

PAUL VAN TONGEREN

Over liefde en vriendschap
met name in Thomas' receptie van Aristoteles'
tractaat over de vriendschap

INLEIDING

De liedjeszanger Jaap Fischer vertelt in een van zijn liedjes een sprookje over een prinses die ingewijd moet worden in de liefde. Daartoe laat haar vader, de koning, drie mannen naar het hof komen, om haar over de liefde te vertellen. De eerste is een geleerde. In zijn betoog zegt hij onder andere:

En liefde is niet houden van;
je kan van zoveel vrouwen houên,
je kan met zoveel vrouwen trouwen
– als je er wat in ziet –
maar liefde is dat niet.
Je houdt van kip met appelmoes.
(en toen knikte de prinses, want ze hield onzettend
veel van kip met appelmoes).

En toen had de geleerde het over amor en caritas
en wat het verschil daartussen was;
over agapè, eros en philia
over een diner voor twee, met dansen na...
En de prinses was heel stil, en zo luisterde ze;
en toen ze wat mocht vragen, fluisterde ze:
'en zoenen?'
'Zoenen staat niet in Koenen' zei de geleerde.¹

Nadenken over liefde en vriendschap is uitdagend en
moeilijk. Het uitdagende zit niet alleen in de grote en diepe

liefdeservaringen die ons kunnen verrukken, maar ook in de erkenning dat alles wat we doen, getuigt van een bewo- genheid die minstens met liefde (met wat ons lief is, met waar we van houden, met wat we graag doen of graag heb- ben) te maken heeft: liefde hoort tot de meest ingrijpende èn tot de meest alledaagse ervaringen van ons leven. Nadenken daarover is daarom echter niet alleen uitda- gend, maar om diezelfde reden ook moeilijk: het alle- daagse houden-van lijkt te dichtbij om goed waargenomen te kunnen worden en de diepe liefdeservaring lijkt het den- ken te overstijgen en achter zich te laten.

Thomas van Aquino heeft zich onder andere gebogen over de vraag naar het verband tussen deze twee vormen van liefde. Hij doet dat heel uitdrukkelijk in quaestio 26, artikel 4, uit de *prima secundae pars* (I-II) van de *Summa theologiae*, een tekst die volgens James McEvoy ‘een van de meest beroemde uit de gehele Summa’ is.² Dit artikel, dat handelt over de vraag: of de liefde kan worden onderver- deeld in vriendschapsliefde en begeerte-liefde, neem ik als uitgangspunt voor deze bijdrage, waarin ik vervolgens vooral op de vriendschapsliefde wat nader zal ingaan.

TWEE SOORTEN VAN LIEFDE

‘Of de liefde onderverdeeld kan worden in vriend- schapsliefde en liefde van begeerte.

[Daartegen pleit

- dat volgens Aristoteles de liefde een passie is en de vriendschap een dispositie; maar een dispositie kan geen onderdeel zijn van een passie.
- begeerte en liefde zijn verschillende species van een- zelfde genus (nl. passie), en je kunt de ene species niet onderverdelen in termen van de andere.
- volgens Aristoteles zijn sommige vormen van vriendschap om plezier of nut, en dus iets van de begeerte.

Maar ervoor pleit dat we op deze twee verschillende manieren lijken te ‘houden van’ bijvoorbeeld resp. van wijn en van een vriend.]

Zoals Aristoteles zegt (*Rhetorica* II, 4, 1380b35), is beminnen: voor iemand het goede willen. De beweging van de liefde gaat dus in twee richtingen: enerzijds naar het goede dat men voor iemand wil, voor zichzelf of voor een ander, en anderzijds naar degene voor wie men dat goede wil. Welnu, de liefde van de begeerte heeft betrekking op dat goed dat men wil voor de ander, en de vriendschapsliefde op degene voor wie men het goede wil.

In deze verdeling is het ene eerder, het andere later. Want wat met vriendschapsliefde wordt bemind, wordt zonder meer en in zichzelf bemind. Maar wat met de liefde van de begeerte wordt bemind, wordt niet zonder meer en in zichzelf bemind, maar voor een ander. Zoals we iets dat zelf is [substantie], zonder meer een zijnde noemen, maar iets dat in iets anders is [accident], alleen maar in zekere zin zijnde noemen, zo geldt dat ook voor het goede, dat immers coëxtensief is met zijnde: goed zonder meer noemen we dat wat zelf goedheid heeft, maar wat goed is voor iets anders, noemen we goed in zekere zin. Bijgevolg is de liefde waardoor iemand bemind wordt opdat het hem/haar goed gaat, liefde zonder meer; maar de liefde waardoor iets wordt bemind opdat het goed voor een ander zij, is liefde in zekere zin.

[Op grond hiervan worden de objecties als volgt beantwoord:

- we zeggen niet dat liefde bestaat uit begeerte en vriendschap, maar uit liefde-van-de-begeerte (begeerte-liefde) en vriendschaps-liefde; vriend noemen we degene voor wie we iets goeds willen; begeren doen we wat we voor ons zelf willen.

