

Wijsgerige Grondbegrippen

# Goed en Kwaad

Dr. B.A.E. van Benthem O.P.

J.J. Romen en Zonen, Roermond - Maaseik

1933 - 1935



### **Over de auteur**

Pater B.A.E. (Canisius) van Benthem (1883-1958), was dominicaan en docent aan het opleidingshuis der dominicanen in Huissen en te Nijmegen. Hij was filosoof en promoveerde in 1923 in Fribourg op een dissertatie getiteld: *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement* (198 pag., Uitgever J.M.W. Waanders, Zwolle, 1923). Hij was een leerling van zijn ordegenoot Doodkorte. Hij schreef nog enkele andere boeken en artikelen (o.a. "Over Wijsbegeerte", "Inleiding op de metafysica", en "Preadviezen over recht en ethiek", dit laatste samen met dr. Ferdinand Sassen, alle in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw). Hij schreef o.a. een studie over Max Scheler. Naast zijn arbeid als docent was hij ook een aantal jaren werkzaam in de parochie-zielzorg in Amsterdam. De uitgever Romen is niet consistent in de vermelding van de voorletters van de auteur in de beide boekjes, maar enig zoekwerk leert dat B.A.E. de juiste zijn. De uitgave was niet kostbaar, elk boekje kostte 55 cent.

### **Over de inhoud**

In het eerste deel – De zetel der moraliteit – wordt vooral besproken dat de moraliteit een specifiek menselijke eigenschap is, m.a.w. de mens is er de drager en uitvoerder van door zijn wil. Vervolgens wordt uitgebreid over de wil en de betekenis van de wilsvrijheid. Daarbij wordt de richting van het determinisme bestreden o.a. door uitvoerig in te gaan op de opvattingen van de filosoof en psycholoog dr. G. Heijmans, indertijd hoogleraar te Groningen.

In het tweede deeltje (verschenen in 1935) wordt het goede als zodanig besproken. De vraag die onderzocht wordt is: waarom is de mens juist met zijn wil de drager van de moraliteit en vervolgens wat is "het goede" en welke betekenissen heeft het en hoe verhoudt het zich tot het zijnde. De titel luidt dan ook: Het goede als oorzaak der moraliteit.

Aan de oorspronkelijke noten zijn enkele voor onze tijd noodzakelijke verhelderingen toegevoegd. De spelling is aangepast en een enkele erg verouderde zegswijze is vervangen door een wat modernere. De auteur had de gewoonte in te tekst veel woorden te benadrukken, in de oorspronkelijke typografie door spatiëring aangegeven. Dit is vrijwel overal overgenomen in de vorm van cursivering.

De lezer zal in de tekst veel woorden en uitdrukkingen tegenkomen die gekunsteld aandoen. Zij zijn ontstaan uit min of meer letterlijke vertalingen die door de docenten in de neo-scholastieke wijsbegeerte werden gemaakt van Latijnse termen. Veel van die Latijnse uitdrukkingen (die men ook als tussenvoegingen in de tekst aantreft) komen uit de werken van St. Thomas en soms uit de Latijnse vertaling van de werken van Aristoteles. Dergelijke woorden en uitdrukkingen zijn altijd onveranderd gehandhaafd. Ze vertegenwoordigen een erfgoed in het denken waarvan de aanpassing aan de moderne tijd een heel aparte studie zou vergen.

J.A. Raymakers, januari 2009

## Inhoudsopgave

Deel 1. De zetel der moraliteit.....	5
Deel 2. Het goede als oorzaak der moraliteit.....	20
Inleiding.....	20
I. De moraliteit wordt veroorzaakt door het eigen object van de wil .....	22
II. Het object van de wil is het goede .....	23
III Het goede voor iemand of iets en de definitie van Aristoteles .....	28
IV De hoofdzinnen van het goede en de alle zinnen omvattende definitie	32
V. Samenvatting .....	33
VI. De verhouding van het goede tot het zijnde. ....	34



# Goed en kwaad

## 1. De zetel der moraliteit

Voor alle wijsbegeerte, die niet verdwalen wil, is het noodzakelijk zich te laten leiden, enkel en alleen, door de grote, klare en, na ontdekking, zo eenvoudige gegevens van het algemeen menselijke kennen. Helaas dat die feitelijk zo nabij liggende inzichten dikwijls zo moeilijk te grijpen zijn.

Onze onnadenkendheid ziet in allerlei vertrouwde toepassingen de beginselen niet meer, die er in verwerkt zijn; weet in de begrippen niet vlot en raak het bijkomstige te scheiden van het wezenlijke. Voor ons, die met al onze vijf zintuigen leven in de stofwereld en dáár de bron van al onze, ook onze hoogste en meest afgetrokken kennis en wetenschap vinden, is het een "effort douloureux" zuiver te zien en vast te stellen wat de precieze zin en inhoud is van onze, 't verst van de zinnen verwijderde begrippen, die wij toch het vaakst van al in ons denken en spreken gebruiken.

Daarbij ondervindt ons inzicht ook wel belemmering uit de verwarringen van een cultuur, die van de gezonde natuur is losgeraakt en die b.v. het kennen opheft door er denken voor in de plaats te schuiven, die kennis vereenzelvigd met bewustzijn, die begrip vervlakt tot voorstelling, die oorzaak verhaspelt tot voorwaarde, verandering tot een soort plaatselijke omzetting degradeert, die de mond vol neemt met het woord waarde en nog eens waarde, ook daar waar het goedheidselement, of in het geheel niet of slechts bijkomstig, in het geding mag worden gebracht.

