

Thomas van Aquino over wilsvrijheid en de verankering daarvan in God

De wil en de menselijke vrijheid zijn verankerd in het georiënteerd zijn op God. Anders gezegd: er kan alleen sprake zijn van willen dankzij een noodzakelijke gerichtheid van ons verlangen op het goede en daarmee uiteindelijk op God; en die noodzakelijke ordening op God is niet een bedreiging voor de vrijheid, maar is juist haar grond. Zo karakteriseer ik Thomas' opvatting in dezen.

Dit staat behoorlijk haaks op hoe we daar vaak over denken, of geacht worden te denken. Daarom is dit voor mij uitdagend en inspirerend, en een uitstekend startpunt voor filosofie. Want filosofie kan slechts op gang komen vanuit verwondering en verbazing.

DE WIL

Om te begrijpen wat Thomas zegt over de 'wil' (*voluntas*) en over de 'vrije beslissing' of 'keuzevrijheid' (*liberum arbitrium*) als een aspect van de wil, moeten we allereerst bezien wat volgens Thomas die wil eigenlijk is.

Willen is, zegt Thomas, een streven, een gerichtheid op een doel. Het is het verlangend uitstaan naar iets. Maar naar wat dan? Het is het verlangend uitstaan naar wat het verstand 'waarneemt' en voorhoudt als 'goed'. De relatie tussen verstand en wil is dus zodanig dat het verstand inziet wat goed is en de wil op basis daarvan dat goede wil. Want dat waarvan je inziet (of meent in te zien) dat het 'goed' is, kun je niet anders dan willen.

In Thomas' zienswijze zijn derhalve verstand en wil

met elkaar verbonden vermogens, en wel als ‘vermogens van de ziel’. Zoals ook in de inleiding van dit boek is verwoord, ziet Thomas de ‘ziel’ als de ‘vorm van een levend lichaam’ (*forma corporis*). Met andere woorden, hij ziet de ziel als dat wat een levend lichaam tot een levend lichaam maakt en aldus als het beginsel van levensverrichtingen (*S.Th.* 1, qq. 75-81). Leven kent verschillende gedaantes of graden. Zo kan er gesproken worden van een vegetatieve ziel, een dierlijke ziel en een menselijke ziel. Groei, stofwisseling en voortplanting worden genoemd als vermogens van de vegetatieve ziel. De dierlijke ziel heeft behalve deze basale vegetatieve vermogens ook sensitieve vermogens, namelijk het zinnelijk waarnemingsvermogen en het zinnelijk streefvermogen (en in geval van de hogere dieren ook het vermogen van plaatsverandering). De menselijke ziel heeft daarenboven de zogeheten intellectieve vermogens, namelijk het intellectieve waarnemings- of kenvermogen (het verstand) en het intellectieve streefvermogen (de wil).¹ Omdat de ziel primair datgene is waardoor het lichaam een levend lichaam is, vervult de intellectieve ziel tegelijk dus ook de vegetatieve en sensitieve functies (*S.Th.* 1, q. 76, a. 1). Voor Thomas heeft de mens dus één *forma*, één ziel die in zich al deze vermogens verenigt. Maar het constitutieve verschil – dat wat de mens onderscheidt van de overige levende wezens – situeert Thomas in deze menselijke intellectieve vermogens: het verstand en de wil. Hoe hoger het vermogen des te universeler is het bij dat vermogen behorende object (*S.Th.* 1, q. 77, a. 3, ad 4): de vegetatieve vermogens zijn gericht op het eigen lichaam, het instandhouden van het eigen lichaam; de zinnelijke/sensitieve vermogens zijn gericht op objecten buiten zichzelf; de verstandelijke/intellectieve vermogens zijn gericht op alle zijnden, universeel (*S.Th.* 1, q. 78, a. 1).

Uit bovenstaande volgt dat de menselijke ziel dus twee onderscheiden waarnemingsvermogens heeft, namelijk het zinnelijk (zintuiglijk) waarnemingsvermogen en het verstandelijk ‘waarnemings’vermogen (‘het verstand’);

en zo ook twee daaraan gerelateerde streefvermogens: het zinnelijk streefvermogen ('zin hebben in') en het verstandelijk streefvermogen ('de wil').²

Via de zintuiglijke waarneming (zoals zicht, reuk, gehoor, enzovoort) krijg een dier of mens informatie binnen, en deze input vormt de basis voor het daarop geënte zinnelijk streven. Denk bijvoorbeeld aan een hond. De hond ruikt een lekkere worst. En dat creëert de zin in die worst. Zo ook bij de mens. Het is warm, en je ziet een lekker pilsje staan, en je denkt: 'hmm, ik heb zin in een pilsje!' Analooq hieraan, levert op het verstandelijke niveau het verstand de waarneming (zoals het inzicht omtrent dat wat goed is of lijkt te zijn), en is de wil het daaraan gerelateerde streefvermogen (*S.Th.* 1, q. 80, a. 2).

De wil is dus een *streefvermogen*, dat wil zeggen de wil richt zich op iets, namelijk op datgene wat het verstand inziet (of meent in te zien³) als goed. Thomas beschrijft dit ook als dat de mens van nature is aangelegd op geluk, op de gelukzaligheid (*beatitudo*), die uiteindelijk bestaat in het zien van God. Thomas merkt hier overigens bij op dat een mens zich niet bij iedere handeling van dit ultieme doel bewust is, 'zoals iemand die op weg is ook niet bij iedere stap denkt over zijn bestemming' (*S.Th.* 1-11, q. 1, a. 6, ad 3).

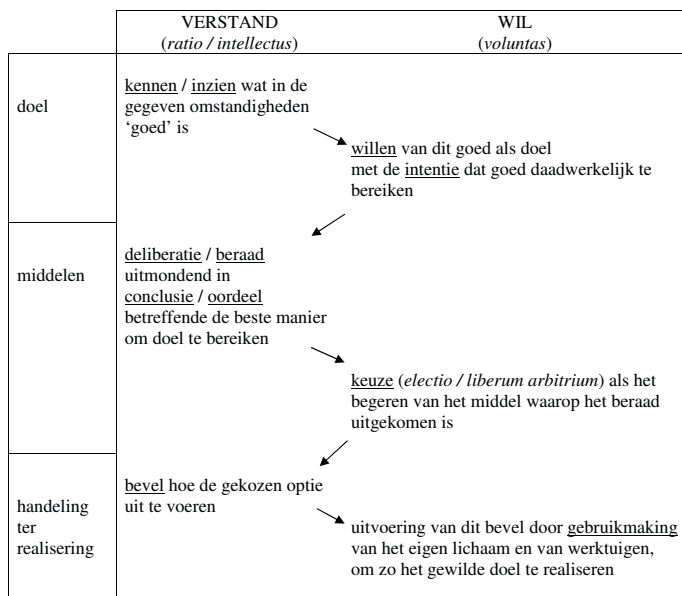
SAMENSPEL VAN VERSTAND EN WIL

Volgens Thomas wordt de wil dus aangestuurd en gevoed door wat het verstand waarneemt 'als goed'. En zo is te begrijpen dat deze positie vaak gekenschetst wordt als een intellectualistische mensvisie. Hoewel daar een kern van waarheid in zit, doet het onvoldoende recht aan het feit dat die samenhang tussen verstand en wil bij Thomas veel subtieler is, een waar interactief samenspel is, zoals we zullen zien.