- waarmee ook de tweede objectie is beantwoord.
- ook in de vriendschap om het nut en het genoegen wil iemand een goed voor de vriend, en kun je dus spreken van vriendschapsliefde. Maar omdat dat goed uiteindelijk betrokken is op het eigen genoegen of nut, heeft deze liefde toch iets van de begeerte-liefde en is ze geen echte vriendschapsliefde.]'

S.TH. I-II, Q.26, A.4

EEN DUBBEL ONDERSCHIED

Er lijken door Thomas verschillende onderscheidingen te worden gemaakt, die deels door elkaar lopen. Op de eerste plaats gaat het erom de hoofdvraag te beantwoorden: is de liefde te verdelen in deze twee soorten: begeerte-liefde en vriendschapsliefde? Dat wil zeggen: zijn er deze twee soorten van liefde, en zijn dit de enige twee soorten? Dat laatste element van de vraag wordt niet expliciet uitgewerkt, maar blijkt wel uit de wijze waarop de vraag, zoals Thomas hem stelt, wordt beantwoord. Het antwoord op de gestelde vragen is positief.

De belangrijkste distinctie die Thomas maakt om zijn antwoord te beargumenteren is tussen dat wat bemind wordt, en degene voor wie iets bemind wordt. Dit is een formele distinctie die twee aspecten onderscheidt in elk beminnen. Ook al in de *prima pars* (*S.Th.* I, q.20, a.1 ad 1) heeft Thomas gezegd dat de act van de liefde altijd naar twee dingen tendeert: naar het goede dat men voor iemand wil, en naar degene voor wie men het goede wil. Beminnen wordt hier, in onze tekst uit de *prima secundae*, gedefinieerd met Aristoteles, die zegt dat het bestaat in een goed willen voor iemand.³ Als iets bemind wordt, zo is de gedachte, wordt het altijd bemind voor iemand. Maar ook andersom: als ik van iemand houd, wens ik hem of haar iets toe, namelijk het goede; waarbij dat goede weliswaar in principe algemeen is (zoals we iemand 'het beste' wensen, of 'alle goeds'), maar zich vervolgens concretiseert in

bepaalde goederen: een bos bloemen, of hulp in nood.

Nu kan die iemand die ik bemin en voor wie ik 'iets' bemin, een ander zijn, maar ik kan het ook zelf zijn. En hier verschijnt een tweede onderscheiding, die overigens in Thomas' tekst vrijwel geheel impliciet blijft. In de mate waarin ik van mijzelf houd, zal ik mijzelf het goede wensen, en zal ik allerlei dingen willen voor mijzelf. Als ik van wijn houd, is de wijn het goed dat ik bemin, en ben ik zelf degene voor wie ik het bemin. Deze uitwerking van het onderscheid – dat ik ook zelf degene kan zijn voor wie ik het beminde goed wil – bevestigt het formele karakter ervan. In eerste instantie gaat het slechts om het onderscheid tussen de zaak die men bemint en degene voor wie men het bemint, of aan wie men het toewenst.

Het klinkt voor ons wat vreemd als Thomas vervolgens dit onderscheid al benoemt in termen van begeerte en vriendschap. Maar we moeten ons realiseren dat hij hier – zoals hij ook zelf in zijn antwoord op de eerste objectie nog eens aangeeft – niet spreekt over vriendschap en begeerte (alsof dat de twee soorten van liefde zouden zijn, en alsof liefde dus ofwel begeerte ofwel vriendschap zou zijn), maar over vriendschaps*liefde* en begeerteliefde als twee onderscheiden liefdesbetrekkingen, of – zoals we nu moeten zeggen – twee componenten van elk beminnen. Thomas zegt niet dat beminnen verdeeld kan worden over enerzijds de passie van het begeren en anderzijds de deugd van de vriendschap, maar dat de passie van het beminnen zelf twee – beide passionele – componenten heeft. Louter formeel gesproken, en als we de analyse niet verder doorvoeren dan tot op dit punt, moeten we zeggen dat er in elk beminnen een begeerte-liefde tot een zaak en een vriendschapsliefde tot een persoon gegeven is.⁴

VERSCHILLENDE GEDAANTEN VAN DE VRIENDSCHAPSLIEFDE

Vervolgens wordt dit onderscheid uitgewerkt en worden de onderscheiden delen in een ordening geplaatst. Inzoverre iets wordt bemind met de vriendschapsliefde, wordt het in zichzelf en zonder meer bemind, maar inzoverre iets met begeerteliefde wordt bemind, wordt het voor iets anders bemind. We kunnen dit het gemakkelijkst duidelijk maken als we denken aan gevallen waarin het mij om mijzelf te doen is, d.w.z. waarin ik zelf degene ben die door mij (met vriendschapsliefde) wordt bemind. Ik houd immers niet van de wijn omwille van de wijn, maar omwille van mijzelf. Wat zou mij de wijn kunnen schelen als hij niet gedronken kon worden! 'Het zou dwaas zijn om te zeggen dat iemand het goede voor de wijn wilde; maar een mens wil het goed dat de wijn is, voor zichzelf. Als een mens van wijn houdt, is hij dus niet welwillend jegens de wijn, maar jegens zichzelf.'⁵ Maar andersom houd ik niet van mijzelf omwille van iets of iemand anders, maar alleen om mijzelf. Ik zelf ben voor mijzelf niet een middel voor iets anders. Daartegenover is de wijn alleen maar een goed omdat hij goed (dat is in dit geval: aangenaam) is voor iemand, in dit geval voor mij. Datgene wat bemind wordt met begeerte-liefde, veronderstelt dus een vriendschapsliefde voor iemand voor wie die zaak bemind wordt. En dus is de begeerte-liefde afhankelijk van een vriendschapsliefde en is ze secundair ten opzichte van die laatste. Daarom noemt Thomas de vriendschapsliefde liefde zonder meer, en de begeerte-liefde, liefde in relatieve zin.