Er is voor de wijsbegeerte maar één weg ten heil en deze weg, door Socrates reeds aangewezen, heeft zijn beginpunt in de wel verdoken, maar in zich klare en evidente natuurinzichten, die het onverliesbaar bezit zijn van elke mens.

De ontleding van het eenvoudige feitenmateriaal, in het algemeen menselijk kennen vervat, moge ons leiden bij de verduidelijking van de begrippen goed en kwaad.

Goed en kwaad zijn analoge, d.i. veelzinnige begrippen. Het goed-zijn van een perzik is iets anders als het goed-zijn van een mens; zoals ook het kwaad-zijn van een levensdag, een "dies ater", een ander kwaad-zijn is als dat van weer en wind. Zo is er fysiologisch kwaad, als orgaanafwijkingen; staatkundig kwaad, zoals revolutie, regeringsloosheid, onderdrukking; economisch of welstandskwaad, zoals werkloosheid; psychologisch kwaad als domheld, denkluiheid, wilszwakte; moreel kwaad als doodslag, bedrog, - allemaal onderling onderscheiden inhouden van het begrip kwaad. Zo is ook het goede, dat tegenover de opgenoemde kwade staat, veelzinnig en onderling in wezen onderscheiden. Tussen de opgenoemde goeden en kwaden is niet slechts een graadverschil, maar *andersheid* van goed en kwaad en daarom anderszinnigheid en veelzinnigheid van de begrippen goed en kwaad.

Uit de vele zinnen van goed en kwaad lichten wij ter bespreking alleen het *zedelijk* goed en kwaad. Bij de begrenzing valt allereerst vast te stellen dat hier opnieuw de begrippen goed en kwaad vele zinnen met verschillende inhouden hebben. Zedelijk goed is een veelzinnig begrip, zoals ook zedelijk kwaad. Immers, men past dit begrip toe op *handelingen, gewoonten, gebruiken*; men spreekt

van een zedelijk goed of kwaad *boek, contract*; men spreekt van zedelijk behoorlijke of onbehoorlijke *middelen, toneel- voorstellingen*; men past zelfs deze begrippen toe op *gelaatstrekken* en *woorden* als men zegt, dat iemand de heiligheid of wel de zonde op het gelaat ligt; dat de eerlijkheid en oprechtheid iemand uit de ogen stralen; ook spreekt men van een ontevreden, nijldige, norse, onbetrouwbare, valse gezichtsuitdrukking; van een onvriendelijk, bars, beledigend woord.

Men spreekt ook van een zedeloos *mens*. Van een zedelijk goede of kwade *wil*, van goede en slechte *bedoelingen, verlangens*, enz. Nu is het wel duidelijk, dat zedelijk of onzedelijk, d.i. zedelijk goed of kwaad te zijn, niet in één en dezelfde zin toekomt aan een mens en aan een levenloos boek of middel; aan een gelaatstrek als aan een inwendige gesteltenis of neiging; aan een uitwendige handeling of gesproken woord als aan een inwendig wilsbesluit. Hier is geen graadverschil, maar andersheid binnen het begrip zedelijk goed of kwaad, en daarom veelzinnigheid (analogie) valt dit begrip. Hetzelfde geldt van de begrippen *behoorlijk* en *onbehoorlijk*. Een huis behoort een ingang te hebben en een postkantoor een brievenbus . . . en men behoort ook niet te lasteren of te stelen. Een arbeider behoort zijn loon te hebben, een held zijn hulde, een misdadiger zijn straf. . . en een rekensom behoort zonder fout te zijn en een taal met het juiste accent - het behoorlijke accent - gesproken te worden.

In de code van het fatsoen staan gedragsregels van esthetisch behoren (houding, gang, optreden) en van moreel behoren (krachtens naastenliefde, eerbied, vriendelijkheid) naast soms ook pueriele behoorlijkevoorschriften, uit willekeur ontstaan en aan mode onderhevig.

Genoemde behoorlijkheden zijn naar het wezen verschillend en niet enkel naar graad. Ze liggen op geheel verschillende gebieden, de ene op het gebied der esthetica, de andere op het gebied der nuttigheid, een derde op het gebied der pure conventie, een vierde op het gebied der moraal. Vandaar dat bij de toepassing van het begrip behoorlijk op deze gebieden dit begrip telkens een andere *inhoud* en een andere *definitie* krijgt, zo, dat telkens een verschil van begripsinhoud ontstaat; met andere woorden gezegd: het begrip behoorlijk zelf door veelzinnigheid wordt gekenmerkt. Ook binnen de grenzen van het zedelijk behoorlijke en onbehoorlijke is er opnieuw veelzinnigheid, zoals bij zedelijk goed en kwaad omdat zedelijk behoorlijk en onbehoorlijk samenvalt met zedelijk goed en kwaad

Een korte toelichting van het begrip analogie of veelzinnigheid moge hier volgen. Er is veelzinnigheid in *woorden*, die uiteraard tot misverstand leidt. Deze veelzinnigheid of veelheid van woordbetekenis heet *aequivocatio*, d.i. gelijknamigheid en bestaat enkel in de naam, het woord en nooit in het begrip. Deze veelheid van woordbetekenis voert tot verwarring en misverstand (*équivoque*); ze is misleidend, omdat bij deze gelijknamigheid geen grondbetekenis met afgeleide betekenissen aanwezig zijn. Een student spreekt over een "beer", die niets dan de naam met een bekende diersoort gemeen heeft<sup>1</sup>.