Thomas maakt aan het begin van het tweede deel van zijn *Summa Theologiae* een uitvoerige analyse van menselijk handelen. Hij maakt daarbij allereerst een onderscheid

tussen *actus humanus* (een als ‘menselijk’ te kwalificeren handeling) en *actus hominis* (een handeling van een mens) (*S.Th.* I-II, q. 1, a. 1). De laatste soort handeling zegt niets over het motief van de handeling (ze kan ook onbedoeld teweeggebracht zijn – zoals wanneer je bijvoorbeeld per ongeluk een koffiebekertje omstoot), bij een als ‘menselijk’ te kwalificeren handeling is dit uitgesloten. Een ‘menselijke’ handeling is namelijk een handeling die verricht wordt op basis van een weloverwogen en beaamde keuze, anders gezegd: waarin verstand en wil essentieel betrokken zijn.

Thomas onderzoekt vervolgens in een twaalfstal *quaestiones* (*S.Th.* I-II, qq. 6-17) de aard van de typisch menselijke handeling, hoe verstand en wil beide in het tot stand komen daarvan betrokken zijn, en hoe die samenwerking tussen verstand en wil in allerlei stappen verloopt.⁴ In een wat vereenvoudigde weergave is die interactie als volgt weer te geven (Figuur 1).



Figuur 1. Vereenvoudigde weergave van de interacties tussen verstand en wil

Het niveau van het doel. Het doel van de wil is een door het verstand ingezien goed (of schijnbaar goed). Het is dit als goed waargenomene dat het verstand aan de wil als diens object presenteert (*S.Th.* I-II, q. 9, a. 1), en daarmee aan de kant van de wil het willen evoceert van dat goed als doel. Gevolgd door de intentie om dat te realiseren.

Het niveau van de middelen. Het feit dat de wil zo een doel heeft met de intentie dat doel ook feitelijk te gaan realiseren, zet het verstand aan tot deliberatie of beraad omtrent wat het beste middel is om dat doel te realiseren. Dit mondt uit in de conclusie van het verstand: alles in acht nemende, is dit het beste middel tot het beoogde doel. De wil beaamt vervolgens die optie waar het verstand kennenderwijze toe is gekomen door die te kiezen (*eligère*) in de zin van die optie te begeren als iets om uit te voeren. Het is deze keuze als een begerend beamen van de verstandsconclusie die in de tekst die we hieronder nader zullen bekijken als *liberum arbitrium* ('vrije keuze') wordt aangeduid.⁵

Het niveau van de realisering. Het verstand geeft het bevel om dat zo gekozen en beaamde middel dan ook te gaan effectueren, en de wil gaat dat uitvoeren door gebruik te maken van het eigen lichaam en van werktuigen, om zo het gewilde doel te realiseren.

Wat dus in eerste instantie simpel werd voorgesteld als: de input van het verstand zet de wil aan tot het willen van het als goed waargenomene, blijkt nu een zeer verkorte samenvatting te zijn van een complex en gelaagd samenspel tussen verstand en wil. Een samenspel dat door de kenschetsing van deze denkfiguur als 'intellectualistisch' onderbelicht blijft. Al blijft het zeker waar, en mijns inziens terecht, dat het verstandelijk oordeel een logische prioriteit heeft in dit samenspel: je kunt niet iets willen of kiezen zolang je er niet – hoe elementair ook misschien – enige weet van hebt.

De vraag die nu dringend gesteld moet worden, is waar in dit verhaal de notie ‘vrijheid’ te vinden is.

Hoezo bijvoorbeeld heet deze keuze (*electio*) ‘vrij’, een kwalificatie die Thomas er expliciet aan geeft zoals blijkt uit zijn alternatieve benaming *liberum arbitrium*. Die keuze beaamt toch enkel, en dus volgt toch enkel begerenderwijze wat het verstand als beste middel doet zien? En hoezo zouden we de wil zelf (*voluntas*) als ‘vrij’ kunnen karakteriseren? De wil *is* het begerend gericht zijn op het als goed gekende doel. Deze gerichtheid *is* de wil, de wil kan niet anders, zal Thomas zeggen. Maar als de wil noodzakelijk het als goed ingeziene begeert, hoe kun je dan nog spreken van een vrijheid van de wil?

En bovendien, als het ultieme goed gelegen is in de gelukzaligheid, in het schouwen van God, dan is het toch veeleer Góð die alles bepaalt, naar zich toetrekt, dan dat die wil vrij zou zijn, of dat er zelfs sprake zou zijn van een vrije keuze.

Het zijn precies dit soort vragen die aan de orde komen in de twee kwesties uit het eerste deel van Thomas’ *Summa Theologiae* die we hier nader zullen bekijken, namelijk de quaestiones 82 en 83, die respectievelijk vragen aan de orde stellen over de wil (*voluntas*) en over de eerder genoemde vrije keuze (*liberum arbitrium*). Beide bestaan uit meerdere artikelen (*articuli*) die de betreffende kwestie in subvragen behandelen. De twee eerste artikelen uit quaestio 82 (aangeduid als resp. 1.82.1 en 1.82.2) betreffen de vraag naar de relatie tussen wil en *noodzaak*, het eerste artikel uit quaestio 83 (1.83.1) betreft de vraag naar de verhouding tussen de wilskeuze en *vrijheid*. In deze drie artikelen is dus precies die aangeduide spanning aan de orde tussen wil en noodzaak en vrijheid, en steeds ook in relatie tot God. We zullen deze drie artikelen cursorisch lezen en Thomas’ stellingname en argumentatie volgen. Daarna

staan we stil bij een aantal in de teksten aangetroffen markante inzichten.

1.82.1 – Ofer iets is dat de wil noodzakelijk wil

Dit artikel behandelt de vraag of er *iets* is dat de wil uit noodzaak nastreeft. Anders gezegd: kan er iets in de wil zijn dat hij noodzakelijk wil? Na het noemen van een aantal objecties die stellen dat dit niet het geval kan zijn, komt Thomas in het corpus van het artikel tot zijn antwoord dat er wel degelijk iets is dat de wil uit noodzaak nastreeft. En vervolgens gaat hij dan de eerdere objecties tegen die zienswijze weerleggen.

Wat zijn de argumenten om te zeggen ‘nee, natuurlijk niet’? Wel, bijvoorbeeld wat Augustinus heeft gezegd: als iets noodzakelijk is, dan is het niet willijk (*voluntarius*).⁶ Maar wat de wil wil is per definitie willijk. En dus kan het niet zo zijn dat de wil iets noodzakelijk wil. Of een andere objectie die luidt: overeenkomstig onze wil zijn wij meester over onze handelingen (anders hoef je het helemaal niet te hebben over wil en verstand en handeling, dan ben je maar net als een steen die onder invloed van externe factoren van de berg afrolt). Maar over noodzakelijke dingen ben je helemaal geen meester. En dus kan een wilshandeling niet uit noodzaak zijn.