Het door Thomas gepresenteerde onderscheid impliceert wel dat een zaak altijd met begeerte-liefde wordt bemind (er moet immers altijd iemand zijn voor wie de zaak bemind wordt), maar het betekent niet zonder meer dat een persoon altijd met vriendschapsliefde wordt bemind. Ik kan immers ook van iemand houden, omdat en voorzover hij of zij nuttig of aangenaam voor mij is. In dat

geval is de vriendschapsliefde voor mijzelf de eigenlijke liefde in functie waarvan ik de andere persoon bemin. Eigenlijk moeten we zeggen dat in zo'n geval die andere persoon een zaak is die ik omwille van mijzelf bemin, en die ik dus met begeerte-liefde bemin. Als ik daarentegen een ander met vriendschapsliefde bemin, kan hij –zo lijkt het – niet middel voor mijzelf, maar moet hij zelf einddoel van die liefde zijn.

Toch is dat niet zonder meer het geval. Ook Thomas herinnert zich dat Aristoteles het onderscheid maakt tussen drie soorten van vriendschap: die om het nut, die om het genot en die om het goede.⁶ Weliswaar is alleen de laatste volmaakt en volgens Thomas de voornaamste soort van vriendschap (*amicitia principalis*⁷), maar dat neemt niet weg dat ook de andere wel degelijk vormen van vriendschap zijn.⁸ Door Thomas' onderscheid tussen de twee componenten van het beminnen⁹ kan dit gemakkelijker worden begrepen dan bij Aristoteles het geval is. Want ook als ik van iemand alleen maar houd, omdat en voorzover hij of zij nuttig is voor mij, blijft staan dat houden-van betekent dat ik aan die persoon het goede toewens, en dat ik dus dat goede bemin omdat het voor die persoon goed is, of door hem of haar goed geacht wordt. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat we iemand te vriend houden, omdat we hem nog nodig zullen hebben. De wijze waarop we hem te vriend houden bestaat erin dat we hem de aandacht of de erkenning of eventueel het plezier en de cadeautjes geven die hij graag heeft. Die aandacht, die erkenning, dat plezier en die cadeautjes zijn begeerde of beminde dingen die verwijzen naar de persoon door wie ze begeerd worden, en ten behoeve van wie ik ze zal nastreven. Inzoverre ik dus zelfs in een dergelijke nuttigheidsverhouding een persoon bemin aan wie ik het goede (het door hem goed geachte) toewens, is ook daar sprake van vriendschapsliefde. Maar inzoverre ik die andere persoon alleen maar het goede toewens, opdat hij zelf een goed (nuttig, aangenaam) voor mij is, ben ik zelf het object van mijn vriendschapsliefde, en

bemin ik de ander met begeerte-liefde als een nuttige zaak voor mijzelf. Deze uitwerking bevestigt nog een keer dat we hier met een formeel onderscheid te doen hebben binnen de passie van het beminnen, en dat Thomas op deze plaats geen fenomenologie van de vriendschap geeft.

Het is in dat opzicht verwarrend als we zien dat hij niettemin vertrok van een definitie door Aristoteles, waarin deze wel degelijk over reële vriendschap spreekt. De definitie bij Aristoteles luidt volledig: 'beminnen is iemand toewensen wat goed geacht wordt, omwille van diegene en niet omwille van zichzelf, en naar vermogen ook doen wat men wenst'. Thomas neemt alleen het eerste stukje van de definitie, en laat de rest weg, waarin Aristoteles het onderscheid maakt tussen zichzelf en de ander als object van (vriendschaps)liefde. Niettemin klinkt ook dat onderscheid wel degelijk door, en lijkt het plotseling expliciet te voorschijn te komen in het antwoord op de eerste objectie. Daar stelt Thomas immers dat 'begeren' betekent 'iets voor ons zelf willen', en lijkt hij 'ons zelf' te plaatsen tegenover 'de vriend'. Maar ik denk dat ook hier het primaire, formele onderscheid overweegt, en dat we de tekst als volgt kunnen lezen: 'vriend noemen we diegene (ik voeg toe: of we dat nu zelf zijn of een ander) voor wie we iets goeds willen, maar begeren noemen we, (wat betrekking heeft op) datgene wát we voor ons zelf (ik voeg toe: of voor de vriend) willen.'

In het volgende wil ik vooral de betekenis van de vriendschap, en het verschil tussen vriendschapsliefde en vriendschap wat nader uitwerken.