Er is ook een veelzinnigheid van *begrippen* (*analogatio*), waarbij de inhouden der begrippen samenhangen, daar ze vervallen in één gegeven grondinhoud met verder een reeks afgeleide inhouden. .

Er is bij dit laatste geval evenzeer gelijknamigheid in het woord, waarmee deze veelheid van begrippen wordt uitgedrukt; in één en hetzelfde woord worden vele onderscheiden begrippen vastgelegd, maar er is méér; de aldus uitgedrukte begrippen staan niet los van elkaar, zoals bij pure gelijknamigheid, maar één en hetzelfde woord heeft hier één grondbetekenis en vele daarvan afgelei-

---

<sup>1</sup> De uitdrukking is verloren gegaan. In eerste helft van de 20<sup>e</sup> eeuw werd onder studenten de term "beer" gebruikt voor een rekening die men had openstaan bij zijn hospita of sociëteit. Bedenk dat deze boekjes indertijd zijn geschreven voor studenten.

de en afhankelijke betekenissen of zinnen. Met behulp van het schoolvoorbeeld van gezondheid, n.l. een gezond mens (grondinhoud en grondzin), gezonde kleur (betekenis: gevolg en teken van iemands gezondheid), gezonde drank (betekenis: oorzaak van gezondheid), kan ieder zich het bovengezegde voldoende toelichten.

Een veelzinnig begrip strekt zich derhalve over velerlei gebied en velerlei orde van zaken uit. wordt daarbij door steeds hetzelfde woord uitgedrukt, maar krijgt bij iedere toepassing telkens een andere inhoud en een andere definitie, waarin echter de grondinhoud en de gronddefinitie *enigszins*, n.l. in een bepaalde verhouding of op een nieuwe en onderscheiden wijze, worden aangetroffen en opgenomen.

Bij begripsveelzinnigheid wordt de grondbetekenis genoemd de primaire zin; zij is de grondleggende, onafhankelijke, onmiddellijke, volle zin, het steun- en uitgangspunt van alle afgeleide zinnen.

De afgeleide zinnen, afhankelijk en op enigerlei wijze deelhebbend aan de grondzin, heten *secundaire, tertiaire, quaternaire* enz. zinnen.

Ook de afgeleide zinnen zijn echte en eigenlijke zinnen en hebben geenszins het karakter van een overdrachtelijke zin. Het veelzinnige begrip is daarom wel te onderscheiden van de beeldspraak. Bij beeldspraak is geen deelhebbing aan een primair gegeven, als zou in een man als een eik, of een man als een leeuw, zich reëel iets verwerklijken van de leeuw natuur of de eikeigenschappen; bij beeldspraak is enkel een nieuwe naamgeving aan subject A, ontleend aan subject B, berustend op een strikt uiterlijke gelijkenis en overeenkomstigheid, waardoor in ons een enigszins overeenkomstige indruk wordt gewekt.

Bij beeldspraak wordt daarom de woordbetekenis niet toegepast in *eigenlijke zin*, zoals bij de wijsgerige analogie, maar bij overdracht van het ene heterogene op het andere, waarbij het beeld, aan het meer bekende of het sterkere ontleend, alleen de functie van verduidelijking vervult. Wie b.v. spreekt van een "verraderlijke bergstroom" of "het schip der woestijn", bedoelt hier geenszins in eigenlijke zin van een schip of van verraad te gewagen.

Voor onze uiteenzetting van liet veelzinnige zedelijk goed en kwaad is derhalve allereerst nodig dat wij de volle, primaire of de grondzin van het zedelijke opsporen, om van daaruit de afgeleide of secundaire zinnen te kunnen overzien en te ordenen.

Het moge overbodig zijn nog op te merken, dat in deze uitsluitend wijsgerige verhandeling enkel inzichten van het natuurlijke mensenverstand en geen theologische argumenten kunnen worden voorgedragen. Het door een vrije uitverkiezing Gods gericht zijn van het mensdom op een bovennatuurlijk goed moet in deze studie buiten beschouwing blijven.

Moraliteit wordt in de wereld rondom ons primair aangetroffen bij de mens alleen. Niemand zal, afgezien van beeldspraak, een vogel, een boom, een chemisch element, zedelijk deugdzaam of zedelijk slecht noemen, of wel zedelijkheid of immoraliteit vermoeden bij een dynamo. Men neemt het een vink niet kwalijk als hij niet zingen wil wanneer men het wenst en daagt de auto, die een ongeluk maakte, niet voor de rechter, maar de bestuurder

Dit alles wijst er op dat schuld, in het algemeen moraliteit d.i. het morele goed en zijn tegendeel, iets eigen is van de mens, met uitsluiting van alle andere aardse wezens.

Wanneer nu de feiten leren, dat men ook een of ander boek, een contract, kleding, enz., zedelijk onbehoorlijk noemt, dan blijkt bij enig nadenken, dat men aan deze dingen wel een morele kwalificatie toekent, maar alleen voor zover ze in enige verhouding staan tot de moraliteit van de mens. Het is toch bij enig onderzoek duidelijk dat het moreel onbehoorlijke van een boek, contract, beginsel, kleding, enz., zou vervallen, wanneer er niet was de mens met zijn zedelijk behoren, waar-



mede alle genoemde objecten enig verband hebben. Een boek heet dan ook en is immoreel, wanneer en omdat en in zoverre het een beschrijving is van *menselijke* immoraliteit ofwel, omdat en in zoverre het voor de *menselijke* moraliteit een gevaar is, voor de *mens* een *aanleiding* of *verleiding* is tot immoraliteit.

