

Waarheid en het oordeel

Inleiding

Het algemene grondpatroon van Thomas' uiteenzetting van het begrip waarheid is helder en eenvoudig. Natuurlijk, door de sterk geformaliseerde manier van redeneren is de tekst van *De veritate* niet gemakkelijk toegankelijk, zeker niet voor de lezer die niet vertrouwd is met de scholastieke terminologie en uitdrukkingwijze. Maar heeft men zich eenmaal door deze moeilijkheden heen geworsteld, dan frappeert de uiteenzetting toch door de helderheid en precisie waarmee het betekenisveld van waarheid in kaart wordt gebracht. Want dat is wat Thomas vooral lijkt te doen: het analyseren en beschrijven van de verschillende betekenissen waarin van waarheid wordt gesproken. De grondgedachte laat zich als volgt samenvatten: waarheid is in de eerste plaats een predikaat van onze kennis van de dingen, niet van de dingen zelf. Aristoteles had dit al gezegd: 'het ware en het onware is in de geest, niet in de dingen'.¹ Maar in de tweede plaats en in analoge zin zijn ook de dingen krachtens hun zijnsvorm (of wezen) 'waar' te noemen, weliswaar niet op zichzelf genomen maar in relatie tot de kennis. Zo is waarheid in de eerste plaats 'verstandswaarheid' (*veritas intellectus*) en in de tweede plaats 'dingwaarheid' (*veritas rei*): het verstand is waar in zover het overeenstemt met het gekende ding én deze betrekking van overeenstemming ook kent; en het ding is waar in zover het in wat het is beantwoordt aan zijn begrip. Het begrip waarheid heeft aldus een zekere geleedheid. Primair heeft ze haar realiteit in de logische werking van het verstand die omschreven kan worden als 'manifesteren',

‘tonen van het zijn’ of ‘zeggen wat iets is’, anderzijds wordt er in de kennis ook altijd *iets* aan het licht gebracht, de zaak waarvan men moet zeggen dat die naar zijn eigen begrip gemanifesteerd c.q. gekend wordt.

Dit alles is tamelijk elementair en helder. Het lijkt wel alsof Thomas alle met het begrip van waarheid verbonden filosofische problemen omzeilt. Zijn benadering doet zelfs wat naïef aan in de zin dat het standpunt van waaruit hij de waarheidsrelatie beschrijft impliciet blijft. Alles is bij voorbaat al gegeven: ten eerste de ‘dingen’, ieder met een eigen wezensvorm, dan het ‘menselijk verstand’, dat het vermogen heeft om de waarheid van de dingen te kennen, en ook nog het ‘goddelijk verstand’, dat de absolute bestaansgrond van alle dingen is en ze in hun waarheid fundeert. Het menselijk verstand verhoudt zich receptief ten aanzien van de intelligibiliteit van de dingen, die het goddelijk verstand als het ware erin heeft gelegd. Het heeft iets bevreemdends wat Thomas doet. De beschrijving van het begripveld van waarheid gaat samen met een realistische gerichtheid die nergens als een expliciet wijsgerige positie wordt ontwikkeld of verdedigd. Waarheid is nergens echt een probleem, zo lijkt wel. Het denken beweegt zich van meet af aan in een zijnswerkelijkheid waarin het thuis is en waarin zijn intentie op waarheid in principe vervulbaar is. De mogelijkheid dat de waarheidsintentie van het denken wel eens niet onmiddellijk aansluiting zou kunnen vinden bij wat de dingen zijn en dus niet vanzelfsprekend tot vervulling komt, wordt niet serieus overwogen. Tussen denken en werkelijkheid, waarheid en zijn, bestaat een transcendentale relatie van ‘samenklank’ (*concordia*) die door geen enkele empirische wanklank principieel verstoord kan worden.

Het zou te simpel zijn om Thomas’ visie op waarheid als *adaequatio* af te doen als een vorm van voor-modern naïef realisme dat de moderne kritische wending naar het subject nog niet heeft meegemaakt. Wel kan men zeggen dat de voor het moderne denken zo fundamentele ervaring

van het subject dat zich op zichzelf teruggeworpen weet tegenover een niet vanzelfsprekend intelligibele werkelijkheid², ongetwijfeld dat gevoel van bevreemding ten aanzien van hoe Thomas de waarheidsvraag aanpakt versterkt.

In deze bijdrage wil ik me in het bijzonder richten op de relatie tussen waarheid en het oordeelsmoment van de kennis. In artikel drie van de tekst betoogt Thomas dat waarheid primair toekomt aan het verstand in zijn oordeelsfunctie (het 'samenstellende en scheidende verstand'). Deze benadering vanuit het oordeel komt misschien bekend en vertrouwd over. Waarheid plegen wij immers toe te schrijven aan uitspraken, proposities of oordelen. Voor de waarheidsvraag lijkt het oordeel de geprivilegieerde plaats te zijn waar het denken om zo te zeggen 'in contact' treedt met de werkelijkheid. In het oordeel krijgt de zaakbetrekking van de kennis haar uitdrukkelijke gestalte: hier immers wordt pas iets over de werkelijkheid beweerd wat waar of onwaar kan zijn.

De concentratie op oordelen of proposities zou ertoe kunnen leiden dat Thomas' these van de zijnswaarheid naar de achtergrond verdwijnt. Het is daarom belangrijk vast te stellen dat Thomas niet aanvangt bij het propositionele oordeel als zou daar voor het eerst het 'contact' van het kennend subject met de werkelijkheid tot stand komen. In veel moderne filosofie lijkt het een vanzelfsprekend uitgangspunt te zijn dat het in de kwestie van waarheid gaat om de vraag hoe de verbinding tussen bewustzijn (of taal) met de wereld buiten het bewustzijn tot stand komt en gerechtvaardigd kan worden. Bij Thomas ligt dit iets anders. Voor hem is er van meet af aan en in beginsel al sprake van 'contact' tussen denken en zijn. Het 'buiten' van de werkelijkheid is van meet af aan al 'binnen' in de vorm van het eerste wat het verstand van nature vat: zijnde (art.1). Voor een juist begrip van Thomas' visie op het oordeel is dit van cruciaal belang. Voor Thomas is het oordeel een kenvorm die typerend is voor het *menselijk* verstand dat de bepaald-

heid van zijn kennis moet ontvangen van de dingen en daarom zijn begin heeft in de zintuiglijke waarneming. Het menselijk verstand kent in eerste instantie iets anders dan zichzelf en keert vanuit dat andere terug naar zichzelf. Oordelend kennen betekent dat het verstand het object van kennis van zichzelf onderscheidt en zich daarop betreft als op iets anders dan zichzelf. De beide aspecten van de zaakbetrekking en de zelfbetrekking van de kennis treden in het oordeel enigermate uiteen. Dit betekent voor Thomas dat het oordeel niet oorspronkelijk kan zijn vanuit het gezichtspunt van waarheid. Het fenomeen van het oordeel, en de ‘verbinding’ die hierin tot stand komt, verwijst naar een voorafgaande eenheid van denken en zijn, waar Thomas op doelt als hij spreekt over de notie van ‘zijnde’ als het eerst gekende.