Er is natuurlijk ook een ja-argument (het ‘sed contra’), waarin Augustinus iets zegt dat overeenstemt met wat Thomas als zijn eigen antwoord wil gaan zeggen.

In zijn eigen antwoord geeft Thomas een analyse van de betekenisgelaagdheid van het begrip ‘noodzaak’, waarmee hij duidelijk maakt dat noodzakelijk en willijk niet altijd elkaars tegengestelden zijn. Iets is ‘noodzakelijk’ als het niet níet kan zijn. En dat kan op drie manieren het geval zijn, aldus Thomas. Allereerst (1) omdat iets de noodzakelijke uitdrukking is van een intrinsiek beginsel. Naast een materieel voorbeeld geeft Thomas als helder formeel voorbeeld het geval dat een driehoek (in de vlakke meetkunde) noodzakelijk drie hoeken heeft die samen gelijk

zijn aan de som van twee rechte hoeken. Dat hoort bij de eigen aard van het driehoek-zijn, en is daarom intrinsiek noodzakelijk. Noodzakelijkheid kan ook het geval zijn (2) vanwege iets extrinsieks, namelijk wanneer een doel slechts op één manier (goed) te bereiken is (zo is voedsel noodzakelijk voor leven, en een paard noodzakelijk voor een verre tocht – in Thomas' tijd althans). Het gekozen doel noodzaakt dan tot de aanwending van dit ene middel om dat doel te realiseren. Als derde (3) noemt Thomas extrinsieke noodzakelijkheid die voortvloeit uit het feit dat een handelende als werkoorzaak een ander dwingt om iets te doen dat tegen diens eigen aard of geneigdheid ingaat (bijvoorbeeld iemand opsluiten). Een vorm van noodzaak die dus als dwang gekarakteriseerd moet worden.

Wat is er nu te zeggen over deze drie vormen van noodzaak als het gaat over de (on)verenigbaarheid van noodzaak en de wil? Wel, het is het derde type van noodzakelijkheid (noodzaak als dwang) dat volstrekt *onverenigbaar* is met de wil. Want het behoort tot de aard van de wil dat hij streeft naar iets, terwijl dwangmatig betekent dat die natuurlijke neiging geweld wordt aangedaan. Dus genoodzaakt door dwang en willijk sluiten elkaar volstrekt uit. De tweede vorm van noodzakelijkheid, de noodzaak voortkomend uit een doel (de noodzaak gebruik te maken van een schip bijvoorbeeld, als je de zee wilt bevaren), is niet in strijd met de wil, omdat in de gevallen die hieronder vallen het eigen doel alleen op die ene manier goed bereikt kan worden.

Maar waar het Thomas om gaat in dit artikel is het inzicht dat hij wil overdragen via het concept van intrinsieke noodzakelijkheid. Want het is deze *intrinsieke* noodzakelijkheid die volstrekt *niet* in strijd is met de wil. Zoals het drie hoeken 'moeten' hebben niet in strijd is met de 'driehoekigheid' van de driehoek, zo is het gericht 'moeten' zijn op het goede niet strijdig met de willijkheid van de wil. Het is immers de natuurlijke en dus intrinsiek noodzakelijke neiging van de wil gericht te zijn op het goede, het als

goed ingeziene. Deze intrinsieke noodzakelijkheid is niet in strijd met het concept van de wil, integendeel, zij expliciteert wat de aard van de wil is.

Maar hoe zit het dan met de objecties? Thomas antwoordt op de eerste objectie dat Augustinus het begrip noodzaak daar opvat in de betekenis van dwang, en dan is het inderdaad onverenigbaar. De natuurlijke intrinsieke noodzaak ontnemt echter, zo heeft hij net duidelijk gemaakt, de wil niet zijn vrijheid (*libertas*) zoals ook Augustinus zelf elders zegt. Op het andere genoemde bezwaar dat wij overeenkomstig de wil meester zijn over onze handelingen, maar dat noodzaak dat idee van meester-zijn weerspreekt, geeft Thomas het volgende belangrijke antwoord: 'Wij zijn meester over onze handelingen als wij kunnen kiezen voor dit of voor dat. Maar kiezen (*electio*) betreft niet het doel, maar de middelen ter wille van het doel. Ons nastreven van het uiteindelijke doel, is derhalve niet een van de dingen waar we meester over zijn' (ad 3). Anders gezegd: onze wil is het gerichtzijn op het uiteindelijke goed, dat is zijn aard, en dus is deze gerichtheid intrinsiek noodzakelijk (en derhalve geen object van vrije keuze), maar juist omdat het de aard van de wil expliciteert is het volstrekt compatibel met het willijk zijn van de wil, en dus met de vrijheid van de wil.

Wat we in dit artikel dus gezien hebben is: noodzaak is niet altijd en per se strijdig met de wil. Sterker nog, een heel wezenlijk aspect van de wil, namelijk de basale gerichtheid op het goede, is een noodzakelijk aspect van de wil, dat is de wil ofwel dat expliciteert wat de wil is.

1.82.2 – Of de wil álles wat hij wil noodzakelijk wil

De vervolgvraag die Thomas aan de orde stelt, is of de wil – gezien het voorgaande – dan misschien álles wat hij wil noodzakelijk wil? Zijn antwoord op deze vraag luidt 'nee'.

Hij begint in zijn behandeling wederom met argumenten die het tegenovergestelde antwoord ('ja') suggereren. In de eerste daarvan neemt hij een argument van de vijfde-

eeuwse theoloog Dionysius de Areopagiet op dat als twee druppels water lijkt op Thomas' positie in het voorgaande artikel. Hij zegt namelijk: Dionysius zegt: het kwaad gebeurt ondanks of buiten de wil, dus de wil tendeert *noodzakelijk* naar het voorgestelde goede.⁷ Een ander tegenargument luidt: wat de zintuigen waarnemen is object van het zinnelijk streefvermogen, zo is wat het verstand als goed begrijpt object van het verstandelijke streefvermogen (= de wil). Het eerste verband is echter noodzakelijk, en dus zal ook dit tweede verband (tussen verstand en wil) noodzakelijk zijn.

Maar Thomas is het hier dus niet mee eens: er zijn wel dingen in de wil die noodzakelijk zijn, maar niet álles wil de wil noodzakelijk. Om dat te verhelderen, maakt hij een vergelijking met het verstand. De wil is gericht op zijn ultieme doel, zoals het verstand van nature en noodzakelijk gericht is op zijn eerste principes. Toch hebben sommige verstandszaken geen noodzakelijke connectie met die eerste principes (bijvoorbeeld contingente proposities zoals 'het regent buiten': de ontkenning van zo'n contingente propositie impliceert niet de ontkenning van de eerste principes). Met zulke contingente zaken stemt het verstand dus niet noodzakelijk in. Sommige proposities hebben echter wel zo'n noodzakelijke connectie met de eerste principes (bijvoorbeeld bewezen gevolgtrekkingen: in dat geval impliceert een ontkenning van de gevolgtrekking een ontkenning van de eerste principes) en met die stemt het verstand dus noodzakelijk in (tenminste nadat die noodzakelijke connectie is aangetoond).