Een contract is en heet immoreel, wanneer en omdat en in zoverre het de in een verdrag neergelegde *uiting* en *bevestiging* is van menselijke immoraliteit. Een beginsel heet en is immoreel, wanneer en omdat en in zoverre het menselijke immoraliteit voorschrijft, veroorlooft of aanbeveelt of bevordert.

In objecten, die buiten de mens staan en moreel goed of slecht genoemd worden en zijn, wordt het zedelijke werkelijk aangetroffen, maar in een afgeleide, d.i. secundaire zin, n.l. als *oorzaak* of *aanleiding* of *gevolg* of *teken* en *uiting* van menselijke zedelijkheid. Bij de mens echter wordt zedelijkheid gevonden in onafgeleide, d.i. primaire zin en tot deze menselijke moraliteit staat al het andere wat zedelijk goed of kwaad genoemd wordt in enigerlei noodzakelijke afhankelijkheid.

Zonder de mens en *zijn* zedelijk behoren is in het andere geen zedelijk goed of kwaad bestaanbaar. Zedelijkheid is dus in haar grondzin iets van de mens, met uitsluiting der andere aardse wezens.

Als nu vaststaat dat de mens de eigen drager is der zedelijkheid dan komt de verdere vraag: wat in de mens met zijn vele vermogens en krachten, met zijn vele daden, handelingen en verrichtingen, is wel de eigenlijke zetel der zedelijkheid?

Het specifiek menselijke in de mens ligt in verstand en wil. Voor de rest bezit de mens animale en vegetatieve vermogens met hun verrichtingen en dode-stof-eigenschappen. Al wat animaal, vegetatief of dode stof is in de mens, kan niet de eigen zetel der zedelijkheid zijn, daar de mens in deze overeenkomt met de lagere wezens, waarin, zoals gezegd is, van zedelijk goed noch kwaad sprake is. Moraliteit, een specifiek menselijk verschijnsel, kan derhalve enkel berusten in het menselijk verstand of in de wil of in beide tezamen.

Vooreerst worde aangetoond dat het menselijke verstand niet de eigen zetel der moraliteit is, m.a.w. dat noch speculatieve, noch praktische verstandskennis en wetenschap *op zichzelf* iets met zedelijk behoorlijk of onbehoorlijk uitstaande hebben. Met “op zichzelf” bedoelen wij de verstandskennis, voor zover zij in het verstand berust, afgezien van de wilsinvloed op het verstandelijk kennen en denken.

Dat de verstandsfunctie in haar eigen sfeer buiten zedelijk goed en kwaad staat, met een ander woord gezegd, a-moreel is, moge uit de volgende bewijzen duidelijk worden.

De verstandelijke kennis heeft naar aard en wezen met het *ware* te doen en dit ware ligt geheel buiten het goede, zoals uit hun beider definities blijkt. Daar nu het zedelijke tot de orde van het goede en zijn privatief tegendeel: het kwade behoort, moet de verstandelijke kendaad, krachtens object en inhoud (het ware), buiten het gebied van goed en kwaad vallen.

Vervolgens, wanneer verstand en verstandelijk en wetenschappelijk inzicht de eigen drager der moraliteit was, zo zou een man van inzicht en wetenschap door dit feit zelf een zedelijk goed mens zijn. Nu behoeft het wel geen betoog, dat inzicht en wetenschap hun bezitters niet noodzakelijk tot goede, nobele, rechtschapen mensen maken. Zelfs de kennis der moraalwetenschap doet dit niet. En omgekeerd, ook de kennis der zonde is niet zondig en maakt iemand niet zedelijk slecht. Integendeel, het is een vervolmaking van de mens, als kenner, wanneer hij inzicht heeft in goed en kwaad, de zonde kent en deze van het deugdzame en goede onderscheidt.

Het verstand derhalve staat, in zijn specifieke werkzaamheid beschouwd, buiten de sfeer van zedelijk goed en kwaad.

Wanneer dan het verstand niet de eigen zetel is van het specifiek menselijk verschijnsel, dat mora-

liteit heet, dan rest er slechts, dat dit verschijnsel zijn eigen zetel hebben moet in de menselijke wil. Een derde mogelijkheid bestaat niet.

Dit juiste, maar niet aan de grond der zaak ontleende argument harmonieert met de eigenlijke be-wijsvoering *ex visceribus rei*, n.l. Moraliteit wordt adequaat omvat door moreel goed en moreel kwaad. Daar nu goed en kwaad het uitsluitende object zijn van een streefvermogen of wil, volgt dat het specifiek menselijke verschijnsel der moraliteit slechts zetelen kan in het specifiek mense-lijk streefvermogen, n.l. de verstandelijke wil.

Deze verstandelijke wil valt te onderscheiden in de wil als natuurwerkvermogen (*voluntas ut na-tura*) en als vrij werkvermogen (*voluntas ut libera*), naar gelang van de *natuurstreving* of de *vrije streving*, die beide in de verstandelijke wil worden gevonden.

Hier zijn geen twee willen, maar twee diep onderscheiden *wijzen* van willen.