Mede om deze reden zullen we deze bijdrage beginnen met een verheldering van de verhouding tussen de termen ‘waar’ en ‘zijn’. Krachtens zijn begrip drukt het ware volgens Thomas hetzelfde uit als zijnde, echter niet zondermeer maar als gekend in en door het verstand. Het ware is om zo te zeggen de ‘spiegeling’ van het zijnde in het verstand. Vervolgens zullen we artikel drie bespreken waarin Thomas de gedachte ontvouwt dat het verstand zich op de een of andere manier moet onderscheiden van zijn object wil er sprake kunnen zijn van een *relatie* van overstemming. Dit zich onderscheiden gebeurt door middel van het reflexieve oordeel van het verstand. Hierna komt artikel negen aan de orde, waar Thomas de notie van ‘reflexieve terugkeer’ (*reditio completa*) invoert om duidelijk te maken waarin de verstandsvorm van waarheid verschilt van de waarheid van het zintuiglijk kennen. Deze tekst sluit inhoudelijk direct aan bij artikel drie over het oordeel. Als laatste zullen we ingaan op het begrip van het zintuiglijk oordeel (*iudicium sensus*). Het zintuig, volgens Thomas, is weliswaar niet volledig reflexief, maar bezit toch een eigen oordeelsmoment en is om deze reden meer dan louter een ‘boodschapper’.

Zeggen dat is wat is

Thomas begint zijn analyse van het waarheidsbegrip bij de vraag naar de verhouding tussen ‘waar’ en ‘zijn’. Is het ware hetzelfde als het zijnde? Voor de vraag wat waarheid is dient zich vanuit de traditie een duidelijk en eenvoudig antwoord aan: het ware is simpelweg hetzelfde als ‘dat wat is’ (Augustinus). Het is wellicht de meest beknopte definitie ooit, maar het raakt wel aan een wezenlijk aspect van waarheid. De betekenis van ‘waar-zijn’ lijkt herleid te kunnen worden tot eenvoudig ‘zijn’. Immers: wat waar is, is. Ter verduidelijking gebruikt Augustinus in zijn *Alleenspraken* het voorbeeld van een muur. Als dit een muur is, dan is het ook een ware muur, want als het geen ware muur is, zou het ook geen muur zijn, hooguit iets wat de indruk wekt een muur te zijn. Thomas wijst deze identificatie van ‘waar’ met ‘zijn’ (‘dat wat is’) niet zondermeer af, alleen is het in zijn ogen nog een onvolledige bepaling, omdat het aspect van de *betrekking* er nog aan ontbreekt. Formeel juister en vollediger is de bepaling van Aristoteles die ‘waar’ omschrijft als ‘zeggen van wat is dat het is’. Het ‘wat is’ is het fundament van de waarheidsrelatie, maar de relatie vindt formeel haar voltooiing in het ‘zeggen dat het is’.

Vergeleken met de definitie van Augustinus valt Aristoteles’ formulering op door de verdubbeling van het ‘is’. Het ware valt naar zijn begrip niet zondermeer samen met ‘wat is’ maar sluit een *zeggen* in, een akt van bevestiging of ontkenning. En dat zeggen drukt zich uit door middel van een tweede ‘is’, het ‘is’ waarmee het denken de bevestiging van een propositie uitdrukt en waarmee het zich middels de propositie betreft op het eerste ‘is’ van de zaak. Van *wat is* wordt gezegd *dat het is*. En die twee vormen van ‘is’, die respectievelijk verwijzen naar het moment van de zaakbetrekking en naar het moment van de zelfbetrekking, vallen niet samen. Dit niet samenvallen is kenmerkend voor de intentionaliteit van het oordeel.

De aristotelische formulering ‘zeggen dat is wat is’ geeft weer hoe de waarheidsrelatie gestalte krijgt in de vorm van het samenstellende oordeel. In het oordeel worden subject en predikaat met elkaar verbonden door middel van de copula. De copula is het logische teken waarmee het verstand de waarheid van de propositie bevestigt. Het ‘is’ van het ‘zeggen dat is’ betekent niet het reële zijn, maar is datgene waarmee het denken zijn bevestiging uitdrukt, ook wanneer het een uitspraak doet over het niet-zijnde.³ Bijvoorbeeld: dat Homerus blind is, is waar (is het geval), ook al is de blindheid zelf niet iets (een zijnde) maar een beroving van een zijnde. Door van Homerus te zeggen dat hij blind is, betekent dus niet dat aan de privatie die blindheid is een positief zijn wordt toegekend. Het ‘zijn’ van de ware bevestiging drukt de logische functie van het denken uit en moet als zodanig onderscheiden worden van het reële of positieve zijn van de dingen (wat Thomas de bestaansakt, de *actus essendi*, noemt).

Deze tweevoudige betekenis van ‘zijn’ vindt men reeds bij Aristoteles zo van elkaar onderscheiden.⁴ In de *Meta-physica* stelt hij dat ‘zijn’ in de betekenis van ‘waar-zijn’ berust in de samenstelling van het denken en als zodanig buiten het reële ‘zijn’ valt dat het domein is van de metafysica.⁵ Het logische zijn, dat onderwerp is van de logica, is niet een deel van het zijn in het algemeen, maar is precies dat ‘zijn’ door middel waarvan het denken zich betreft op ieder mogelijk zijnde en zelfs op het niet-zijnde. Het is het zijn in de betekenis van ‘waar-zijn’ (of niet-zijn in de betekenis van vals-zijn) dat ‘in de geest bestaat, niet in de dingen’.

Voor Thomas is de positie van Aristoteles richtinggevend voor zijn analyse. Maar dat wil niet zeggen dat hij de platoons georiënteerde positie van Augustinus ter zijde schuift. De eigenlijke inzet van zijn uiteenzetting over waarheid is om te komen tot een synthese van beide aspecten van waarheid. Uitgangspunt daarbij is de stelling dat het ware hetzelfde is als het zijnde (*ens et verum convertun-*

tur), alleen drukt het ware zijn identiteit met het zijnde op een specifiek eigen manier uit, namelijk in de vorm van een betrekking tussen verstand en ding. Vanuit deze betrekking gezien is het verstand in de eerste plaats 'waar', want het verstand omvat de betrekking in zichzelf als eindterm van zijn kennen. Het verstand is niet alleen een van beide polen van de betrekking, maar het is tevens de algemene vorm van de betrekking zelf.⁶ Het ding is in de tweede plaats en in analoge zin waar in de zin van de bijzondere intelligibele bepaaldheid van datgene wat gekend wordt.

'Dingwaarheid' en 'verstandswaarheid' geven ieder op een bepaalde wijze uitdrukking aan de waarheidsrelatie, de één op een onmiddellijke, 'zijnde' wijze (dat wat waar is), de ander op een gereflecteerde, 'gekende' wijze (dat wat zo waar is dat het zijn waarheid ook kent en stelt). Vanuit het volle begrip van waarheid gezien staat de 'dingwaarheid' voor de relatie in haar onmiddellijke gestalte, dus nog niet *als* relatie gedacht. Daarom hoeft 'dingwaarheid' niet uitsluitend iets te zijn van 'dingen'. Ook van het verstand kan men zeggen dat het in een bepaald opzicht waar is in de zin van 'dingwaarheid', namelijk wanneer het waar *is* maar zijn waarheid nog niet *kent*. Dat is het geval wanneer het verstand in zijn eerste werking het 'wat' van het ding vat en zo objectief in overeenstemming is met het ding, alleen zijn *conformitas* met het ding nog niet als zodanig kent en beoordeelt. Het (menselijk) verstand heeft niet van meet af aan de volle zin van 'verstandswaarheid'. Maar als het gaat om het goddelijk verstand, dan vallen daar het aspect van de dingwaarheid en dat van de verstandswaarheid samen. In God zijn zijn en kennen identiek, hetgeen dan ook impliceert dat God zichzelf niet kent in de vorm van een oordeel ('samenstelling') waarin 'verstand' en 'ding' in een expliciet onderscheiden verhouding tot elkaar gesteld worden, maar in de vorm van een eenvoudige akt van intuïtie.

