het louter natuurlijke leven van dieren en in hem een dimensie van vrijheid en onbepaaldheid opent. De mens is een wezen dat de vastgelegde en begrensde kaders van de natuur overstijgt, een wezen dat transcendentale openheid tot alle werkelijkheid is.

Met de formule ‘transcendentale openheid’ hebben we een derde benadering van de mens gevonden. Hierbij staat voorop dat de mens zich niet goed of niet uitsluitend laat bepalen door hem af te grenzen van wat hij niet is, dus door hem te definiëren in zijn bijzondere identiteit, iets met een eigen natuur te midden van andere dingen, die ook allemaal een eigen natuur hebben. Al vroeg in de filosofie heeft men gemeend de mens een onbegrensde openheid te moeten toekennen. Zo is van Herakleitos de uitspraak overgeleverd: ‘De grenzen van de ziel zult ge niet vinden, zo diep is haar grond.’ En Aristoteles sprak van de ziel die ‘in zekere zin alles’ is (*quodammodo omnia*). Deze gedachte van de onbegrensde openheid van de mens vormt de rode draad in het boek van Herman Berger met de mooie titel *Zo wijd als alle werkelijkheid* (zie hiervoor in het bijzonder

de bijdrage van René Munnik over het door Thomas geïnspireerde denken van Herman Berger).

In de moderne filosofie is de transcendentale openheid van de mens vaak begrepen als het vermogen tot grensoverschrijding en oneindige progressie. De mens is een wezen dat op allerlei manieren begrensd is, maar in het weet hebben van zijn grenzen is het tevens enigmatische voorbij de grens. Dit is een belangrijk motief in de idealistische filosofie die ontstaan is in reactie op Kant, de filosoof die de begrensdheid van het menselijk kennen heeft benadrukt. In de klassieke filosofie heeft de onbegrensdheid van de mens een iets andere betekenis. Voor Aristoteles is de ziel in zekere zin alles, omdat de ziel, als vermogen tot kennis, de vormen van alle dingen in zichzelf kan opnemen. De ziel kan ‘alles worden’, zoals een wastafeltje ook alle letters van het alfabet kan ontvangen en alles daarin beschreven kan worden.

Ook voor Thomas gaat het om een universaliteit of een universele reikwijdte die een intellectueel kennend wezen eigen is. In een verhelderende passage uit de *Summa* zegt hij het volgende: ‘Kennende wezens zijn hierin van niet-kennende wezens onderscheiden dat niet-kennende wezens alleen hun eigen vorm hebben, terwijl het aan het kennende eigen is ook de vorm van het andere in zich te hebben, want de vorm (*species*) van het gekende is in de kenner. Zo is duidelijk dat de natuur van een niet-kennend iets beperkt en begrensd is; maar de natuur van kennende wezens heeft een grotere omvang en reikwijdte. Vandaar ook dat de Filosoof [Aristoteles] zegt, in III *De anima*, dat “de ziel in zekere zin alles is” (*S.Th.* I, q. 14, a. 1).

‘De vorm van het gekende is in de kenner’, zegt Thomas. Dit grondbeginsel drukt uit dat kennis berust op gelijkwording: de ziel (of het verstand) neemt de vorm van het gekende in zich op en maakt zich daarmee gelijk aan het gekende ding. De mogelijkheid van kennis is gefundeerd in deze gelijkmaking van de ziel met de werkelijkheid. Nu is het wel weer zo dat voor het menselijk verstand geldt dat

deze ‘gelijkmaking’ met de werkelijkheid zich voltrekt op basis van de zintuiglijkheid, en dat de mens daarom niet direct toegang heeft tot alle werkelijkheid zonder meer. Wat de mens in directe zin kan kennen is aan de conditie van de waarneming gebonden en is daarom beperkt tot het domein van de ervaring. (Zie ook de bijdrage van Jozef Wissink, die schrijft over het principe ‘het verstand kent niet tenzij door zich te wenden tot de zintuiglijke voorstellingen’.) Thomas drukt dit uit door te zeggen dat het eigen object van het menselijk kennen ‘de wathheid van de natuurlijke dingen’ is. Dit is een begrenzing van de reikwijdte van het kennen, maar die begrenzing is niet absoluut, als zou de mens niet meer kunnen kennen dan de (wat wij zouden noemen) ‘empirische werkelijkheid’. Men zou het zo kunnen formuleren dat het verstand formeel openstaat voor het zijn (dat is wat ‘transcendentale openheid’ betekent), maar wel zo dat het deze openheid voltrekt in relatie tot een zintuiglijk gegeven object. De transcendentale openheid voor het zijn heeft haar conditie en basis in de zintuiglijke ervaring.

‘Zijn’ (beter: ‘zijnde’, *ens*) heet bij Thomas *transcendentiaal*. Samen met eenheid, waarheid en goedheid wordt het zijn gerekend tot de zogenaamde transcendentalia, termen die alle bijzondere domeinen van de werkelijkheid (‘categorieën’ noemt Thomas dat) overschrijden (‘transcendere’) en doortrekken. Alle werkelijkheid van welke aard ook *is* en is in de mate waarin het is ook één, waar en goed (de bijdrage van René Munnik gaat hier dieper op in). Welnu, zijnde in zijn transcendentale omvang is het correlaat van de transcendentale openheid van de ziel. Dat betekent dat de ziel zich niet goed kan beperken tot de kennis van wat in de ervaring gegeven is; ze zal zich daarin niet helemaal tot uitdrukking kunnen brengen. De ziel is weliswaar *forma corporis* (lichamelijke geest) en als zodanig is ze in haar kennis gericht op het domein van de zintuiglijke ervaring, maar ze is ook ‘geest’, iets dat zijn bestaan in zichzelf heeft (*in se subsistens*), en oefent haar kennen uit in het licht

van het zijn als zodanig. De transcendentale openheid van de menselijke geest fundeert de mogelijkheid van de metafysica (studie van het zijnde als zijnde); en het is de metafysica waarin de betrekking van alle dingen tot God als zijnsoorsprong tot begrip komt. Dat de mens ‘zo wijd als alle werkelijkheid’ is, brengt daarom met zich mee dat de mens openstaat voor de oorsprong van ‘alle werkelijkheid’ en zich daartoe verhoudt als tot zijn doel: *ordinatur ad Deum*.⁴

NOTEN

- 1 Voor wat volgt heb ik vooral gebruik gemaakt van wat ik eerder over de passies heb geschreven in het artikel ‘Een redelijk wezen van vlees en bloed. Rede en passie bij Thomas van Aquino’, in: Th. de Boer, C. Verhoeven e.a., *De razende Socrates. Hartstocht en rede in de filosofie van Socrates tot Derrida*, Agora, Baarn 1999.
- 2 Het volgende is gebaseerd op artikel 6 van *De virtutibus in communi*, vertaald in *De deugden van de mens* (red. R. te Velde). Zie literatuurlijst achterin deze uitgave.
- 3 Zie *De virtutibus in communi*, art. 6.
- 4 Teksten van Thomas over de metafysica zijn vertaald en becommentarieerd in *Metafysica tussen ervaring en transcendentie*. Zie literatuurlijst.