Zoals in ieder vermogen de natuurnoodzakelijke ordening is tot het eigen object, buiten welk ob-ject dat vermogen niets kan en binnen welks grenzen zijn werkzaamheid gebonden is, - het ge-zichtsvermogen is gebonden aan het belichte voorwerp en kan het onbelichte of buitenbelichte, b.v. de duisternis, de afstand, de ruimtebegrenzing, geur, warmte, enz., niet waarnemen - zo ook is de verstandelijke wil gebonden aan zijn object: het goede, en kan op ander terrein, b.v. op het gebied van het ware, geen werkzaamheid ontplooien. Deze gebondenheid van de wil aan zijn eigen object constitueert een noodzakelijkheid in de wil, n.l. de onontkomelijke natuuraanleg en natuurstreving van het wilsvermogen tot het goede alleen.

Nu brengt deze gebondenheid der wilsnatuur aan het goede een gevolg met zich van grote be-tekenis. Wanneer het puur en alzijdig goede aan de wil wordt aangeboden, dan gaat heel de neiging en streving van de wil, uit kracht van zijn op het goede aangelegde natuur, daar naar uit, zó dat de willende wil niet anders kàn dan dit alzijdig goede, dit volmaakte goed, deze verwerkelijking van het goede-als-zodanig te willen. Dit betekent dat de wil het alzijdig goede beamend moet willen en het niet kan haten. Wel is de wil niet gedwongen hier en nu een wilsdaad te stellen ten opzichte van het alzijdig goede; men is vrij zijn gedachten af te wenden van dit object, met het gevolg dat het *feitelijke* willen van het alzijdig goede dan hier en nu niet plaats heeft. En daarbij, onze *feitelij-ke* wilsdaad die op het concrete alzijdig goede, (b.v. ons volmaakt zijn) gericht is, deze *feitelijke* wilsdaad is een begrensde menselijke daad, dus zelf een begrensd goed en als zodanig gekend, dus niet een de wil dwingend goed<sup>2</sup>. Het *feitelijke* en actuele willen van het alzijdig goede is derhalve niet noodzakelijk. Maar als er een wilsdaad gesteld wordt ten opzichte van het alzijdig goede, dan *moet* het een wilsdaad van beminnen en *kan* het geen wilsdaad van afwijzen of haten zijn. Op grond van het object, n.l. het alzijdig goede, is er dus een determinerende noodzakelijkheid van beminnen in de wil. De willende mens wil het gelukkig zijn niet vrij, maar onontkoombaar, dus noodzakelijk. Op de vaak gestelde vraag of deze naar het object gedetermineerde wilsdaad een in eigelijken zin *menselijke* daad is (*actus humanus*), past, dunkt mij, een bevestigend antwoord. Zij toch is een specifiek menselijke daad, voortgekomen uit de beide beginselen der menselijke hande-ling, n.l. uit het specifiek menselijk verstandsoordeel en de, onder het verstandsinzicht werkzame, specifiek menselijke wil.

Evenwel is er in het willen zelf een andersheid bij het gedetermineerde willen van het gelukkig zijn en bij de gewone vrije wilshandeling, de bij uitstek menselijke handeling. Vandaar dat, terwijl deze laatste in primaire zin menselijke handelingen zijn, het innerlijk genoodzaakte willen van het alzij-dig goede slechts in secundaire zin tot de orde der menselijke daden behoort.

Een verdere vraag is, of bovenbedoelde noodzakelijk gedetermineerde wilsdaad ook een morele daad genoemd kan worden.

---

<sup>2</sup> S. Thomas, de Malo 6, 1.

Hier moet een ontkennend antwoord volgen en een toelichtende onderscheiding. Op grond hiervan dat iemand het alzijdig goede, b.v. het gelukkig zijn, wil, is hij niet te prijzen noch verdienstelijk te achten. Dit te willen ligt buiten het gebied van het morele, is amoreel, zoals ook het instinct, los van de vrije wil beschouwd, a-moreel is. Men zou de wil om gelukkig te zijn misschien beter super-moreel kunnen noemen, omdat hij n.l. het principe en de oorzaak is van al de andere wilsdaden, noodzakelijke en vrije, welke laatste in primaire en volle zin moreel zijn. Daar nu elke extrinsieke oorzaak buiten en boven de orde van, het veroorzaakte ligt, is het willen van het alzijdig goede zelf super-moreel.

Een korte toelichting uit een analoog gegeven: *menselijke* wetenschap in volle, primaire zin is bij definitie een door redenering uit noodzakelijke en evidente en eerste inzichten gewonnen kennis. Deze noodzakelijke en in zich evidente inzichten worden uiteraard niet door redenering verkregen, ze zijn derhalve niet wetenschappelijk. Zijn ze er minder om? Integendeel, als *oorzaken* van wetenschap zijn ze méér; ze bezitten een grotere kenbaarheid, een meer directe noodzakelijkheid dan de wetenschappelijke conclusie, d.i. de wetenschap, die uit hen is afgeleid en aan hen licht en vastigheid ontleent. Maar als *oorzaken* van wetenschap behoren ze niet tot de wetenschap zelf.

Zo, dunkt ons, ligt hier in het wetenschappelijke proces, een eender geval als bij het wilproces, waar het onvrije willen van het alzijdig goede en het gelukkig zijn het vrije willen van de daden, die tot het gelukkig zijn voeren, primeert<sup>3</sup> en mogelijk maakt. Dit, onder het nodige voorbehoud gelijksoortige geval, moge zo ons antwoord op de vraag naar de moraliteit van het onvrije willen van het goede verduidelijken en bevestigen.