AMOR – AMOR AMICITIAE – AMICITIA

Laten we op de eerste plaats nog eens, maar nu met behulp van ook andere teksten van Thomas, de belangrijkste begrippen op een rij zetten, om hun onderlinge verhoudingen goed te kunnen beschrijven. De *amor* (liefde) is een passie, zeiden we (*S.Th.* I-II, q.26, a.2), en wel een zeer fun-

damentele. Dat is niet helemaal correct. Het geldt namelijk in strikte zin alleen voor de mens. We moeten niet vergeten dat we de bepaling van de liefde als passie uit het tweede, antropologische deel van de *Summa* haalden. Maar ook in God is wel degelijk liefde – zelfs iets als begeerte-liefde, zoals we nog zullen zien –, maar niet op de wijze van de passie. Vandaar dat Thomas preciseert: passie wordt in dubbele zin gebruikt: in eigenlijke of strikte zin (en dan heeft het betrekking op de passies in verband met het zintuiglijk streven) en in ruimere zin (en dan heeft de term betrekking op de wil).¹⁰ Als act van het zintuiglijke streven is de liefde een passie, maar niet als act van het verstandelijk streven (*appetitus intellectivus*) (*S.Th.* I, q.20, a.1 ad 1). Op deze laatste wijze is de liefde in God. We zullen daarop terugkomen. Ook voor de mens is de liefde overigens niet alleen maar ‘pure’ passie, zoals juist met betrekking tot de vriendschap zal blijken. De meest algemene bepaling van de liefde is daarom deze die zegt dat ze de eerste beweging van de wil is en van elke strevende kracht (*S.Th.* I, q.20, a.1).

Van die liefde hebben we gezien dat ze altijd een dubbele gerichtheid vertoont: ze is gericht op een goed dat ze voor iemand wil, en ze is gericht op die iemand voor wie ze het goede wil (*S.Th.* I, q.20, a.1 ad 3 en I-II, q.26, a.4). Het eerste wordt begeerte-liefde genoemd (*amor concupiscentiae*), het tweede vriendschapsliefde (*amor amicitiae*). We kunnen dus van twee vormen van liefde spreken, als we maar niet vergeten dat die twee vormen niet zonder elkaar kunnen, dat ze twee componenten van elke reële liefde vormen. Dat betekent dat ook engelen, en ook God iets als begeerte-liefde kennen, ook al hebben zij geen zintuiglijke begeerten. Met betrekking tot de engelen blijft dat bij Thomas impliciet (vgl. *S.Th.* I, q.60, a.3), maar ten aanzien van God zegt Thomas het met zoveel woorden: ‘In eigenlijke zin bemint God de onredelijke schepselen niet met vriendschapsliefde, maar met een quasi-begeerteliefde, inzoverre hij ze toe-ordent aan de redelijke schepselen en ook aan

zichzelf.' (*S.Th.* I, q.20, a.2 ad 3; vgl. ook II-II, q.25, a.3 corpus en ad 1) Het kan geen gewone begeerte-liefde zijn, omdat er van gebrek en van begeerte geen sprake is in God. Maar de aard van deze liefdesbetrekking, nl. die op een goed dat (door God) voor iemand (voor de mens bijvoorbeeld) gewild wordt, moet niettemin onderscheiden blijven van de liefdesbetrekking op degene (de mens) voor wie hij dat goed wil.

Van de vriendschapsliefde hebben we gezien dat ze zowel op ons zelf als op een ander betrekking kan hebben. Vriendschapsliefde is echter nog geen vriendschap. Vriendschap is alleen maar mogelijk wanneer de vriendschapsliefde op een ander gericht is. Daarnaast (maar niet los daarvan) zijn er meer verschillen tussen de vriendschapsliefde en de vriendschap. Maar alvorens daarop in te gaan, besluit ik deze paragraaf met een nadere bepaling van de vriendschapsliefde. Want ondanks het verschil tussen vriendschap en vriendschapsliefde, is er één element uit de definitie van de vriendschap zoals Thomas die van Aristoteles overneemt, dat wel reeds de vriendschapsliefde kwalificeert, en dat is de welwillendheid of *benevolentia*. Vriendschap is primair: voor iemand het goede willen. Als we het hierbij laten (en dus niet uitwerken wie die ander is, en welke verdere condities gegeven moeten zijn), geldt deze bepaling ook voor de vriendschapsliefde. Dit onderscheidt haar van de begeerteliefde die gericht is op het goede dat we (voor iemand) willen, in plaats van op degene voor wie we het willen. 'Niet elke liefde is vriendschapsliefde, maar alleen die welke met welwillendheid gepaard gaat, dat wil zeggen wanneer we zo van iemand houden, dat we hem het goede toewensen.' (*S.Th.* II-II, q.23, a.1).

VRIENDSCHAP

Maar, zoals gezegd, welwillendheid alleen volstaat niet voor vriendschap. Een nadere uitwerking van de verdere kenmerken van de vriendschap zal ons in staat stellen te

begrijpen waarom de zelfliefdde geen vorm van vriendschap kan zijn en wat de verhouding is tussen de vriendschap en de deugd. Daartoe geef ik eerst een paar tekstpassages in vertaling:

‘Op de eerste plaats is vriendschap een betrekking die we hebben met degene aan wie we het goede toewensen. (...) op de tweede plaats is elke vriendschap gebaseerd op een zekere levensgemeenschap, want – zoals Aristoteles zegt (*Ethica Nic.* VIII, 5, 1157b19) – niets is zozeer eigen aan de vriendschap als wel dit: samen te leven’.