Thomas gebruikt de termen 'verstand' en 'ding', als de twee zijden van de waarheidsrelatie, in een zeer formele

zin. 'Verstand' is niet direct en noodzakelijk het *menselijk* verstand; en 'ding' mag zeker niet opgevat worden in de feitelijke zin van de 'voorhanden dingen' die we buiten ons aantreffen. De gedachte is dat waarheid als zodanig niet anders begrepen kan worden dan in termen van 'ding' (werkelijkheid) en 'verstand' (kennis) en de 'betrekking' tussen beide. En beide termen 'ding' en 'verstand' hebben ook precies hun betekenis in hun betrekking tot elkaar. Wat bedoelt Thomas dan precies met 'ding'? De term 'ding' staat voor alles wat een in zichzelf bepaalde werkelijkheid is. *Res* is realiteit, dus alles wat een eigen, volgens de categorieën bepaald, bestaan heeft. In het eerste artikel legt Thomas uit dat 'ding' dezelfde omvang heeft als 'zijnde'. 'Ding' betekent het zijnde met het oog op het bijzondere wezen waardoor iets een zus of zo bepaald zijnde is. Voorts drukt 'ding' het aspect van eigenheid en zelfbetrokkenheid uit. Elk ding is aan zichzelf eigen en een op zichzelf betrokken werkelijkheid. Zo kan Thomas ook zeggen dat elk ding waar is in zoverre het de eigen vorm van zijn natuur heeft.⁷ Ook in de waarheidsdefinitie van Avicenna wordt deze 'eigenheid' (*proprietas*) van het ding aangegeven.

De term 'verstand' heeft in tegenstelling tot 'ding' de formele betekenis van de algemene betrekking tot alle mogelijke inhouden. Het verstand, zo zegt Thomas ergens⁸, kan op twee manieren beschouwd worden, enerzijds formeel als verstand, dat wil zeggen als een vermogen dat een universele reikwijdte heeft, en anderzijds als een 'ding' en een particulier vermogen. Op de eerste manier beschouwd staat 'verstand' voor de algemene betrekking tot alles wat op de een of andere manier zijnde is; op de tweede manier beschouwd is het verstand een particuliere werkelijkheid, een bepaald iets dat men ook kan aanduiden als een 'ding'. Voor het thema van waarheid telt vooral de eerste beschouwingswijze van het verstand als een vermogen dat formeel geconstitueerd wordt door de algemene betrekking tot zijn object. Zo beschouwd is het verstand het *ver-*

mogen tot het ware. Vanuit zijn aard is het verstand gericht op het ware en is erop aangelegd met ieder zijnde samen te komen. Het verstand is het vermogen om 'wat iets is' te vatten. *Intellectus* is het inzicht in wat iets is of het begrip van het wezen (zie artikel 12).

Waarheid is dus een relatie tussen twee termen, 'verstand' en 'ding', die in deze relatie ieder een eigen rol spelen, het 'ding' de rol van de bijzondere bepaaldheid van de relatie (het 'wat' van de kennis) en het 'verstand' de rol van de algemene betrekking tot ieder mogelijk 'wat'. Beide termen staan niet buiten de relatie en kunnen ook niet los van die relatie gedacht worden. Als men over 'ding' spreekt, dan sluit de wezensbepaaldheid van het ding reeds een betrekking tot een constituerend (praktisch) verstand in waaraan het zijn waarheid ontleent. Elk ding is waar in relatie tot het goddelijk verstand dat het ding in zijn wezen vastgesteld heeft in overeenstemming met de idee ervan.⁹ Wat voor ons natuurlijke dingen zijn, zijn in zekere toch weer, vanuit een metafysisch-theologisch perspectief, 'artefacten' (schepselen) die het product zijn van een scheppende 'intelligentie'.

Het ding is dus niet iets 'begripsloos', maar het incorporeert reeds zijn eigen begrip. Als men hierop doordent, dan zou men moeten zeggen dat het 'ding', als de ene pool van de waarheidsbetrekking, daaraan niet uitwendig is maar die betrekking op een bepaalde manier is, namelijk op een onmiddellijke, zijnsmatige manier, nog niet *als* betrekking. Het is de bijzondere bepaaldheid van de betrekking. En tevens moet men dan zeggen dat het 'verstand' niet alleen een pool van de betrekking is maar die betrekking tevens in zich omvat. Of anders geformuleerd: dat de betrekking pas als zodanig in en door het verstand gesteld wordt. Dit is precies wat gebeurt in de akt van samenstelling en scheiding.

We hebben geconstateerd dat waarheid gedefinieerd wordt in relatie tot het verstand, het *vermogen tot het ware*. Zonder verstand zou er geen sprake zijn van waarheid. Volgens de eerder aangehaalde formulering van Aristoteles: 'het ware en het onware is in de geest, niet in de dingen'. Aristoteles voegt er nog iets aan toe. Waar-zijn en onwaar-zijn, zegt hij, berusten in een samenstelling en scheiding van het verstand in de zin dat het 'ware' de bevestiging uitdrukt van wat verbonden is of de ontkenning van wat gescheiden is. Waarheid komt dus in zekere zin pas tot stand door de akt van het denken waarin het een samenstelling bevestigt of een scheiding ontkent: *het is waar dat iets zus of zo is (of niet is)*. Buiten deze logische akt van het denken om bestaat er in strikte zin geen waarheid of onwaarheid. Want de dingen zelf affirmeren of ontkennen niet.

De 'samenstelling' waar Aristoteles over spreekt keert terug bij Thomas in de vorm van het 'samenstellende en scheidende verstand'. In artikel drie zien we Thomas de leer van Aristoteles over de tweevoudige werking van het verstand introduceren. Het verstand heeft een dubbele werking, enerzijds de werking waarmee het 'de watheden van de dingen vat' en anderzijds de werking waarmee het 'samenstelt en scheidt'. In dit onderscheid kunnen we de begripsfunctie en de oordeelsfunctie van het denken herkennen. Beide functies verschillen elkaar in het opzicht van waarheid. Van waarheid in eigenlijke zin is pas sprake indien het verstand oordeelt dat iets zus of zo is. Wanneer het verstand een begrip vat zonder in een oordeel dat begrip uitdrukkelijk te betrekken op de werkelijkheid, dan wordt er nog geen waarheid (= betrekking tussen begrip en werkelijkheid) gezegd. Louter het vatten van een begrip impliceert immers nog geen bevestiging of ontkenning. Neem bijvoorbeeld de definitie 'redelijk levend wezen' (*animal rationale*): op zichzelf genomen is deze definitie

waar noch onwaar. Alleen wanneer we deze definitie door middel van een samenstelling toeschrijven aan de mens, dan kun je zeggen dat er een ware bevestiging plaats vindt. Door middel van de samenstelling wordt de definitie uitdrukkelijk betrokken op het 'ding' waarvan het wezen in die definitie gevat wordt. En pas wanneer deze betrekking als zodanig gesteld wordt door te affirmeren dat 'mens een redelijk levend wezen is', dan treedt er de *adaequatio* van waarheid op.