Wat het *feitelijk* stellen van deze, naar het object gedetermineerde, wilsgedaan betreft n.l. het feitelijk hier en nu willen van het alzijdig goede, deze wilsgedaan stellen is een begrensd goed willen; het is derhalve een vrije daad en bijgevolg is het feitelijk hier en nu willen van het alzijdig goede ook een morele daad. Deze daad immers kan, naargelang de omstandigheden, zedelijkerwijze of onzedelijkerwijze hier en nu gesteld worden.

De eigen zetel van moraliteit in primaire zin is de vrije menselijke wil, zoals uit allerlei voor ieder waarneembare feiten blijken zal.

Alles in de mens wat van nature buiten de invloed staat van de vrije wil, ligt ook buiten het gebied der moraliteit. De kloppingen van het hart, de peristaltische beweging der ingewanden, zijn zedelijk goed noch slecht.

Alles in de mens wat, om welke reden ook, buiten de invloed van de vrije wil staat, valt ook buiten de moraliteit. De daden van een zuigeling of van een kind, dat nog niet tot de leeftijd des onderscheids is gekomen, d.i. nog geen kwaad van goed kan onderscheiden en daarom noch 't goede, noch 't kwade willen, de daden van een bewusteloze, enz., zijn moreel goed noch slecht. Niemand zal het een van dezen verwijten, wanneer door hun toedoen schade wordt aangebracht. Wat nu is in deze gevallen de gemeenschappelijke grond, waarom niemand hier iets moreel slechts of goeds kan zien: dat er of in het geheel geen wil, of geen vrije wil werkzaam is.

De verrichtingen van het motorische en van het receptieve zenuwstelsel, van de zinnelijke streefvermogens, zijn, op zichzelf genomen, buiten-moreel. Ware dit niet zol, dan zou men ook aan de dieren moraliteit moeten toekennen, daar ook bij deze verrichtingen gevonden worden. Welnu, al het opgenoemde is, op zich, werkzaamheid, die buiten de menselijke vrije wil om gebeurt.

De werkingen van het verstand - inzien, oordelen, redeneren - zijn, zoals reeds gezegd is, op zichzelf a-moreel. De grond hiervan is weer dezelfde: in zijn eigen sfeer, d.i. in de sfeer der inzichtelijke waarheid, staat het verstand buiten en los van de vrije wil.

---

<sup>3</sup> primeren = er voorrang op hebben of eraan voorafgaan; beide betekenissen lijken hier in één term bedoeld te zijn.

De gemeenschappelijke grond voor de afwezigheid van moraliteit oftewel zedelijk goed en kwaad bij sommige verrichtingen en daden van de mens, is dus de afwezigheid van alle wil of van de vrije wil.

Dit wordt bevestigd door een tweede beschouwing. Het blijkt n.l., dat *zodra* bij enige handeling van de mens de vrije wil in het spel komt en juist voor zolver deze wil in het spel komt, ieder onmiddellijk van zedelijk goed of slecht gaat spreken.

Sommige daden, die bij een kind, een krankzinnige, een bewusteloze, te laken, noch te prijzen zijn, worden zedelijk behoorlijk of onbehoorlijk bij hem, die bij zijn verstand en medeweten en daarbij niet-overweldigd, derhalve vrij willend, dezelfde daad verricht. Bij een ontoerekeningsvatbare, d.i. bij iemand aan wiens mens-zijn een bepaalde daad niet toe te rekenen is omdat hij ze niet in de macht van zijn *vrije wil* heeft, is andermans goed wegnemen geen stelen, want niet zedelijk kwaad; terwijl deze zelfde daad bij degene, die met vrije wil over zijn handelingen beschikt, het morele kwaad van diefstal meebrengt.

De verrichtingen der zinnelijke streefvermogens, de emoties, affecten, passies, zoals haatgevoel, afgunstigheid, vrees en angst, houden van iets, medelijden, driftigheid, enz., staan, zoals reeds gezegd is, op zichzelf buiten de zedelijkheid, zoals het pijngevoel en het hongergevoel. Dit komt omdat deze streefvermogens een eigen activiteit kunnen ontplooien, los van de menselijke wil. Maar omdat deze streefvermogens in hun werkzaamheid, - wel niet slafelijk, maar toch politice, d.i. enigszins op de wijze, zoals vrije burgers zich tot de leiding der staatsmacht verhouden, - aan de beheersing van de vrije wil onderworpen zijn, ontvangen ook genoemde verrichtingen der zinnelijke vermogens het karakter van zedelijk behoorlijk of onbehoorlijk, naar gelang de vrije wil zijn beheersende macht uitoefent of verwaarloost. Vandaar de ethische eis van zelfbeheersing, zelfbedwang, zelftucht, met welke woorden het gewone spraakgebruik de macht van de vrije wil over de lagere streefvermogens, affecten en passies erkent en naar de uitoefening van die macht het moreel goede of kwade der zinnelijke verrichting afmeet

Een misplaatst gevoel van medelijden, dat niet bedwongen wordt, is evenzeer laakbaar als misplaatste en onbeheerste hardheid van gemoed. Het verstand en de velerlei wetenschappen en kundigheden, die dit vermogen naar allerlei richtingen vervolmaken, zijn, zoals is vastgesteld, op zichzelf a-moreel. Maar ook het verstand is in de macht van de wil, wel niet voor wat het *inzicht*, d.i. voor wat de speculatieve of praktische waarheid betreft, maar wel voor wat het al of niet denken over een bepaald gegeven en het gebruik der verstandelijke kundigheden aangaat. De vrije wil immers kan het verstand en zijn bekwaamheden toepassen op, maar ook afhouden van een of andere werkzaamheid, b.v. denken of niet denken over object a; hij kan ook de kennis en kundigheden van het verstand in werking brengen om een bepaald doel te bereiken.