Zoiets geldt ook ten aanzien van de wil, zo betoogt Thomas. Zaken die geen noodzakelijke connectie hebben met de gelukzaligheid, worden door de wil niet noodzakelijk gewild. Over zaken die wél zo'n noodzakelijke connectie hebben met de gelukzaligheid en dus met God (in wie alleen de ware gelukzaligheid bestaat) zegt Thomas: als echter die noodzakelijke connectie nog niet is ingezien, dan hangt de wil ook die zaken níet noodzakelijk aan. Al-

leen als die noodzakelijke connectie tussen individuele zaken en God er is én wordt ingezien, dán wil de wil deze dingen noodzakelijk, zoals we noodzakelijk de gelukzaligheid nastreven.

De slotsom is dus dat *niet alles* wat de wil wil noodzakelijk gewild wordt, want er is ruimte om te kiezen wanneer er geen noodzakelijke connectie is met het ultieme goed, of ook wanneer er wel zo'n connectie is doch die niet als zodanig is begrepen.

Interessant is om te zien hoe Thomas vervolgens de genoemde objecties weerlegt. In deze weerleggingen baseert Thomas zijn argumentatie op de pluraliteit van het goede. Het zinnelijk streven wordt bewogen door de waarneming van een enkel ding, zonder vergelijking en zonder alternatief (noodzakelijk dus). Maar het verstand vergelijkt wél, onderzoekt een pluraliteit van handelingsopties (deliberatie), waarvan er meerdere een mix zijn van een beetje goed en een beetje niet-zo-goed. Met andere woorden: het goede dat door het verstand wordt gepresenteerd is veelvoudig (kent vele gedaantes en het is niet bij voorbaat duidelijk welke daarvan dé beste is) en bepaalt derhalve niet noodzakelijk de wil op één iets. Deze weerlegging wordt in de volgende quaestio (*S.Th.* I, q. 83, a. 1) heropgenomen, zoals we hieronder zullen zien.

1.83.1 – Over de vrije keuze

Thomas heeft in het voorgaande uiteengezet dat er iets is wat de wil (*voluntas*) noodzakelijk wil, maar dat niet alles wat de wil wil noodzakelijk gewild wordt. Dat geeft dus ruimte om over dat niet-noodzakelijke, over de mogelijkheid van kiezen na te denken. Dat doet hij in de onderhavige quaestio. Het onderwerp daarvan is het *liberum arbitrium*, het vrije oordeel, de vrije keuze of keuzevrijheid.⁸

De vraag of de mens keuzevrijheid heeft, vrij is in zijn keuzes, wordt door Thomas positief beantwoord, en dus begint hij met alle argumenten die tot een negatief antwoord zouden leiden. En het is boeiend om te zien hoezeer

deze dertiende-eeuwse tegenargumenten overeenkomen met de argumenten die heden ten dage worden ingebracht tegen het bestaan van een vrije wilskeuze.

Het eerste tegenargument citeert Paulus: ‘Ik doe niet het goede dat ik wil, maar het kwaad dat ik niet wil, dat doe ik’ (Rom. 7, 15). Een soort psychologisch ervaringsgegeven, evenals het vierde tegenargument, dat stelt dat als de mens vrij zou zijn in zijn keuzes, dat zou moeten blijken uit het feit dat hij macht heeft over zijn handelingen, wat echter – zoals ook Jeremia aangaf – niet het geval blijkt te zijn. Het derde tegenargument is filosofischer van aard en introduceert God als door wiens werken er van keuzevrijheid geen sprake kan zijn. Paulus schrijft: ‘Het is Gód die werkt in ons willen en in ons uitvoeren’ (Fil. 2, 13), maar dat weerspreekt Aristoteles’ adagium dat vrij zijn betekent *causa sui* zijn oftewel ‘oorzaak zijn van zichzelf’. Het vijfde tegenargument tenslotte verwoordt een soort van Swaabargument *avant-la-lettre* bij monde van Aristoteles die erop wijst dat het doel dat iemand heeft correspondeert met hoe hij is (ben je bijvoorbeeld een muzikaal mens, dan is je doel beter viool spelen; ben je een sportief mens, dan train je hard om de sportwedstrijd te winnen). Hoe wij zijn, ligt echter niet in onze macht, maar is zo ‘van nature’ (*a natura*). Het is derhalve van nature dat we een bepaald doel volgen, en niet uit vrije keuze.

Tegen dit alles brengt Thomas als zijn zienswijze naar voren dat de mens wél keuzevrijheid heeft, want, zo zegt hij, als de mens niet vrij zou zijn te kiezen, dan zouden zaken als beraadslagingen en verboden, beloningen en straffen allemaal geen zin hebben. De redenering is een indirecte: willen al die dingen wél zin hebben, dan moeten we postuleren dat we vrije beslissingen hebben. Ter verduidelijking wijst hij erop dat je handelingen hebt in soorten. Je hebt dingen die iets doen zonder enig oordeel (zoals een steen die naar beneden valt). Je hebt dingen die weliswaar vanuit een oordeel handelen, maar niet vanuit een *vrij* oordeel (wat geldt voor dieren, die handelen namelijk uit

instinct). Mensen daarentegen handelen op grond van een *vrij* oordeel, omdat zij (anders dan bij een instincthandeling) verschillende wegen kunnen gaan, en de keuze op een daarvan valt op basis van redelijke beraadslaging en vergelijking.⁹ Dus in alle contingente zaken (dat is in alle zaken die niet het ultieme doel betreffen) handelt de mens op basis van redelijke beraadslaging ten aanzien van alternatieven. Er wordt hier een directe connectie gelegd tussen het feit dat de mens rationeel is (een diversiteit aan mogelijkheden kan vergelijken en beoordelen) én het feit dat de mens kan kiezen op basis daarvan, dat is, dat de mens *vrij* kan kiezen.¹⁰

Na dit eigen antwoord (*responsio*) gaat Thomas in op de objecties die stellen dat de keuzevrijheid ‘een illusie’ is. Ten aanzien van de eerste objectie zegt Thomas dat wat Paulus signaleert het ‘zinnelijk willen’ (sensitieve streven) betreft (onze hartstochten en passies) en dus niet de wil. Hoewel dit ‘zinnelijk willen’ gehoorzaamt aan de rede, kan het wel tot op zekere hoogte de rede weerstaan door iets te begeren dat haaks staat op wat de rede voorschrijft. Dat is het geval waar Paulus over schrijft, aldus Thomas. En ten aanzien van de vierde tegenwerping constateert hij dat die betrekking heeft op de vrijheid van handelen (die er inderdaad niet altijd is) en niet op de vrijheid van kiezen.