Men zou nu kunnen tegenwerpen dat een definitie op zichzelf genomen overeenstemt met het ding waarvan ze de definitie is. Een definitie is immers altijd een definitie van iets (een ding). In een (correcte) definitie wordt 'wat iets is', de wezensbepaaldheid van de zaak, gevat en tot uitdrukking gebracht. Als dat zo is, moet je dan niet zeggen dat het verstand dat het begrip van iets vat noodzakelijkerwijs overeenstemt met de bepaaldheid van het ding waar dat begrip betrekking op heeft. In zekere zin klopt dat ook, aldus Thomas. Begrippen en definities zijn niet louter subjectieve gedachteconstructies die los staan van de werkelijkheid. Het verstand, in zijn eerste werking waardoor het een bepaaldheid vat, is *conform* aan het ding waarvan het de bepaaldheid vat. De bepaaldheid die het verstand vat is, aldus Thomas, een 'gelijkenis' (*similitudo*) van het ding. Maar goed beschouwd is hier toch eerder sprake van een (formeel) identiteit dan van een relatie van overeenstemming. Het verstand is in zijn eerste werking nog louter objectief bepaald in (formeel) identiteit met het ding dat het vat. Wanneer het verstand de definitie 'redelijk levend wezen' vormt, dan vat het daarin objectief het wezen van de mens. Maar tegelijk moet men zeggen dat het ding waar de definitie betrekking op heeft nog niet geïdentificeerd is. De definitie vat weliswaar het wezen van iets, maar identificeert niet dat iets waarvan zij de definitie is. Anders gezegd: het verstand is nog louter objectief 'dit bepaalde ding vattende' zonder zich te buigen over de relatie tussen zijn kennis en het ding. Zoals Thomas het elders formu-

leert: het verstand in zijn eerste werking *is* wel waar, alleen *kent* het zijn waarheid nog niet. En het behoort, zo voegt hij eraan toe, tot het begrip van waarheid dat ze ook in het verstand is *als gekend*.¹⁰ Dit laatste is essentieel. Het verstand kan dus waar zijn en objectief in overeenstemming zijn met het ding, maar dan kent het nog niet zijn waarheid. Dat is pas het geval wanneer het verstand oordeelt over de relatie van zijn kennis tot de werkelijkheid door middel van een samenstelling of scheiding: *het is waar dat...*

In het derde artikel van *De veritate* formuleert Thomas het zo dat het verstand in zijn eerste werking nog niet iets *eigens* heeft op grond waarvan het in een relatie van overeenstemming kan staan met het ding. Een relatie is pas ten volle een relatie wanneer beide termen onderscheiden zijn van elkaar. Maar het verstand is nog niet onderscheiden van het ding wanneer het de bepaaldheid van dat ding vat. Pas wanneer het verstand *oordeelt* dat de bepaaldheid¹¹ die het vat overeenkomt met het ding door in een samenstelling die bepaaldheid (als predikaat) van het ding (als subject) te bevestigen, dan heeft het verstand iets eigens.

Het doet wat vreemd aan om te spreken over 'iets eigens' wat het verstand moet hebben ten einde in een relatie van *adaequatio* met het ding te kunnen staan. Het kan natuurlijk niet zo zijn dat het verstand iets van zichzelf toevoegt aan het begrip, want dan zou het begrip niet langer overeenkomen met de bepaaldheid van het ding. Wanneer het begrip inhoudelijk verandert en zo iets eigens krijgt ten opzichte van het ding, dan wordt het ook het begrip van iets anders. Het 'eigene' waarmee het verstand zich onderscheidt van het ding kan dus niet bestaan in een inhoudelijk kenmerk. Waarin dan wel? Thomas verwijst naar het oordeel (*iudicium*) van het verstand. Wanneer het verstand begint te oordelen over het ding dat het vat, dan krijgt het met dat oordeel iets eigens wat het ding buiten het verstand niet heeft. En het oordeel bestaat hierin dat het verstand zich uitspreekt over wat het van het ding vat door te

zeggen dat iets is (zoals het gevat wordt). Kenmerkend voor het oordeel is dit 'zeggen dat iets is (of niet is)'. En dit 'zeggen dat iets is (of niet is)' geschiedt in de vorm van een bevestigende of ontkenkende uitspraak.

De gedachtegang van Thomas in artikel drie blinkt op dit punt niet uit in helderheid. Een relatie van overeenstemming, zo is de gedachte, veronderstelt dat de beide relata onderscheiden zijn. Het verstand moet iets hebben wat het ding buiten het verstand niet heeft. Dat eigene bestaat nu in het oordeel. Met het oordeel, zo lijkt Thomas te suggereren, heeft het verstand iets op grond waarvan het kan overeenstemmen met het ding. Maar als het oordeel datgene is wat de overeenstemming uitdrukt, dan is het niet duidelijk hoe het oordeel tegelijk verantwoordelijk kan zijn voor het onderscheid tussen beide relata. Een waar oordeel moet toch passen bij hoe het ding is, het moet toch zeggen dat het ding is zoals het verstand het begrijpt. Met andere woorden: het is in het oordeel zelf dat de betrekking (van verstand en ding) als zodanig gesteld en uitgesproken wordt. Het oordeel kan daarom niet opgevat worden als een van de relata van de relatie van overeenstemming, als zouden we hier het oordeel hebben en daar de zaak in de werkelijkheid om vervolgens daartussen een betrekking vast te stellen. Dat als zodanig stellen van die betrekking is precies wat in het oordeel gebeurt.

In de paralleltekst uit de *Summa Theologiae* beschrijft Thomas hetzelfde op een iets andere manier die mijn inziens preciezer is en daardoor ook helderder.¹² De stelling is dat de volle zin van waarheid pas optreedt wanneer het verstand oordeelt. De argumentatie verloopt als volgt: zoals ieder ding waar is in zoverre het de eigen vorm van zijn natuur heeft, zo is het verstand waar in zoverre het de gelijkenis (*similitudo*) heeft van het gekende ding; want deze gelijkenis is de 'vorm' van het verstand op grond waarvan het daadwerkelijk kennend is. De eigen vorm van het verstand moet 'conform' het gekende ding zijn, wil het verstand krachtens zijn vorm dat ding kennen. Daarom,

aldus Thomas, wordt waarheid gedefinieerd door de ‘conformiteit’ van het verstand en het ding. Het kennen van deze conformiteit is nu het kennen van waarheid. In tegenstelling tot het zintuiglijk kenvermogen is het verstand in staat zijn conformiteit met het ding te kennen, ofwel de betrekking tussen het ding en dat wat het verstand ervan vat. Maar deze conformiteit vat het nog niet in zoverre het verstand van iets kent ‘wat het is’, maar wanneer het *oordeelt* dat het ding zich zo verhoudt als de vorm is die het ervan vat; pas dan kent en zegt het verstand waarheid. En dat doet het verstand, zo gaat Thomas verder, door samen te stellen en te scheiden: want in iedere propositie wordt een zekere vorm, betekend door het predikaat, verbonden met het ding, betekend door het subject, of ervan verwijderd.