S.T.H. II-II, Q.25, A.3

‘Volgens Aristoteles beantwoordt niet elke liefde aan de definitie van vriendschap, maar alleen de liefde die gepaard gaat met welwillendheid, dat wil zeggen, wanneer we iemand zo beminnen dat we hem het goede toewensen. Als we aan dingen waarvan we houden, niet het goede toewensen, maar het goed van die dingen aan ons zelf toewensen, zoals wanneer we zeggen dat we van wijn houden, of van een paard of iets dergelijks, dan is dat geen vriendschapsliefde maar begeerteliefde. Want het is belachelijk om te zeggen dat iemand bevriend is met de wijn of met het paard.

Maar ook welwillendheid is niet voldoende om van vriendschap te kunnen spreken. Daarvoor is een wederkerige liefde nodig, want een vriend is de vriend van zijn vriend. Een dergelijke wederkerige welwillendheid is gefundeerd op een zekere gemeenschap’.

S.T.H. II-II, Q. 23, A.1

‘Vriendschap kun je alleen maar hebben met redelijke schepselen, tussen wie een wederkerige liefde (*redamatio*) kan bestaan, en een gemeenschap in de zaken des levens; en die het goed of slecht kan gaan, al naar gelang het lot en het geluk. Zo kun je ook alleen tegenover zulke wezens welwillend zijn’.

S.T.H. I, Q.20, A.2 AD 3

Vriendschapsliefde is alleen maar mogelijk in relatie tot personen, omdat we alleen ten opzichten van hen welwillend kunnen zijn. Maar voor vriendschap is meer vereist dan welwillendheid alleen, namelijk wederkerigheid. Die wederkerigheid wordt op twee manieren uitgewerkt. Enerzijds principieel, anderzijds in termen van een beschrijving van datgene waaraan je vrienden herkent. Principieel geldt, dat pas dan van vriendschap sprake is, wanneer niet alleen de een van de ander houdt, maar ook de ander van de een. Je kunt wel van iemand houden zonder dat die liefde beantwoord wordt, maar een dergelijke 'ongelukkige' liefde noemen we geen vriendschap. Bij vriendschap hoort 'redamatio', wederliefde. Je kunt niet zeggen dat je met iemand bevriend bent, wanneer die ander niet zal zeggen dat hij met jou bevriend is: een vriend is de vriend van zijn vriend.

Een dergelijke wederkerigheid is gebaseerd op gemeenzaamheid en gemeenschap (*communicatio*) volgens Thomas. Als we die funderingsrelatie serieus moeten nemen, betekent gemeenschap primair alleen maar dat vrienden elkaar minstens nu en dan moeten ontmoeten, en – zoals Aristoteles zegt – van elkaar moeten weten dat ze elkaar graag mogen. Bij Aristoteles is dat (het weten van elkaars genegenheid) het laatste element van zijn definitie van vriendschap: mensen die elkaar het goede toewensen zonder dat van elkaar te weten, noem je immers ook nog geen vrienden.¹¹ Als Thomas die passage uitlegt in zijn commentaar zegt hij dat dit punt afgeleid is van de conditie van wederkerigheid.¹² Maar vervolgens betekent deze gemeenschap doorgaans meer dan alleen maar dit minimum. We herkennen vrienden immers aan het feit dat ze regelmatig contact met elkaar hebben, dat ze vaak en graag 'samen dingen doen', zoals we tegenwoordig wel zeggen, gedachten en gevoelens uitwisselen, samen optrekken, en zo verder.

In deze aanvullende kenmerken, naast de welwillendheid (die we immers ook nog jegens onszelf kunnen heb-

ben, ja: zullen hebben), ligt mijns inziens de belangrijkste reden waarom er geen sprake kan zijn van vriendschap met jezelf. Voor vriendschap zijn er minstens twee nodig, omdat het verschil en de afstand nodig is, die de mogelijksvoorwaarde vormen voor wederkerigheid, gezamenlijkheid en het plezier dat vrienden daaraan beleven. In paragraaf 1559 van zijn commentaar op Aristoteles' *Ethica Nicomachea* vergelijkt Thomas de vriendschap met de commutatieve (of ruil-) rechtvaardigheid. Evenzeer als die rechtvaardigheid verschillende partners veronderstelt, zo geldt dat ook voor de vriendschap.