Op het natuur-argument (de vijfde objectie) gaat Thomas uitvoerig in. Kort gezegd komt zijn antwoord erop neer dat op het intellectieve vlak (verstand en wil) de mens ‘van nature’ neigt naar het ultieme doel, de gelukzaligheid. Juist omdat deze neiging natuurlijk is, en dus intrinsiek noodzakelijk, is ze geen onderwerp van keuze. Op het vlak van de lichamelijkeheid geeft Thomas toe dat de mens inderdaad geneigd zal zijn te kiezen overeenkomstig zijn lichamelijke hoedanigheden, maar dit ondermijnt volgens hem niet de vrijheid van de keuze, want deze neigingen zijn onderworpen aan het redelijke oordeel, en dat redelijk oordeel zelf is – omdat inzien en willen in zijn visie geen lichamelijke akten zijn – onafhankelijk van die lichamelijke

kwaliteiten (een redenering die in het licht van hedendaagse kennis niet meer gemakkelijk overtuigt). Ook gewoontes en passies ontcrachten niet de keuzevrijheid, want ook zij blijven – zo zegt Thomas optimistisch – als lagere neigingen onderworpen aan het redelijk oordeel. Opvallend is hier, en we komen daar onderstaand op terug, dat vrijzijn geïdentificeerd wordt met opereren overeenkomstig de rede / gehoorzamen aan de rede.

Belangrijker voor deze bijdrage is Thomas' reactie op het tegenargument met God (de derde objectie). Thomas zegt: het klopt dat vrij zijn betekent 'oorzaak zijn van zichzelf', en de vrije keuze is dat ook, want door de vrije keuze beweegt de mens zichzelf tot handelen. Maar dit 'oorzaak zijn van zichzelf' impliceert niet, aldus Thomas, 'eerste oorzaak zijn van zichzelf', net zomin als 'oorzaak zijn van iets anders' 'eerste oorzaak zijn van dat andere' impliceert. Neem het geval dat ik water inschenk in een glas, dan ben ik de oorzaak ervan dat dat glas gevuld raakt met water, maar niet de éérste oorzaak daarvan, want dat is in alle gevallen God. God is van alles wat is en gebeurt de eerste oorzaak, omdat God aan alles het zijn geeft, en daarmee aan alles ook zijn oorzakelijkheid. Ja maar, zijn we wellicht geneigd tegen te werpen, als Gód de eerste oorzaak is van mijn willen, dan is het toch niet meer mijn willen. Maar deze zienswijze deugt niet volgens Thomas. Hoezo niet? Wel, juist als eerste oorzaak bewerkt God dat de natuurlijke oorzaken 'natuurlijk' zijn. Dus God als eerste oorzaak werkt niet tégen de natuur, maar doet de natuur natuurlijk zijn. Zo ook bewerkt God als eerste oorzaak dat de wilsoorzaken 'willijk' zijn. Gods werken gaat dus niet in tégen onze wil, verhindert niet dat onze wil *voluntarius* is, maar maakt juist dat hij dat is!

Tot zover deze cursorische lezing van de drie artikelen die Thomas in zijn *Summa Theologiae* expliciet wijdt aan de wil en de vrije keuze. Laten we nu stilstaan bij enkele saillante inzichten die uit deze teksten naar voren komen.

Vrij-zijn en rede

Het is zeer de moeite waard om te analyseren wat Thomas als ‘vrij’ kwalificeert, en vooral wat hij met die kwalificatie bedoelt. Er is in alle mij bekende teksten van Thomas over willen en kiezen een essentiële connectie tussen *vrij/vrijheid en rede* (en níet tussen vrijheid en kunnen kiezen). Dat is dus een ander soort ‘vrij’ dan een argeloze lezer wellicht in het hoofd heeft, zijnde het ‘vrij’ van het om het even wat kunnen kiezen, van de indifferente keuze. De vrijheid van de indifferente keuze is wel het tégendeel van wat Thomas voor ogen heeft.¹¹

De connectie tussen vrij-zijn en rede op het niveau van het kiezen. Kenmerkend voor een menselijke handeling (*actus humanus*) is dat de mens in kwestie handelt op grond van zijn redelijk beraadslaging (*ex deliberatione rationis* – *S.Th.* I-II, q. 1, a. 1, ad 3). En de keuze die hij op grond daarvan maakt (zie Figuur 1) heet ‘vrij’ – niet omdat die kan beslissen het voorgestelde te doen of te laten – maar omdat die zich begerenderwijze voegt naar wat uit de redelijke deliberatie (het wikken en wegen van de mogelijkheden en het inschatten van het goed en slecht van hun effecten) als beste naar voren komt (*S.Th.* I, q. 83, a. 1). Dus de keuze heet vrij omdat die zich baseert op het door de rede gevormde oordeel. In deze tekst wordt deze connectie twee keer gemaakt: bij dieren wordt hun handelingsoordeel *niet* vrij genoemd, omdat die *niet* met de rede tot dat oordeel komen, en bij mensen wordt het juist *wel* vrij genoemd, omdat hun handelen alternatieven kent waarover zij met de rede (*ex collatione quadam rationis*) tot een oordeel kunnen komen.

De connectie tussen vrij-zijn en rede op het niveau van het willen. Het is goed erop alert te zijn dat – tegen onze intuïtie in – Thomas vrij-zijn niet identificeert met het vermogen tot

kiezen. Zo kan ook de wil die noodzakelijk gericht is op zijn ultieme doel (ten aanzien waarvan dus geen keuze gemaakt kan worden) toch vrij heten.

Een doel-als-doel is geen object van keuze, zegt Thomas (*S.Th.* I-II, q. 13, a. 3). Ten aanzien van het (ultieme) doel hebben we dus geen keuze, daar zijn we dus geen meester over (*S.Th.* I, q. 82, a. 1, ad 3), maar dat betekent bij Thomas *niet* dat die op dat doel gerichte wil niet vrij zou zijn. Hij spreekt in hetzelfde artikel – zij het indirect via het citeren van Augustinus – van *libertas voluntatis* (*S.Th.* I, q. 82, a. 1, ad 1). Veel rechtstreekser doet hij dat in *De veritate*. Hij zegt daar dat er ten aanzien van het ultieme doel geen sprake is van keuze, en dus ook niet van vrije keuze, maar wél van wil, en dat die laatste een *vrije wil* (*libera voluntas*) is omdat de noodzakelijkheid van de natuurlijke neiging niet in tegenspraak is met vrijheid.¹²

Thomas zegt hier dus dat de het vrij-zijn van de wil *niet* wordt tegengesproken door het noodzaak-karakter van het uiteindelijke doel, en *niet* dus door de afwezigheid van keuze. Vrijheid, zo zegt hij met Augustinus, is namelijk niet tegengesteld aan de noodzaak-vanwege-natuurlijke-neiging, maar aan de noodzaak-vanwege-dwang (*De ver.* q. 22, a. 5, ad 3 in contr).¹³

Hiermee heeft Thomas twee redenen om de wil níet vrij te noemen – de noodzakelijke gerichtheid op het goede, en geen vrije keuze – weerlegd. Maar wat zijn positieve redenen om de wil wél vrij te noemen?