Het onderscheid tussen de twee verstandswerkingen van begrip (*apprehensio*) en oordeel (*iudicium*) is kenmerkend voor het menselijk verstand. Het menselijk verstand zit zo in elkaar dat het niet begrijpt en oordeelt in één. De kennis is niet in een enkele akt al voltooid maar moet zich voltooien in een oordeel. Het verstand begrijpt iets en is dan in bepaalde zin waar, want conform aan het gekende ding, maar moet vervolgens terugbuigen op zichzelf om de conformiteit van zichzelf met het ding te beoordelen. Pas dan kent en zegt het ook waarheid. Belangrijk is dat in het oordeel de zaakbetrekking van de kennis gestalte krijgt in onderscheid tot de zelfbetrekking. Het verstand kent zichzelf, zijn *conformitas* met het gekende ding, door zich te onderscheiden van het ding en zijn kennis uitdrukkelijk erop te betrekken als op iets anders dan zichzelf. Zo past het oordeel bij een verstand dat erop aangelegd is primair iets anders dan zichzelf te kennen, en dus vanuit dat andere tot zichzelf terug te keren. Deze reflexieve terugkeer vanuit het andere is een thema dat Thomas aan de orde stelt in artikel negen.

De reflexieve zelfbetrekking van het verstand

In het negende artikel stelt Thomas zich de vraag op welke wijze het zintuiglijk kenvermogen waarheid bezit. De uiteenzetting is interessant maar ook bijzonder gecompliceerd. Thomas wil de eigen wijze waarop het zintuiglijk kennen waarheid bezit bepalen via een vergelijking met het verstandelijk kennen. Het is voor hem duidelijk dat de waarneming een vorm van kennen is en dus ook in bepaalde zin waarheid bevat. De waarneming is niet louter een lichamelijke of natuurlijke functie die geheel buiten de sfeer van de geest staat, maar tegelijk is zij ook niet ten volle geestelijk. Men kan zeggen dat de waarneming 'waar' is omdat ze het waarneembare ding vat zoals het is, maar tegelijk kent zij haar waarheid niet en blijft zij in zekere zin aan zichzelf uitwendig.

Wat bedoelen we als we het verstand een 'geestelijk vermogen' noemen en in welke zin is de zintuiglijke waarneming 'geest-in-aanzet'? Typerend voor een geestelijke natuur is haar vermogen tot zelfreflectie, haar vermogen om zich terug te buigen op zichzelf en zichzelf te kennen. Thomas verwijst hiervoor naar het neoplatoonse geschrift *Liber de causis* waar gesteld wordt dat een ieder die zijn wezen kent, terugkeert naar zijn wezen volgens een volledige terugkeer (*reditio completa*). De uitdrukking 'volledige terugkeer' heeft haar betekenis tegen de achtergrond van een zekere beweging die het verstand doormaakt: door iets te kennen wat buiten zich geplaatst is, treedt het verstand in zekere zin uit zichzelf om vervolgens terug te keren naar zijn akt en uiteindelijk naar zijn wezen waar de akt aan ontspringt. Maar wat betekent dit precies voor de wijze waarop het verstand waarheid bezit?

Het thema van de reflexieve terugkeer van het verstand sluit aan bij wat in artikel drie is behandeld. Thomas had daar betoogd dat er dan in eigenlijke zin sprake is van waarheid waar het verstand 'iets eigens' begint te krijgen ten opzichte van het ding buiten het verstand, zodat er een

relatie van *adaequatio* kan optreden. In zijn eerste werking valt het verstand nog samen met de bepaaldheid die het vat van het ding. Je kunt wel zeggen dat die bepaaldheid van het verstand overeenstemt met het ding, alleen die overeenstemming is nog niet als zodanig gesteld in de vorm van een expliciete betrekking. Pas door middel van samenstelling en scheiding wordt de relatie van overeenstemming als zodanig gesteld en beoordeeld. Het verstand onderscheidt zich van de bepaaldheid die het vat en betreft deze reflexief op de zaak door die bepaaldheid als predikaat te verbinden met een subject.

In de paralleltekst uit de *Summa*, die we in de vorige paragraaf aangehaald hebben, formuleert Thomas het op een iets andere wijze. Men kan zeggen dat het verstand waar is indien de bepaaldheid van zijn kennis formeel overeenkomt met het gekende ding, dus indien het verstand ‘conform’ het gekend ding is. Waarheid wordt gedefinieerd door de relatie van *conformitas* tussen het verstand en het ding. Dus je kunt zeggen dat het verstand waar is in zoverre het in zijn bepaaldheid conform het gekend ding is, maar dat het pas zijn waarheid *kent* wanneer het zijn eigen geconformeerd zijn aan het ding kent en in een oordeel uitsprekt. Het gaat er dus om dat het verstand niet alleen waar *is* maar zijn waarheid ook *kent*. Het behoort tot het begrip van waarheid, aldus Thomas, dat het in het verstand is ‘als gekend in de kenner’.

In het negende artikel formuleert Thomas het als volgt. In het verstand is er waarheid enerzijds als gevolg van zijn akt en anderzijds ook als gekend door het verstand. We kunnen hier de beide aspecten van zaakbetrekking en zelfbetrekking van waarheid in herkennen. Het verstand is enerzijds waar indien het in zijn akt betrokken is op de zaak en deze naar waarheid vat of ‘stelt’. Thomas spreekt hier opvallenderwijs van een *iudicium* van het verstand, alleen bedoelt hij hiermee niet het eigenlijke oordeel van het samenstellende en scheidende verstand, maar de stellende kwaliteit van de akt waardoor de zaak in z’n zijn

gevat wordt. Het *iudicium* is hier nog niet onderscheiden van de *apprehensio* van het verstand. Anderzijds en ten volle is het verstand waar door zich reflexief op zichzelf te betrekken en zijn waarheid (zijn overeenstemming met de zaak) als zodanig te kennen. Dit laatste aspect beschrijft Thomas heel precies. Het verstand kent waarheid indien het reflecteert op zijn akt, niet alleen zo dat het zijn akt kent maar dat het de verhouding (*proportio*) van zijn akt tot de zaak kent. Deze verhouding van de akt tot de zaak kan niet gekend worden tenzij de natuur van die akt gekend wordt; en de natuur van de akt wordt niet gekend tenzij de natuur van het actieve principe gekend wordt, dat is het verstand zelf wiens aard het is zich aan de dingen te conformeren.

De gedachtegang is beknopt en moeilijk. Wat Thomas bedoelt is ongeveer dit. Voor de volle zin van waarheid is het niet voldoende dat het verstand in zijn akt de bepaaldheid van de zaak vat, het moet ook in staat zijn de verhouding van zijn akt tot de zaak te kennen en te beoordelen. Nu zou men kunnen denken dat het verstand, om de waarheid van zijn kennis te beoordelen, deze kennis moet kunnen vergelijken met de zaak door zich opnieuw een begrip van de zaak te vormen. Maar op deze manier gedacht ontstaat er een onoplosbare aporie. Het verstand kan immers niet zijn begrip van de zaak vergelijken met de zaak zelf, tenzij door opnieuw een begrip daarvan te vormen, maar dan vergelijkt het twee begrippen met elkaar. In de rationalistische traditie van de 17de eeuw speelt dit probleem van de 'buitenwereld' een centrale rol. Het heeft bijvoorbeeld Berkeley verleid tot het opgeven van de notie van een 'ding' buiten het verstand, omdat het verstand zijn eigen voorstellingen nooit zou kunnen vergelijken met wat buiten het verstand ligt. Op het moment dat dit probleem zich aan het bewustzijn opdringt, valt ieder 'naïef' realisme in duigen omdat de 'werkelijkheid' van dit realisme voor het verstand in zekere zin onbereikbaar wordt.¹³