Op een andere plaats gaat Thomas expliciet in op de vraag of we met onszelf bevriend kunnen zijn. De vraag is daar of een mens ook van zichzelf moet houden met de liefde die *caritas* wordt genoemd. Zonder hier in te gaan op de vraag hoe precies de *caritas* wordt begrepen¹³ en wat precies de verhouding is tussen de Aristotelische *philia* en de christelijke *caritas*¹⁴, kunnen we vertrekken van Thomas' vaststelling dat de *caritas* een soort van vriendschap is. Strikt genomen, zegt Thomas, kunnen we geen vriendschap met onszelf hebben. Niet omdat dat niet zou mogen, maar omdat we met onszelf al meer één zijn, dan vrienden met elkaar *willen* zijn: 'Vriendschap impliceert een zekere vereniging (*unio*). Zo zegt Dionysius bijvoorbeeld dat de liefde een verenigende kracht is. Maar met zichzelf vormt men een eenheid (*unitas*), wat meer is dan een vereniging.'¹⁵ We zitten al te dicht bij onszelf om nog met onszelf bevriend te kunnen zijn. Dat dit geenszins een veroordeling van de zelfliefde impliceert, blijkt nog duidelijker uit het vervolg, waar Thomas zegt: 'Daarom: zoals de eenheid het principe is van de vereniging, zo is de liefde waarmee iemand zichzelf bemint, het principe (de vorm) en de wortel van de vriendschap. Want als wij met anderen bevriend zijn, dan betekent dat dat we ons tot hen verhouden als tot onszelf.'¹⁶ In het verschil dat in dit 'als' ligt opgesloten (het is geen identiteit maar een gelijkaardigheid) ligt de reden dat we met onszelf niet bevriend kunnen zijn – ook al kun-

nen we wel, en zullen we ook doorgaans met een vriendschapsliefde van ons zelf houden, onszelf het goede toewensen.

Dit verschil tussen vriendschapsliefde en vriendschap werkt door in Aristoteles' opvatting van de vriendschap als een deugd, en in Thomas' uitleg daarvan.

DEUGD

Aristoteles opent het tractaat over de vriendschap in zijn *Ethica Nicomachea* met de intrigerende opmerking dat zij een deugd is of iets in verband met de deugd.¹⁷ Thomas neemt ook deze opmerking tot in de details serieus, zowel in zijn commentaar, als in zijn eigen verwerking van het thema van de vriendschap in de *Summa*. In zijn uitleg van (dit zinnetje uit) de *Ethica* geeft hij twee redenen waarom de vriendschap een deugd genoemd kan worden: ten eerste omdat ze een '*habitus electivus*' is, een dispositie om op een bepaalde manier te kiezen – en dat is het eerste element van Aristoteles' definitie van de deugd, waarmee deze het genus van de deugd bepaalt.¹⁸ De tweede reden is dat de vriendschap tot het genus van de rechtvaardigheid zou worden herleid. Dat ze misschien geen deugd in strikte zin, maar iets in verband met de deugd genoemd kan worden, wordt verklaard doordat de deugd de oorzaak is van de ware vriendschap.

Met de eerste reden is meteen een heel belangrijk verschil tussen het begrip van de vriendschap en dat van de vriendschapsliefde aangegeven. De vriendschapsliefde is passioneel, de vriendschap is een bepaalde vorming van die passie, tot een welgevormde dispositie (*In Ethic.* VIII, lect.5, 1602). De achtergrond hiervoor ligt in de wederkerigheid die we hierboven bespraken en in het feit dat vriendschap een relatie met een ander is, zoals Thomas uitlegt in zijn commentaar:

‘Houden van’ zonder meer, kan ook betrekking hebben op levenloze dingen, zoals we zeggen van wijn te houden of van goud. Maar het begrip van vriendschap veronderstelt wederliefde, en die impliceert keuze. Vriendschap vinden we dan ook alleen maar tussen mensen. Maar wat door keuze geschiedt, komt niet voort uit een passie, maar eerder uit een dispositie (*habitus*). En dus is de vriendschap een dispositie.

En als mensen bevriend zijn, wensen ze hun vrienden het goede toe omwille van die vrienden zelf. Want als ze hen het goede zouden toewensen omwille van zichzelf, dan zouden ze eerder zichzelf beminnen dan de ander. Maar anderen beminnen omwille van henzelf, is niet iets wat uit een passie voortkomt. Passies immers behoren tot het zintuiglijke streven en overstijgen daarom niet het eigen goed van degene die bemint. Dan blijft de mogelijkheid over dat vriendschap iets is krachtens een dispositie, en dus dat vriendschap een dispositie (*habitus*) is’.

IN ETHIC. VIII, LECT. 5, 1603V.

De vriendschap is een dispositie die maakt dat degene die de dispositie heeft steeds op een bepaalde wijze zal kiezen. Het kiezen is nodig vanwege de wederkerigheid die de vriendschap kenmerkt. Die wederkerigheid vereist immers dat de vriend steeds op een passende manier weet te beantwoorden aan wat de ander voor hem doet. Dat dat niet eenvoudig is blijkt wel uit Aristoteles’ uitwerking van enige casuïstiek terzake in hoofdstuk 2 van boek IX van de *Ethica Nicomachea*. Moet je bijvoorbeeld eerder teruggeven wat anderen jou hebben gegeven, of heeft de weldadigheid jegens vrienden voorrang? Heb je niet andere verplichtingen tegenover je vrienden als tegenover willekeurig welke mensen? Als Thomas deze en dergelijke vragen uitlegt in zijn commentaar, verschijnt het begrip van de keuze (*eligere, electio*), ook waar Aristoteles het niet gebruikt.¹⁹ Om te weten wat in welke omstandigheden aan

wie moet worden gegeven, daartoe is de verstandigheid nodig, die op de juiste wijze weet te kiezen, en die karakteristiek is voor de deugdzame dispositie. In deze concrete uitwerking van de wederkerigheid ligt ook de vergelijking van de vriendschap met de rechtvaardigheid. De vorm van rechtvaardigheid waarmee Thomas haar wil vergelijken is immers de commutatieve of ruil-rechtvaardigheid.²⁰