Daar is een aantal redenen voor te noemen. Een eerste positieve reden betreft dezelfde connectie tussen vrij/vrijheid en rede die we net zagen, namelijk dat de wil vrij mag heten omdat de wil geen object is van dwang, *maar de rede volgt*. Het is immers het door het intellect als goed gekende waar de wil op gericht is, waar de wil door bewogen wordt.¹⁴ Heel precies formuleert Thomas: ‘Het intellect beweegt de wil op de manier waarop een doel beweegt, omdat het gekende goed het doel is van de wil’

(S.c.G. III, cap. 26, 2092). Daarom wordt de wil gezien als een *rationeel* streefvermogen. Maar hoe kan de rede weten en aangeven wat in een bepaalde situatie als doel geldt, als de redelijke beraadslaging niet het doel betreft, maar enkel de middelen tot het doel (zoals Thomas vele malen zegt, en zo ook in *S.Th.* I-II, q. 14, a. 2)? Het vervolg van de tekst geeft daarvoor een oplossing. Of iets een middel dan wel een doel is, hangt af van het perspectief. Ieder doel – behalve het volstrekt ultieme doel, dunkt me – is zelf een middel ten opzichte van een meer ultiem doel. In deze reeks is ieder doel-als-doel niet onderhevig aan deliberatie en keuze, maar uitgangspunt voor de keuze van de daartoe benodigde middelen. Maar datzelfde doel doch dan bezien als middel voor een meer ultiem doel, is als zodanig wel onderworpen aan deliberatie, zoals Thomas ook expliciet aangeeft: ‘de *prudencia* stuurt de morele deugden niet alleen in de keuze van de middelen tot het doel maar ook in het vaststellen van het doel (*sed etiam in praestituendo finem*)’ (*S.Th.* I-II, q. 66, a. 3, ad 3).¹⁵

Deze zienswijze maakt duidelijk hoe ook het *doel* door de rede als goed gekend en gepresenteerd kan worden. Maar geldt dat ook voor *het meest ultieme doel*?¹⁶ waarop de wil ten diepste is aangelegd: de gelukzaligheid die uiteindelijk bestaat in het schouwen van God? Dit meest ultieme doel is in geen enkel perspectief meer te zien als middel, en dus niet iets waarover gedelibereerd kan worden of dat te kiezen valt. Toch geldt ook hier dat de wil op de rede volgt. Ook dit ultieme doel is, aldus Thomas, eerst gekend door de natuurlijke rede, niet via vergelijking en deliberatie echter, maar op een manier zoals verstand zijn eerste beginselen kent (en van daaruit redeneert). Er is aldus een intuïtief kennen van het ultieme goed als eerste beginsel op het vlak van de praktische rede (*synderesis* genoemd) dat aan het willen van het ultieme goed voorafgaat.¹⁷ Dit willen van het aldus gekende ultieme goed kent dus geen keuze, is intrinsiek noodzakelijk, maar vrij, want niet ge-

dwongen doch de rede volgend. Zowel ten aanzien van de wilskeuze als ten aanzien van het willen van een doel, inclusief het meest ultieme doel, is er zo een directe link tussen vrij-zijn en de-rede-volgend.

Vrij-zijn en willijkheid

Een tweede reden waarom de wil (*voluntas*) vrij heet, is erin gelegen dat zijn noodzakelijke gerichtheid op het als goed gekende de wil niet dwingt, maar expliciteert wat zijn aard is. Zoals de natuur van nature natuurlijk is, zo is de wil van nature willijk. De natuur is vrij als ze natuurlijk kan zijn, zo is de wil vrij als hij willijk kan zijn, als hij kan doen wat ‘des wils’ is, dat is, de rede volgen in wat die doet kennen als goed.¹⁸ Zo is te begrijpen dat het woord *voluntarius* vertaald en begrepen wordt als *vrijwillig*. Niet in de zin van arbitrair of indifferent qua keuze, maar in de zin van overeenkomstig de wil die vrij is te doen wat des wils is, namelijk uit te staan naar dat wat de rede als goed inziet en doet verlangen.

De noodzakelijke wilsrichting als grond voor eigenheid en weloverwogen keuzes

Een derde reden waarom de wil ‘vrij’ heet ondanks zijn intrinsiek noodzakelijke gerichtheid op het goede, hangt hier ten nauwste mee samen. Iets kan alleen dwang zijn, en dus onvrijheid impliceren, als het in strijd is met de eigen aard. ‘Vrij’ vergt dus dat zo’n eigen aard bestaat. En het is nu juist die eigenheid die in Thomas’ visie wordt geconstitueerd door de intrinsiek noodzakelijke gebondenheid van de wil aan het ultieme goed. Zonder zo’n binding zou er geen eigenheid zijn, zou er geen vertrekpunt zijn van waaruit je je keuzes kunt maken voor dit of tegen dat.¹⁹ De gebondenheid aan het als goed gekende dient in Thomas’ visie daarbij als referentiepunt voor de redelijke deliberatie, is immers het eerste beginsel van de praktische rede. Dankzij dit weet hebben van het ultieme goed als eerste beginsel kan de rede delibereren of een handeling wel of

niet, meer of minder geschikt is terwille van het bereiken van dat doel.²⁰ De innerlijk noodzakelijke binding van de wil aan het als goed ingeziene is dus niet een belemmering voor de vrijheid, maar juist haar mogelijkheidsvoorwaarde.

Vrijheid en God

Maar die intrinsieke binding is er niet zomaar. Die ligt voorbij het domein van de vrije keuze. De ultieme binding – de binding aan wat gekend wordt als het ultieme goed – is in Thomas' visie direct gekoppeld aan God. Godzelf is het uiteindelijke doel van de wil, het zien van God is het volmaakte goed waar ons handelen (indien vrij) uiteindelijk op gericht is, al zijn we ons dat, zoals eerder gezegd, bij lange na niet altijd of mogelijk zelfs nooit bewust. God als het ultieme goed is in deze visie de grond voor onze wil en zijn eigenheid, en daarmee voor ons subject-zijn en onze keuzevrijheid.

Waar we ons in discussies bevinden waarin gemakkelijk gedacht wordt: 'als ons willen van iets afhangt dan is het niet vrij', 'als God in het spel is dan is het niet vrij', zien we hier een denken waarin dat diametraal anders verloopt, waarin we alleen maar vrij en autonoom kunnen zijn *dankzij* die binding.

Dit inzicht – in de boven behandelde teksten te vinden in *S.Th.* 1, q. 83, a. 1, ad 3 – is fascinerend, omdat het de zo gangbare óf-óf-denkwijze (het is óf Gods wil of de mijne, het is óf God die het doet óf de mens) radicaal doorbreekt en omkeert. In Thomas' visie is God niet de vijand van mijn vrijheid, zodat ik om werkelijk vrij te zijn mij van God moet ontdoen (zoals bijvoorbeeld bij Sartre²¹). Integendeel. Het is volgens Thomas juist dankzij God als eerste oorzaak dat ik een eigen wil heb, dat die wil is wat hij is: mijn streven naar het goede, naar de gelukzaligheid, op basis waarvan ik met de rede mijn keuzes kan maken. De uiteindelijke en noodzakelijke gerichtheid van de wil op God is daarmee grond voor mijn vrijheid.