Voor beide gevallen stelt dan ieder morele eisen aan de verstandswerkzaamheid en formuleert deze in de eis van het goede gebruik van verstandsgaven en talenten.

Een tekenaar of een stempelsnijder, die hun kundigheden misbruiken tot het vervaardigen van vals geld, een arts, die de kennis, noodzakelijk voor de uitoefening van zijn beroep, door nalatigheid in zijn studie, derhalve vrijwillig, mist, en zo praktiserend grove fouten zal begaan; een scheikundige, die onderzoekingen doet en proeven neemt met het doel een misdaad te begaan, deze allen staan schuldig voor het algemeen menselijk inzicht in moralibus. Zo bekent Augustinus zijn zedelijke tekortkoming, omdat hij de redekunst beoefende met een verkeerd oogmerk, n.l. om eer bij de mensen te behalen<sup>4</sup>.

Uit het gegeven feitenmateriaal valt nu wel de conclusie te trekken, dat, wanneer het algemeen menselijk geweten zedelijk goed of kwaad ontdekt in de daden der andere menselijke vermogens,

---

<sup>4</sup> Confessiones III, 1, 4.

deze moraliteit steeds terug te voeren is op de vrije wil als tot een onmisbaar beginpunt.

Het dunkt ons niet nodig het bijeengebrachte feitenmateriaal nog te vermeerderen. Alleen zij nog opgemerkt, dat ook de vrije wilswaard zelf, zoals te verwachten viel, onmiddellijk als moreel goed of moreel kwaad gekwalificeerd wordt, wanneer n.l. het spraakgebruik gewaagt van een boze wil, van een wil in de boosheid verhard, van een zedelijk slapen wil, van een mens van goeden wille of van een die "niet deugen wil" en zich afsluit voor de inwerking van het goede, van een wil tot macht en verdrukking, enz. Waarbij dan het goed-zijn of kwaad-zijn van deze willen niet verder meer op een ander vermogen in de mens herleidbaar is.

Wat men er ook van zegge, in de orde der moraliteit is geen eerder, of vroeger, of dieper vermogen, kracht of zielstoestand aan te wijzen dan de vrije wil, en daarom is de grond en reden ervan, dat een handeling van de mens tot de orde der morele daden, goede of kwade, behoort, deze dat ze met vrijheid gesteld worde, of zij nu een eigen daad van de vrije wil is (het vrijwillige) ofwel een daad van een ander menselijk vermogen onder bestuur van de vrije wil (het vrij gewilde).

Uit het aangevoerde blijkt dus, dat overal waar het algemeen menselijke kennen zedelijkheid vaststelt, altijd een vrije wil gevonden wordt; dat overal, waar deze vrije wil ontbreekt, het algemeen menselijk kennen van zedelijk laakbaar of loffelijk geen sprake wil hebben, en dat voor het algemeen menselijk geweten slechts *in zoverre* moreel goed of kwaad aanwezig is, voor zover er een vrije wil in het spel is. Bondig geformuleerd is het resultaat van dit onderzoek uit te spreken in twee volzinnen, die van elkander het volmaakt omkeerbare blijken en derhalve een echte oorzaak van het verschijnsel bevatten:

Waar zedelijk behoorlijk of onbehoorlijk gevonden wordt, daar is een vrije wilswaard aanwezig; Waar een vrije wilswaard aanwezig is, daar wordt zedelijk behoorlijk of onbehoorlijk aangetroffen.

Nog een viertal opmerkingen.

Wanneer wij tot de gevolgtrekking gekomen zijn dat met de vrije menselijk wil de orde der zedelijkheid staat en valt, dan willen en mogen wij niet verder gaan dan tot de vaststelling dat het moreel goede en kwade in de vrije wil hun *eigen* zetel (*causa materialis, proprium subjectum*) hebben en derhalve moreel goed of kwaad te zijn primair een hoedanigheid is van de vrije wil. Van deze wil uit deelt de moraliteit, zoals reeds gezegd is, zich verder mede aan de daden van andere menselijke vermogens en zelfs aan buitenstaande objecten, zó, dat de moraliteit *primair* toekomt aan de vrije wilswaarden (*actus eliciti a voluntate*), *secundair* aan verstandsdaden, zinnelijke strevingen en uitwendige handelingen (*actus imperati a voluntate*), tertiair aan gesteltenissen, zaken en producten, zoals karakter, temperament, neiging, aanleg, gewoonte, opvoeding, omgeving, kleding, boeken, contracten, enz., welke alle tot de vrije wil in een of andere betrekking van gevolg of oorzaak, of aanleiding of motief, of invloed hebbende factor, enz. staan.

Vervolgens, de vrijheid van de wil *is* niet de zedelijkheid, en het *vrije* willen mag niet met het *zedelijke* willen vereenzelvigd worden. Er blijft tussen deze beiden een groot onderscheid. De vrijheid van het willen en het vrijgewild zijn van het gewilde is noodzakelijke voorwaarde, zetel voor het zedelijke in het willen en gewilde. Over de zedelijkheid zelf hopen wij een volgende maal te mogen handelen.