De vriendschap is inderdaad een deugd; misschien kunnen we haar de deugdzame ordening en realisering noemen van die vorm van liefde die we vriendschapsliefde hebben genoemd. Dat geldt althans voor de volmaakte vriendschap. In de onvolmaakte vriendschap, die om het nut of om het aangename, wordt de vriend immers niet bemind om wie of wat hij zelf is, maar om iets accidenteels aan hem (het nut of plezier dat hij oplevert). Daardoor zal een dergelijke vriendschap gemakkelijker voorbijgaan en bovendien partieel zijn. Maar bij de vriendschap van vrienden die elkaar beminnen om hen zelf, is er sprake van volmaakte vriendschap, en daarin realiseert zich het beminnen maximaal.²¹ Als maximale of optimale realisering van de passie van het beminnen kan de vriendschap dus inderdaad een deugd genoemd worden.

Toch neemt Thomas ook de nuancering van die these bij Aristoteles over: ze is een deugd of iets in verband met de deugd: *'virtus quaedam, vel cum virtute'*. In de uitleg die hij onmiddellijk geeft van dit stuk van de openingsalinea van Aristoteles' vriendschapstractaat, zegt Thomas slechts dat de deugd de oorzaak is van de ware vriendschap.²² De echte of perfecte vriendschap is immers de vriendschap tussen deugdzamen die elkaar beminnen om hun deugd. Om diezelfde reden kan hij ook elders zeggen dat alleen de vriendschap tussen deugdzamen prijzenswaardig is als een deugd, en dat je dus eigenlijk moet zeggen dat ze niet zozeer zelf een deugd naast andere is, maar eerder een gevolg van de deugdzaamheid van de vrienden (*S.Th.* II-II, q.23, a.3 ad 1). Maar verderop in zijn *Ethica*-commentaar

komt hij terug op deze uitdrukking ('*vel cum virtute*'), en verbindt hij ook dit met de wederkerigheid die zo kenmerkend is voor de vriendschap:

'De vriendschap is een zekere gelijkheid, in zoverre zij een wederkerig beminnen (*mutua amatio*) vereist. En het schijnt dat dit iets toevoegt aan de deugd. Want in een deugd volstaat altijd het handelen van de deugdzame. Maar in de vriendschap is het handelen van één niet voldoende, maar moet het handelen van twee die elkaar beminnen samengaan. Daarom zei Aristoteles niet absoluut dat ze een deugd is, maar voegde hij toe 'ofwel in verband (gepaard) met de deugd', omdat het schijnt dat ze iets toevoegt aan het begrip van de deugd'.

IN ETHICORUM, NR. 1605

Dit laatste herinnert ons eraan dat de vriendschap de deugdzame verwerkelijking is van de vriendschapsliefde *in zoverre die op een andere persoon is gericht*. We hebben gezien dat die onderscheiden moet worden van de vriendschapsliefde in zoverre die op de eigen persoon is gericht, en van de begeerte-liefde. Maar dat onderscheid laat de mogelijkheid open dat ook die andere vormen van (vriendschaps)liefde zelf op deugdzame wijze verwerkelijkt kunnen worden.

Voor wat betreft de zelfliefde, vraagt dat om een onderscheid tussen het geestelijke en het lichamelijke zelf dat bemind kan worden. De liefde voor het geestelijke zelf is volgens Thomas onderdeel van de theologale deugd van de *caritas*.²³ De liefde voor het lichamelijke zelf valt ongeveer samen met de begeerte-liefde.²⁴ Als deze zelfliefde niet goed geordend wordt, is zij de bron van alle ondeugd, van alle zonde, zoals Thomas uiteenzet in de *prima secundae*, quaestio 77, artikel 4. Maar omdat deze zelfliefde zich op vele en verschillende manieren uit, naar gelang van de verschillende passies van de mens en de verschillende dingen die zij begeren, zullen de ondeugden die hieruit voortko-

men eveneens verschillend zijn en veelsoortig zijn (*S.Th.* I-II, q.73, a.1 ad 3). Daarom zal er niet zozeer één bepaalde deugd zijn waarin deze zelfliefdede deugdzaam geordend wordt, maar zijn de verschillende deugden nodig om de verschillende passies te ordenen, waarin deze vorm van zelfliefdede zich uit.