Maar toch: is de wil zo uiteindelijk niet extern aangestuurd? En kun je dan nog terecht van vrijheid of zelf-bepaling spreken? De antwoorden hierop zijn respectievelijk 'nee' en 'ja'. Wat Thomas namelijk claimt is dat God de wil beweegt zodat die handelt in overeenstemming met zijn *eigen* natuur als een zelf-bepalend vermogen.²² Als God de wil beweegt, dan doorbreekt hij niet de willijkheid van de wil, maar maakt hij de wil juist zo (*S.Th.* I, q. 83, a. 1, ad 3). Brian Shanley vat dit aldus samen: 'The motion by which God moves the will is interior, non-coercive, and non-determining.'²³ Maar het mag zo zijn dat die wil willijk blijft onder Gods beweging, maar als God het einddoel is, valt er dan nog wel wat te kiezen? Het antwoord op die vraag is expliciet positief, zo zagen we boven (in *S.Th.* I, q. 82, a. 2 en *S.Th.* I, q. 83, a. 1): de wil kan niet anders dan het goede willen, maar het goede is veelvoudig, en bepaalt derhalve niet noodzakelijk de wil tot één iets. Dus hoewel de wil intrinsiek noodzakelijk gericht is op het ultieme goed (het schouwen van God), wordt de wil door God niet tot één ding bepaald (*S.Th.* I-II, q. 10, a. 1).

BIJ WIJZE VAN AFSLUITING

Deze inzichten aangaande het thema 'God en onze vrijheid' zijn fascinerend, omdat ze niet passen bij een theïsme en een theïsme-kritiek waarin God wordt getekend als de mens van buitenaf sturend, en daarmee als dwingend en dus als tegenkracht van onze vrijheid. Zo hóeft er dus niet over de relatie tussen God en menselijke vrijheid gedacht te worden, is het minste wat je van Thomas kunt leren. Maar natuurlijk vergt het dan nog zeer veel arbeid om Thomas' inzichten uit de dertiende eeuw te vertalen in eigentijdse filosofisch-theologische concepten die het denken van onze tijd kaderen.

Daarnaast is Thomas' visie op de kwestie van 'de vrijheid van de wil en de wilskeuze' boeiend. Die is namelijk niet in te delen is bij een van de twee grote denkrichtin-

gen die het filosofisch debat over de vrije wil domineren: libertarisme en compatibilisme.²⁴ Hoewel Thomas zeker kenmerken gemeen heeft met het libertarisme (namelijk dat niet alles wat door de wil gewild wordt noodzakelijk gewild wordt, dat er keuzevrijheid is, en dus dat er alternatieve mogelijkheden zijn) wijkt hij toch fundamenteel af van deze richting. Waar de libertarische wil in hoge mate te kenschetsen is als vrij van iedere binding en indifferente, is dat volstrekt niet hoe Thomas over de wil denkt. Bij hem is de wil noodzakelijk gericht op zijn ultieme doel; en al laat dat een pluraliteit toe van het goede, de keuze van de beste middelen daartoe is niet vrij omdat die keuze indifferente zou zijn, maar vrij omdat die keuze object is van redelijke deliberatie.

Omgekeerd heeft Thomas duidelijk trekken van het compatibilistische denken (zoals dat van Harry Frankfurt of Susan Wolf, genoemd in de noten 18 t/m 20). Ook Thomas verdisconteert sterk een noodzaak-aspect in zijn denken over de wil en opteert, zoals we zagen, voor een mogelijke vrijheid van de wil zelfs in afwezigheid van een keuzemogelijkheid. Maar toch is het verschil essentieel. Het noodzaak-aspect dat Thomas uitwerkt betreft de intrinsieke noodzakelijkheid dat de wil niet anders kan dan willen wat ze als goed aangereikt krijgt. Dat is een heel ander idee dan een noodzaak-aspect teweeggebracht door externe causale factoren, hetwelk door Thomas als in strijd met de wilbaarheid van de wil zou worden gekarakteriseerd. Sterker, Thomas ontkent dat de wil gedetermineerd wordt door het geheel van causale factoren. Zelfs God determineert niet de wil, zoals we net zagen.

In dit debat neemt Thomas' zienswijze dus een eigenstandige positie in. In plaats van de nadruk te leggen op vrijheid-als-indifferentie of op vrijheid-als-compatibel-met-externe-determinering, ligt in Thomas' visie de nadruk op het doel-aspect van vrijheid.²⁵ Door het als goed gekende – dat uiteindelijk, doch in grote gebrokenheid, verwijst naar Godzelf – krijgt de wil een attractieve rich-

ting aangereikt die hem constitueert tot wil en die derhalve tevens zijn *eigen interne* wilsrichting is, en daarmee, zoals we zagen, de mogelijkheidsvoorwaarde voor de redelijke deliberatie en het vrijelijk kiezen van de wil.

NOTEN

- 1 De volgende benamingen worden hier zonder onderscheid gebruikt: zinnelijk, zintuiglijk en sensitief, en zo ook: verstandelijk, redelijk of rationeel en intellectief. Dat wil niet suggereren dat die begrippen onderling identiek zijn, want dat zijn ze niet, enkel dat de verschillen hier niet relevant zijn.
- 2 ‘Waarnemen’ is de hier gekozen vertaling voor het Latijnse woord *apprehendere*, dat als betekenissen heeft waarnemen, vatten, opvatten, grijpen, begrijpen, in zich opnemen, kennen. Voor zowel het zintuiglijke ‘vatten’ als het verstandelijke ‘vatten’ gebruikt Thomas het ene woord *apprehendere* (met zijn afleidingen).
- 3 Deze voorzichtige toevoeging is van Thomas zelf, en gaat reeds terug op Aristoteles. Zo stelt hij in *S.Th.* I-II, q. 8, a. 1: ‘Therefore, in order for the will to tend toward something, it is required not that the thing be good in reality, but rather that it be apprehended under the concept of the good (*quod apprehendatur in ratione boni*). It is for this reason that in *Physics* 2 the Philosopher says, “The end is a good, or an apparent good”.’ (Engelse vertaling van Alfred J. Freddoso – online beschikbaar via <<http://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>>).
- 4 Voor een uitvoeriger bespreking hiervan zie R. te Velde, ‘Thomas van Aquino over mensenlijke vrijheid’, in: P. Oomen (red.), *Vrije wil – een hersenkronkel? Wetenschappers en filosofen over een fascinerende vraag*, Klement, Zoetermeer 2013, p. 63-77.
- 5 Voor de zeer nauwe band tussen, zo niet vereenzelviging van *liberum arbitrium* en *electio* zie *S.Th.* I, q. 83, a. 3 en ad 2, als ook *S.Th.* I, q. 83, a. 4.