De gedachtegang in artikel negen heeft met dit kenkri-

tisch probleem te maken. Maar Thomas beschrijft de verhouding tussen het verstand en de werkelijkheid niet op de manier die tot een onontwarbare aporie leidt. De vooronderstelling die aan de aporie ten grondslag ligt is dat het verstand primair zijn eigen voorstelling kent en vervolgens zijn voorstelling zou moeten kunnen vergelijken met het ding buiten het verstand om op deze manier de vermeende zaakbetrekking van de kennis kritisch te toetsen. Thomas beschrijft de situatie niet zo dat het verstand als het ware in zichzelf opgesloten zit; integendeel, het verstand is in zijn akt aanvankelijk gericht op het andere, op het ding dat het vat, en moet naar zichzelf terugkeren door zich van het ding te onderscheiden en zijn kennis erop te betrekken. Deze terugkeer bestaat hierin dat het verstand reflecteert op zijn akt en op de verhouding van de akt tot het ding; deze verhouding tussen het ding en wat het verstand ervan in zijn akt vat kent het slechts indien het de natuur van zijn akt kent, en deze kent het slechts indien het de natuur van het actieve principe kent, dat is het verstand zelf. De terugkeer moet dus volledig zijn. Het is niet voldoende dat het verstand alleen zijn bijzondere akt kent, de akt die gekarakteriseerd kan worden als 'dit bijzondere ding vattende', maar het verstand moet zichzelf in zijn bijzondere akt kunnen begrijpen als in overeenstemming met zijn algemene natuur die erop aangelegd is met de dingen overeen te komen. Anders gezegd: het verstand kent pas waarheid wanneer het zich in zijn bijzondere akt reflexief bemiddelt met de algemene betrekking tot de dingen die het zelf is.

Het gaat dus om de verhouding, de *proportio*, van de akt tot het ding waar het verstand in zijn akt op gericht is. Het verstand kent niet alleen het ding, het kent tevens de verhouding van zichzelf tot het ding, en deze verhouding kent het pas indien het de bijzondere bepaaldheid van zijn akt bemiddelt met de algemene betrekking tot de dingen die het verstand is. Het zintuiglijk kennen, zegt Thomas, is niet in staat deze verhouding van zichzelf tot het waarneembare ding te kennen, want omdat de waarneming aan

een orgaan gebonden is, kan ze niet bij zichzelf komen. De waarneming, anders gezegd, is in haar akt gebonden aan de feitelijke situatie waarin ze staat en kan deze situatie niet overstijgen door haar akt reflexief te betrekken op het ding dat ze waarneemt. Ze neemt haar object waar zoals die precies aan haar gegeven is. Ik neem deze tafel waar zoals de tafel relatief tot mij als waarnemer zich voordoet. De waarneming valt met haar bijzondere bepaaldheid samen zodat ze zich feitelijk aantreft als dit of dat waarnemend. Het zintuiglijk kennen is dus wel waar, maar is niet in staat zijn waarheid te kennen in de vorm van een geestelijk zelfbezit.¹⁴ Is dit nu een deficiëntie? Of is dit precies, volgens Thomas, wat de zintuiglijkheid is?

Het waarnemingsoordeel

Er bestaat met name in de platoonse traditie van de filosofie een diepgeworteld wantrouwen jegens de zintuigen wat betreft hun bijdrage aan de kennis van de waarheid. De klacht luidt dat de zintuigen bedrieglijk en misleidend zijn; ze zijn niet in staat door te dringen tot de waarheid maar representeren slechts de dingen in hun veranderlijke schijn. De ware filosoof, zo wordt bijvoorbeeld in Plato's *Phaedo* gesteld, wendt zich af van de lichamelijke zintuigen en tracht louter en alleen door het denken de waarheid te bereiken.¹⁵ Binnen de traditie van de Academie heeft Plato's depreciatie van de zintuigen voedsel gegeven aan een sceptische houding binnen de filosofie. In het boek *Contra Academicos* zien we Augustinus worstelen met zijn eigen voormalig scepticisme dat uit het illusoire karakter van de waarneming concludeerde tot een principiële onzekerheid van iedere kennis. In discussie met de *Academici* komt Augustinus tot het inzicht dat de sceptische kritiek in zekere zin teveel verwacht van de zintuigen. De sceptici zouden een misleidende waarneming teveel gelijk stellen met een onwaar oordeel. Maar goed beschouwd zijn, aldus

Augustinus, de zintuigen niets meer dan trouwe (en betrouwbare) boodschappers die niets anders doorgeven dan zoals ze door de dingen aangedaan worden. Hij verlegt daarmee het oordeelsaspect van de zintuigen naar de rede (*ratio*) die boven de zintuigen staat en oordeelt over wat zij aanbieden in het licht van de waarheidsnorm (*regula veritatis*). Voor een fout oordeel zijn dus de zintuigen niet verantwoordelijk maar de rede die onjuist oordeelt over de zintuiglijke beelden. Zo worden de zintuigen ontlast van een te hoge verwachting die gemakkelijk tot scepticisme voert. De zintuigen kennen niet de waarheid, ze staan in zekere zin buiten het waarheidslicht van de geest, maar het zou onjuist zijn ze om die reden te beschouwen als een vorm van deficiënte rationaliteit.

Augustinus' poging de zintuigen vrij te pleiten van de beschuldiging dat ze bedrieglijk zouden zijn, schiet in Thomas' opvatting te ver door. Augustinus legt alle nadruk op het zuiver receptieve karakter van de waarneming. De zintuigen berichten zoals ze aangedaan worden. Dit aangedaan worden (*affici*), aldus Thomas, is precies het waarnemen. Daarom is het wel correct te zeggen dat we ons niet vergissen in het feit dat we iets waarnemen, maar tegelijk is het wel zo dat we het waarneembare ding anders kunnen waarnemen dan het is. De waarneming kan zich vergissen in haar oordeel omtrent de gesteldheid van wat ze waarneemt, niet in haar oordeel omtrent de gesteldheid van zichzelf. Dit onderscheid dreigt bij Augustinus verloren te gaan, doordat hij het oordeelsmoment geheel en al bij de rede legt.

In de opvatting van Thomas is er wel reden om te spreken van een oordeel van het zintuig, niet in de zin van een deficiënte redeoordeel dat de neiging heeft schijn als zijn uit te spreken, maar een oordeel omtrent het waargenomen voorwerp dat maakt dat het zintuig een eigensoortig kenvermogen is. Op deze manier wil hij vermijden de zintuiglijke waarneming of te rationaliseren of juist te naturaliseren. De zintuiglijkheid vormt een uitdaging aan de filo-

socie juist omdat ze noch zuiver natuurlijk is noch voluit rationeel en reflexief. Daarom is de mogelijkheid van dwaling en vergissing in de waarneming ook zo interessant en moeilijk te begrijpen. Het kan dan immers niet gaan om een natuurlijk defect (bv. kleurenblindheid) noch om een verkeerde interpretatie van de op zichzelf correcte waarneming.