NOTEN:

- 1 Jaap Fischer, Sprookje.
- 2 James McEvoy, 'Amitié, attirance et amour chez St. Thomas d'Aquin', in: *Revue Philosophique de Louvain* 91(1991), p. 383-408, hier p. 386.
- 3 Aristoteles, *Rhetorica* 1380b35: boulesthai tini ha oietai agatha: voor iemand willen wat je meent dat goed is.
- 4 Degene voor wie een goed gewent wordt, en die dus met vriendschapsliefdede bemind wordt, is bij Thomas duidelijk altijd een persoon (een ander of ik zelf). Dat het geen zaak kan zijn is duidelijk: elke zaak wordt immers weer voor iemand bemind. Dat het ook geen dier kan zijn, maar slechts een redelijk schepsel, ligt niet zozeer aan de veranderde omgang met dieren die ons van de middeleeuwers onderscheidt, maar aan de eis van wederkerigheid die we verderop zullen uitwerken; zie verderop p. 56vv.
Voor de twee soorten van liefdede, zie ook Jan Aertsen, p. 118
- 5 Thomas van Aquino, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, liber VIII, lect. 2, nr. 1557.
- 6 Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, c.3, 1156a5vv, en Thomas van Aquino, *In ethicorum*, VIII, lect.3.
- 7 Thomas van Aquino, o.c. VIII, lect.3, nr.1574.
- 8 Vgl. P. van Tongeren, 'Aristoteles' ethiek van de vriendschap', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 83(1991)4, p. 273-293, hier, p. 277vv.
- 9 James McEvoy (o.c. p. 395) spreekt van 'cette superposition de la distinction bipartite sur la distinction tripartite d'Aristote'.

- 10 Zie de bijdrage van Jos Decorte, p.39, 41.
- 11 *Ethica Nicomachea* VIII, c.2, 1155b34vv
- 12 *In ethicorum*, VIII, lect. 2, nr. 1560.
- 13 Zie daarvoor het artikel van Carlos Steel in deze bundel.
- 14 Vgl. hierover o.a. J. McEvoy, 'Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriff in der Scholastik', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43(1996)3, p. 287-303, en: P.J. Wadell, 'Friends, Friendship, and Loving Others: Aristotle and Aquinas', in: Idem, *Friendship and the Moral Life*. Univ. Notre Dame Press 1989, p. 139 – 163.
- 15 *S.Th.* I-II, q.25, a.4
- 16 T.a.p.
- 17 aretè tis è met' aretès. E.N. VIII,i, 1155a1.
- 18 hexis proairetikè; E.N. II, vi, 1107a1
- 19 Vgl. bv. *In ethicorum* IX, lect. 2, nr. 1776.
- 20 *In ethicorum* VIII, lect. 2, nr. 1559. Vgl. ook *S.Th.* II-II, q.23, a.3 ad 1: '(amicitia) est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam justitia. Nam justitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti'. Op het verband tussen vriendschap en rechtvaardigheid ga ik hier niet verder in. Voor een uitwerking van de relatie bij Aristoteles, zie mijn: 'Aristoteles' ethiek van de vriendschap' (zie noot 8), p. 287-291, en 'Politiek en moraal vanuit aristotelisch perspectief', in: F. Jacobs e.a., *De liberale moraal en haar grenzen*. Kok, Kampen 1992, p. 49-71.
- 21 *In ethicorum* VIII, lect.3, nr. 1566 en 1574vv.: 'amare in his maxime accidat, et amicitia horum sit maxima' (nr. 1580).
- 22 *In ethicorum* VIII, lect. 1, nr. 1538. Vgl. ook *S.Th.* II-II, q.106, a.1 ad 3.
- 23 Vgl. *S.Th.* II-II, q.26, a.4. Vgl. ook de bijdragen van R. te Velde en C. Steel in deze bundel.
- 24 Vgl. *S.Th.* I-II, q.27, a.3: 'in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit.'

Overzicht van de in deze bundel opgenomen tekstfragmenten van Thomas van Aquino

LIEFDE ALS PASSIE:

S.Th. I-II, q.26, a.1 ('of liefde tot het begeervermogen behoort')

S.Th. I-II, q.26, a.2 ('of liefde een passie is')

OVER LIEFDE EN VRIENDSCHAP:

S.Th. I-II, q.26, a.4 ('of liefde onderverdeeld kan worden in vriendschapsliefde en liefde van begeerte')

S.Th. II-II, q.25, a.3 ('of ook de niet-redelijke schepselen uit caritas bemind moeten worden')

S.Th. II-II, q.23, a.1 ('of de caritas vriendschap is')

S.Th. I, q.20, a.2 ('of God alles bemint')

In ethicorum VIII, lect.5, 1603v.

ZELFLIEFDE EN TRANSCENDENTIE:

S.Th. II-II, q.25, a.4 ('behoort de mens zichzelf lief te hebben uit caritas')

S.Th. II-II, q.44, a.7 ('is het gebod van de naastenliefde passend gegeven')

S.Th. I, q.60, a.5 ('bemint de engel met een natuurlijke liefde God meer dan zichzelf')

DE RANGORDE IN DE LIEFDE:

S.Th. II-II, q.26, a.6 ('of de ene naaste meer bemind moet worden dan de andere')

Q.D. de caritate a.7; a.8; a.9

S.Th. II-II, q.31, a.3 ('of we meer goed moeten doen aan degene die meer met ons verbonden zijn')

EROS IS GODDELIJKER DAN AGAPE:

In de divinis nominibus IV, lect.9, 401; 402; 404; lect.10,
430

S.Th. I-II, q.28, a.3 ('of extase een effect van de liefde is')

Gebruikte afkortingen:

S.Th.: Summa Theologiae

I: eerste deel; I-II: het eerste van het tweede deel; II-II: het
tweede van het tweede deel

q.: quaestio

a.: articulus

ad: ad objectum (in antwoord op de objectie)

obj.: objectie

q.d.: quaestio disputata