- 6 Ik vertaal het bijvoeglijk naamwoord *voluntarius* met ‘willijk’, in de zin van ‘van de wil / volgens de eigen aard van de wil’, en niet zoals gebruikelijk met ‘vrijwillig’, om zo te voorkomen dat door de vertaling de notie ‘vrij’ al binnengesmokkeld wordt. Onderstaand wordt hier nog op teruggekomen.
- 7 Thomas’ argument uit het vorige artikel keert hier dus terug, maar let wel, het staat hier als een objectie. Dat illustreert fraai deze analysemethode: Thomas neemt als het ware zijn eigen conclusie, zet die hier nu als een objectie neer, om te kunnen zeggen: het is genuanceerder dan je misschien zou denken op grond van het vorige artikel alleen, er moeten allerlei verdere nuanceringen worden gemaakt.
- 8 De uitdrukking *liberum arbitrium* wordt vaak vertaald met ‘vrije wil’, maar dat is buitengewoon onhandig. In *liberum arbitrium* wordt het vrij-zijn uitgezegd van de (op de rede gebaseerde) keuze van de middelen tot een doel. Deze keuze is echter maar een deelaspect van de wil (*voluntas*) welke primair uitstaat naar het doel zelf (zie ook Figuur 1).
- 9 Zoals we zagen (p. 66), hoort er bij een sensitieve waarneming slechts één sensitieve streving. Vandaar dat hier geen sprake is van keuze, maar van noodzaak. Zoals we zagen kent het intellectieve niveau niet een dergelijke één-op-één relatie, en is er derhalve ruimte voor vergelijken, beraadslagen en kiezen.
- 10 Onder zal nader stilgestaan worden bij deze connectie tussen ‘vrij’ en ‘de rede volgend’.
- 11 Elders heb ik uitvoerig stilgestaan bij twee fundamenteel verschillende grondbetekenissen van ‘vrije wil’, respectievelijk aangeduid als A- en B-betekenis. In de A-betekenis heet de wil vrij als de wilskeuze indifferent is, onbepaald, van niets afhankelijk, arbitrair, soeverein. In de B-betekenis heet de wil vrij naar de mate dat hij zich kan doorzetten, niet verstoord wordt, niet afgeleid wordt van de waarde waarop hij gericht is, zijn eigen aard kan volgen. In de *common sense* opvatting van ‘vrije wil’ overheerst de A-betekenis van vrij

als indifferent. In grote delen van de filosofische en theologische traditie is echter de *B*-betekenis dominant. Zo ook – met belangrijke onderlinge verschillen – bij Thomas en de onderstaand ter sprake komende Harry Frankfurt en Susan Wolf. (Zie mijn *Dwarsverbanden in het denken over vrije wil en God*, (Afscheidsrede), Nijmegen, 2013, p. 9-15. Online beschikbaar via: <www.palmyreoomen.nl>).

- 12 De betreffende tekst luidt: ‘...we do not judge about the last end by any judgment involving discussion and examination, but we naturally approve of it. Concerning it there is, accordingly, *no choice*, but there is will. We have in its regard, therefore, *a free will*, since according to Augustine, the necessity of natural inclination is not repugnant to freedom; but *not a free judgment*, properly speaking, since it does not fall under choice.’ (*De ver.* q. 24, a. 1, ad 20; vertaling van Robert W. Schmidt – online beschikbaar via <<http://www.dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm>>, cursivering toegevoegd).
- 13 Het is het opmerken waard dat dezelfde vormen van noodzaak die Thomas in *De ver.* q.22, a.5 (in)compatibel noemt met *vrijheid (libertas)*, in *S.Th.* I, q.82, a.1 genoemd worden als (in)compatibel met *wil (voluntas)*.
- 14 Thomas zegt dit op zeer veel plaatsen, zo bijvoorbeeld in *S.Th.* I, q. 82, a. 3, ad 2; *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1 sed contra; *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5, ad 1.
- 15 *Prudentia* is te begrijpen als ‘deugdelijke deliberatie op moreel vlak’.
- 16 Ik spreek hier van ‘meest ultiem’ om het einddoel aan te duiden van het menselijk handelen als geheel, ter onderscheiding van het door Thomas ook als ‘ultiem’ aangeduide doel van een particuliere handeling. Zo spreekt hij in *S.Th.* I-II, q. 12, a. 2 van een cascade van gebeurtenissen waarin het einde / het ultieme doel van de ene, begin en middel is ten opzichte van de tweede, en zegt daarvan: ‘A terminus has the character of something ultimate, but it is not always ultimate with respect to the whole; instead, it is sometimes ultimate with respect to some part’ (ad 2).

- 17 Thomas zet deze zienswijze onder meer uiteen in *De ver.* q. 16; *S.Th.* I, q. 79, a. 12 en *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6.
- 18 In het hedendaagse debat over de vrije wil wordt deze visie dat vrij-zijn betekent kunnen handelen op basis van de rede (oftewel 'om goede redenen'), gekarakteriseerd als 'reasons responsiveness'. Susan Wolf (*Freedom within Reason*, Oxford University Press, Oxford 1990) is hier te noemen als een interessante vertegenwoordiger van deze richting.
- 19 Een vergelijkbare denkfiguur kom je in het huidige vrijewil-debat tegen bij (de compatibilist) Harry Frankfurt, die net als Thomas benadrukt dat willen een aspect van noodzaak kent ('there must be something about which [a person] cannot help caring'): een binding waar je niet de baas over bent, maar die een noodzakelijke voorwaarde is voor vrijheid, voor de mogelijkheid om op een redelijke wijze te bepalen hoe te leven. (H. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 94, cursivering origineel). Anders dan Thomas echter, besteedt Frankfurt geen aandacht aan de vraag waarop die binding berust, en een binding aan God als het ultiem goede valt geheel buiten zijn visie.
- 20 Een dergelijke link naar Goed en Waar als transcendent referentiepunten voor de Rede, wordt uitdrukkelijk gethematiseerd door Susan Wolf als vereist voor een vrije wil (*Freedom within Reason*). Hoewel Wolf het Goede en Ware waar de Rede naar uitstaat niet als 'God' benoemt, vertoont de grondstructuur van haar denken over de vrije wil en de onontbeerlijke rol daarbij van de Rede markante overeenkomst met die van Thomas. Meer over Thomas, Frankfurt en Wolf in *Dwarsverbanden in het denken over vrije wil en God* en in mijn 'Over het samengaan van vrije wil en determinisme. Een verkenning met een open einde', in: Oomen (red), *Vrije wil – een hersenkronkel?*, p. 117-140.
- 21 Cf. mijn 'Sartres radicale vrijheidsopvatting', in: E. Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers, Nijmegen 2009, p. 183-197.

- 22 Een uitgebreide bespreking hiervan is te vinden in het zeer interessante artikel van Brian J. Shanley, 'Beyond Libertarianism and Compatibilism. Thomas Aquinas on Created Freedom' (in: R. Velkley (ed.), *Freedom and the Human Person*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2007, p. 70-89).
- 23 Ibidem, p. 86.
- 24 Het libertarisme wordt er grofweg door gekenmerkt de vrije wil te zien als onafhankelijk, door niets bepaald, en daarom indifferent in zijn keuze. Het compatibilisme bepleit omgekeerd de mogelijkheid dat vrije wil samengaat met een volstrekt determinisme. Natuurlijk kennen beide richtingen vele genuanceerde varianten. Ze representeren daarmee respectievelijk varianten van de bovengenoemde A- en B-visie op vrijheid. Voor een brede inleiding in de verschillende posities in het huidige debat over vrije wil, en de historische achtergronden daarvan, zie Oomen (red.), *Vrije wil – een hersenkronkel?*. Daarin is onder veel meer een bijdrage te vinden van Rudi te Velde over Thomas van Aquino (p. 63-77) en een bijdrage van mijn hand over compatibilisme en libertarisme (p. 117-140).
- 25 Het decor van deze kenschetsing is de klassieke, op vooral Aristoteles teruggaande, driehoek in het denken over causaliteit, handelen en gebeurtenissen, namelijk de driehoek toeval (*tuchè*) – noodzaak (*anankè*) – doel (*telos*).