In het negende artikel karakteriseert Thomas de eigen aard van de zintuiglijkheid in termen van een 'beginnende terugkeer'. Het zintuig is een vermogen dat halfweg tussen de geest en de natuur in staat. Zijn werking is niet louter natuurlijk, zoals het vuur dat zonder dat van zichzelf te weten verwarmt, noch geheel en al geestelijk in de zin dat het volledig tot zichzelf terugkeert en zijn waarheid ook kent. Die beginnende terugkeer van het zintuig bestaat hierin dat het zintuig niet alleen het waarneembare voorwerp kent maar ook zijn akt van waarnemen. Het buigt zich enigermate terug over zijn akt en neemt zijn waarnemen ook waar. Thomas zegt er weinig meer over. Maar ik denk dat men zijn bedoeling verkeerd zou begrijpen als men van die reflectie een tweede akt maakt, als zou het zintuig door middel van één akt iets waarnemen en dan door middel van een tweede akt zijn eigen waarnemen kennen.¹⁶ Het is immers niet zo dat men eerst iets roods waarneemt en dan in tweede instantie zich bewust wordt van het feit dat men iets roods waarneemt. Strikt genomen zou je het zo moeten formuleren dat je het zien van iets roods ook ziet, het proeven van een smaak ook proeft, het horen van een geluid ook hoort. Is het niet vreemd om te zeggen dat je het horen hoort? De akt van het horen geeft toch geen geluid. Maar stel dat je een geluid hoort en je hoort het horen niet. Dat zou zoiets als een onbewuste waarneming zijn, een waarneming van een object zonder terug te keren naar de akt van de waarneming. Voor Thomas zou dit geen eigenlijke waarneming zijn, slechts een natuurlijke werking, die pas in tweede instantie in het bewustzijn treedt, een bewustzijn van de waarnemingsakt in zijn fei-

telijke gesteldheid: ik ben me ervan bewust iets roods waar te nemen. Voor Thomas zou daarentegen gelden dat je pas iets waarneemt, indien je tegelijk ook het waarnemen waarneemt. Het aangedaan worden van het zintuig is het waarnemen en niet een voorfase van de bewuste waarneming.

Dit is belangrijk om te begrijpen wat Thomas bedoelt met het waarnemingsoordeel. In het zintuiglijk kenvermogen bestaat er waarheid, zo stelt hij, als gevolg van de akt ervan, namelijk zolang het oordeel van het zintuig het ding betreft in zoverre het is. Het zintuiglijk vermogen oordeelt over de dingen die het waarneemt, hoewel het niet de waarheid waardoor het waar oordeelt kent. Het genoemde oordeel (*iudicium sensus*) valt hier samen met de apprehensie-akt van de waarneming. Het is, zo kan men zeggen, de stellende kwaliteit van de waarnemingsakt zelf. Het zintuig is waar indien het de dingen vat zoals ze zijn. En dus kan er dwaling of vergissing (*falsitas*) optreden in het zintuiglijk kennen wanneer het de dingen anders vat of beoordeelt dan ze zijn.¹⁷

Maar hoe kan het zintuig iets anders vatten dan het is? Het neemt toch altijd iets waar overeenkomstig de wijze waarop het aangedaan wordt? Hoe kan het zintuig zich vergissen anders dan op de wijze dat de op zichzelf correcte waarnemingsgegevens verkeerd worden geïnterpreteerd? Om te verduidelijken hoe en in welke zin het zintuig kan dwalen in zijn oordeel over wat het waarneemt, differentieert Thomas tussen verschillende 'objecten' van de waarneming. Er zijn in totaal drie soorten van waarnemingsobjecten. Allereerst het zogenaamde 'eigen object' van iedere waarnemingszin, kleur van het oog, geluid van het oor, etc. In het waarnemen van het 'eigen object' is vergissing uitgesloten. In het zien van iets roods kan ik mij, normaal gesproken, niet vergissen. Want de kwaliteit rood bepaalt direct mijn zien ervan. Het oordeel omtrent de 'eigen objecten' is altijd waar, tenzij er sprake is van een defect van het zintuig. Ieder kent het verschijnsel dat wan-

neer je ziek bent het zoete bitter smaakt. Door de ziekte functioneert de smaakzintuig niet naar behoren en proeft dan het zoete niet als zoet. Maar een gezond zintuig, in normale omstandigheden (dus geen gekleurde bril) oordeelt altijd correct over het eigen waarnemingsobject. Normaal gesproken smaakt het zoete ook zoet en toont het rode zich als rood.

Maar daarnaast zijn er ook waarnemingskwaliteiten die minder specifiek aan een enkel zintuig gebonden zijn, zoals beweging, grootte, gestalte. Aristoteles noemde deze de *'sensibilia communia'*. Als het gaat om deze 'gemeenschappelijke objecten', dan bestaat het oordeel van het zintuig in een zeker schatten, bijvoorbeeld het schatten van grootte, afstand of snelheid. Een voorbeeld hiervan is de zon die laag aan de horizon groter lijkt dan als hij hoog aan de hemel staat. Het zien van de zon gaat samen met een zekere relatieve schatting van de grootte ervan, en daarin kan de waarneming zich vergissen. Het gaat hier niet om een oordeel dat toegevoegd wordt aan de waarneming, als zou de waarneming alleen een puur gegeven presenteren dat vervolgens voorwerp is van een schatting en beoordeling. De vergelijkende schatting van de grootte van de zon is een oordeel van de waarnemingsakt zelf.

Voorts spreekt Thomas ook nog van het 'bijkomstige waarnemingsobject' (*sensibilia per accidens*). Bijvoorbeeld als je zegt dat je een mens ziet, dan betreft het zien niet zozeer de mens als zodanig maar het gekleurde iets waaraan het toekomt (*accidit*) een mens te zijn. Je neemt de mens waar krachtens het feit dat het een gekleurd en dus zichtbaar voorwerp is. Het is bij uitstek op dit terrein dat het waarnemingsoordeel zich kan vergissen. Men kan bijvoorbeeld van verre een mensachtig figuur waarnemen en menen een mens te zien, terwijl het in werkelijkheid een vogelverschrikker is. Men kan zich afvragen in hoeverre dit echt een oordeel van het zintuig is. Het genoemde voorbeeld zou immers ook zo uitgelegd kunnen worden dat het zintuig iets waarneemt en dat het verstand vervolgens de

op zichzelf correcte waarneming verkeerd interpreteert. Dat het waargenomen voorwerp een mens zou zijn is dan een identificatie die buiten de waarneming als zodanig valt maar zaak is van het verstand. Thomas ziet dat zo niet. Ook het ‘bijkomstig object’ is voor hem een echt waarnemingsobject. Dus ik meen een mens te zien, en niet: ik zie iets waarvan ik vervolgens meen dat het een mens is. Het oordeelsmoment ligt volgens Thomas reeds in de waarnemingsakt, en dus ook de mogelijkheid van dwaling en vergissing. Hierin is de zintuiglijkheid reeds geest in aanzet.

Bij wijze van slot

De eerste *quaestio* van *De veritate* is een fundamentele uiteenzetting van het begrip waarheid en van de verschillende manieren waarop waarheid wordt geprediceerd. Het is een bijzondere tekst die weinig van zijn wijsgerige betekenis en waarde heeft verloren. Wel kan de uiteenzetting bevreemding wekken bij de hedendaagse lezer omdat allerlei vraagstellingen en motieven die in de moderne reflectie op de waarheidsvraag centraal staan bij Thomas lijken te ontbreken, in het bijzonder hermeneutische, epistemologische en transcendentiaalfilosofische overwegingen en benaderingen. Thomas neemt zijn uitgangspunt niet in de mens die, zich bewust van zijn eindigheid (d.w.z. dat de mens zich tot de werkelijkheid verhoudt op een manier die voor de werkelijkheid zelf als toevallig begrepen moet worden), de vraag stelt naar de mogelijkhedenvoorwaarden van ware (objectief geldige) kennis. Zijn uitgangspunt ligt veeleer in een absoluut (of transcendentiaal) moment van het kennen dat bestaat in een intrinsieke gerichtheid op het zijn. De vraag is niet zozeer of wij, als eindige en beperkte mensen, wel in staat zijn de waarheid te kennen, want waarheid kennen dat is precies wat kennen is; Thomas gaat ervan uit dat de mens een kennend wezen is, een wezen dat toegerust is met een ‘verstand’. En ‘verstand’ is

het vermogen tot het ware, tot het begrijpen van dat wat is. Als een wezen met verstand staat de mens uit naar het geheel van het zijn. Thomas vertrekt vanuit de overtuiging dat de mens 'transcendentale openheid' is. Moet deze overtuiging, zo kan men zich afvragen, dan niet eerst formeel bewezen worden? Bijvoorbeeld door middel van een twijfelexperiment, waardoor de spontane realistische zijnsgerichtheid van het denken opgeschort wordt. Dit is de weg die de moderne filosofie gegaan is. En deze weg heeft zijn eigen filosofische legitimiteit, zoals onder meer blijkt uit de methodische rationaliteit van de moderne wetenschap. Maar waar Thomas misschien nog vanzelfsprekend van uitgaat, nl. dat de dingen in zichzelf 'iets zijn', dat ze een intelligibel karakter hebben, en dat het in het kennen er finaal om gaat de dingen in hun eigen aard te vatten, dat zou juist nu, minder vanzelfsprekend, een nieuwe actualiteit kunnen hebben in onze verwetenschappelijkte cultuur waarvan de dominante vorm van rationaliteit steeds minder raad weet met de intrinsieke zin en aard van de dingen (zie hierover de bijdrage van Herman Berger). In zekere zin leven wij cultureel en intellectueel gezien nog steeds in de aporetische situatie van Berkeley.

NOTEN

- 1 *Metaphysica* VI, c. 4, 1027b25; vgl. Thomas, *De veritate* q. 1, a. 2, sed contra 1; a. 3, sed contra 1.
- 2 Vgl. Descartes' gedachte-experiment met het 'malin genie' dat opzettelijk de mens zou bedriegen door hem valse voorstellingen omtrent de buitenwereld in te geven.
- 3 Zie *De ente et essentia* c.1. Nederlandse vertaling: *Over het zijnde en het wezen*, ingeleid, vertaald, en geannoteerd door prof. dr. B. Delfgaauw, Kok Agora, Kampen 1986: 'Het verschil tussen deze twee betekenissen is, dat op de tweede wijze *zijnde* gezegd kan worden van al datgene waarover een bevestigende uitspraak gedaan kan worden, ook wan-

neer dit niets in werkelijkheid stelt. Op deze wijze worden ook privaties en negaties zijnden genoemd. Wij zeggen immers, dat de bevestiging tegengesteld is aan de ontkenning en dat de blindheid in het oog is. Maar op de eerste wijze kan alleen datgene *zijnde* genoemd worden dat iets in werkelijkheid stelt.’ (p.74/75).

- 4 Zie hiervoor mijn artikel ‘Metaphysics, Dialectics and the Modus Logicus According to Thomas Aquinas’, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 63 (1996), 15-35.
- 5 *Metaphysica* v I, c. 4.
- 6 De waarheidsrelatie bestaat strikt genomen alleen *in* het verstand. De relatie heeft een logisch zijn, dat bestaat in het gekend zijn ervan (*ut cognitum in cognoscente*), niet een natuurlijk zijn onafhankelijk van het kennen. Zo beschouwd is waarheid in de volle zin van het woord voor Thomas altijd ‘logische waarheid’. De ‘logische waarheid’ staat niet tegenover de ‘ontologische’ waarheid van de dingen maar sluit deze eerder in. Het logische ‘manifesteren’ staat immers niet los van het daardoor ‘gemanifesteerde’, het ding dat naar zijn eigen zijn gemanifesteerd wordt.
- 7 *S.Th.* I, q. 16, a. 2.
- 8 *S.Th.* I, q. 82, a. 4 ad 1.
- 9 De rol die ‘God’ speelt in Thomas’ uiteenzetting van waarheid wekt voor de moderne manier van denken bevreemding. Waar haalt Thomas opeens ‘God’ vandaan? Er kunnen hier een aantal opmerkingen bij gemaakt worden. Ten eerste, formeel gezien gaat Thomas in *De veritate* q. 1 uit van de geldigheid van het godsbewijs, dat hij in zijn grote theologische werken gegeven heeft. Ten tweede en belangrijker: de analyse van het begrip waarheid sluit de twee momenten in van ‘verstandswaarheid’ en ‘dingwaarheid’. De waarheid van een ‘ding’ kan nu alleen gedacht worden indien dat ding in een wezenlijke relatie staat tot een verstand waaraan het ding zijn zijnsvorm ontleend heeft. Op het moment dat je op het vlak van het transcendentiaal

ware het menselijk verstand uitdrukkelijk typeert als *menselijk*, dus als een verstand dat in een toevallige relatie staat tot de dingen, heb je reeds de idee van een *goddelijk* verstand geïntroduceerd, althans binnen het schema van de begripsverhoudingen van waarheid. Waarheid sluit een transcendentale (noodzakelijke) relatie in tussen denken en zijn, die vanuit het *menselijk* verstand niet gefundeerd kan worden. Maar gaat het om meer dan de noodzakelijke idee van een ‘goddelijk verstand’? Dit blijft bij Thomas onduidelijk. Je zou kunnen zeggen dat indien duidelijk is dat ‘waarheid bestaat’ (en dat is voor Thomas *per se notum*), de objectieve voorwaarden van het bestaan van waarheid ook bevestigd moeten worden. Ten derde, voor Thomas behoort God ‘gewoon’ tot de werkelijkheid en ziet hij geen reden om omwille van de (typisch moderne idee) van een zuivere filosofie voorlopig te doen alsof er geen God zou bestaan.

- 10 Vgl. *S.Th.* I, q. 16, a. 2: ‘...ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri*.’
- 11 Thomas spreekt hier van een ‘gelijkenis’ (*similitudo*), die het verstand heeft van het ding. De term gelijkenis moet in een zeer formele zin verstaan worden, nl. in de zin dat de bepaaldheid van het begrip waarin het verstand het ding vat formeel identiek moet zijn met de bepaaldheid van het ding, want anders zou het niet dat ding vatten. De ‘gelijkenis’ heeft hier niet de betekenis van een mentaal beeld dat op de een of andere wijze in het bewustzijn zou bestaan.
- 12 *S. Th.* I, q. 16, a. 2.
- 13 Zie hierover de bijdrage van Ad Vennix.
- 14 Hiermee bedoel ik het ‘in zichzelf staan’ (*in se subsistere*) van de geestelijke natuur; vgl. *S.Th.* I, q. 14, a. 2: ‘terugkeren tot zijn wezen is niets anders dan in zichzelf staan’.
- 15 Voor het negatieve oordeel over de zintuigen in de *Phaedo*, zie mijn *De filosoof en de dood. Plato’s Phaedo: analyse en interpretatie*, Damon, Budel 2002.

- 16 Zie de uitvoerige bespreking van het waarnemen van de eigen waarnemingsakten in Thomas' commentaar op *De anima: In Aristotelis librum De anima commentarium*, III, lectio 2.
- 17 Vgl. *S.Th.* I, q. 17, a. 2: 'Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.' In deze zin gebruikt Thomas de termen 'apprehendere' en 'iudicare' bijna als synoniem. Ik interpreteer dit zo dat het oordeel hier betrekking heeft op de stellende kwaliteit van de waarnemingsakt.