Ten derde, wanneer de vrije wil de eigen zetel is der moraliteit, die buiten hem om dus niet wordt aangetroffen, dan volgt ook, dat in de definitie van elk moreel begrip (stelen, liegen, enz.) de vrije wil als fundamenteel begrip is opgenomen.

Ten slotte. Het bijeengebrachte feitenmateriaal maakt nog een element der moraliteit kenbaar, waarop wij de aandacht nog niet vestigden. Het is dit: Niet de vrije wil als werkvermogen is de

drager der zedelijkheid, maar de vrije wil als *daad*; m.a.w. de vrije wilshandeling is primair zedelijk goed of kwaad en alle secundaire en tertiaire moraliteit berust op de vrije wil, en wel als aanleiding tot of product van de vrije wil<sup>5</sup>*daad*; Op grond immers hiervan, dat iemand het goede en het kwade vrij *kan* willen, een zedelijk goede of kwade uitwendige handeling *kan* stellen, is hij te prijzen, noch te laken, te veroordelen noch hoog te schatten, maar alleen om wat hij *daadwerkelijk* aan goeds of kwaads wil of verricht.

Dat de vrijheid van de menselijke wil, de onontbeerlijke voorwaarde is om moreel te kunnen handelen; concreter gezegd, dat de vrije wil het subject, de zetel is voor de moraliteit wordt door het menselijk kennen als iets vaststaands algemeen gehouden. Wij hebben deze algemene overtuiging in haar velerlei uitingen en vormen op het leven gepoogd te betrappen en hopen later de grond van dit algemeen inzicht open te leggen. Tegen de algemene overtuiging in, trachten de deterministen de vrijheid van de menselijke wil tot in de wortel toe uit te snijden. Wel nemen zij in de mens geen dieper liggend werkvermogen aan, dat de wil zou beheersen, maar zij brengen volstrekte noodzaak in de wil, door elke wilsbeslissing terug te voeren op twee innerlijk dwingende factoren: motief en karakter. Ondanks dit innerlijk genoodzaakt-zijn van het willen, trachten sommige deterministen aan de moraliteit van het menselijk handelen vast te houden - de feiten van het geweten zijn te evident - en deze moraliteit ook in hun systeem te verklaren. Hoezeer zij de algemeen menselijke overtuiging aangaande het bestaan van de vrije wil en aangaande de vereiste van vrijwilligheid voor moreel schuld en verantwoordelijkheid geweld aan doen, moge blijken uit het betoog van een der scherpzinnigste vertegenwoordigers van de deterministische richting in ons land, de vroegere Groningse hoogleraar Dr. G. Heijmans<sup>5</sup>. Om de voornaamste grondstellingen; waarop Heijmans' betoog rust<sup>6</sup>, beknopt mee te delen en te weerleggen, dunkt het ons nodig te beginnen met de bespreking van zijn wilsopvatting, al kan ons dit niet voeren tot een volledige behandeling van het vrije wilsvraagstuk, waarover in deze serie een eigen deeltje moge uitkomen.

Heijmans is er zich van bewust, dat hij met de ontkenning van de vrije wil tegen de algemeen menselijke overtuiging in deze ingaat. Gelukkig voelt hij dit als een bezwaar, waarvan hij zich poogt te ontdoen, door de interpretatie, dat de gewone mens theoretisch wel een vrije wil aanneemt maar in de praktijk des levens determinist is. Dat het algemeen menselijk inzicht in deze niet dwaalt en er bijgevolg geen reden is de mensen met hun eigen inzicht in tegenspraak te brengen, moge o.a. blijken uit het onvoldoende der deterministische bewijsvoering.

Wat Heijmans betreft, dient vooraf opgemerkt te worden dat hij het determinisme niet als *waar* en *zeker* leert, maar slechts als *waarschijnlijk*. Wij mogen hem dus niet tot de absolute tegenstanders der wilsvrijheid rekenen

De gronden waarop Heijmans de waarschijnlijkheid van het wilsdeterminisme tracht te vestigen, zijn de volgende:

1e. Bewijs. Als het willen niet noodzakelijk bepaald is, neemt het een afzonderlijke plaats in onder de verschijnselen van natuur- en geestesleven. Dit is wel geen reden om de vrije wil te verwerpen, maar het geeft toch te denken. Aldus Heijmans.

---

<sup>5</sup> Dr. G. (Gerardus) Heijmans (of Heymans) (1857-1930) was in Groningen van 1890-1927 hoogleraar filosofie en psychologie. Hij was ook medicus. Hij schreef boeken over metafysiek, ethiek en n psychologie. Zijn werk "Psychologie der vrouwen" is vele malen herdrukt, maar hij heeft zich op alle gebieden van de filosofie begeven. Hij was Hegeliaan en heeft zich geïnteresseerd voor kwesties van het psychisch monisme. Hij publiceerde veel in het Duits. Zie voor bibliografie: <http://www.rug.nl/bibliotheek/index>.

<sup>6</sup> Einführung in die Ethik: auf Grundlage der Erfahrung, Leipzig, J.A.Barth, 2<sup>e</sup> Aufl., 323 pag.1922.

Het is duidelijk, dat deze dialectische redenering, berustend op een beschouwing die de in het geding zijnde materie niet raakt, geen bewijskracht heeft, zoals Heijmans zelf heeft opgemerkt. Zulk een beschouwing moge vóór het begin van het wetenschappelijke onderzoek enige betekenis hebben, n.l. als waarschuwing om goed toe te zien, zij mag niets suggereren en het onderzoek niet in een bepaalde richting beïnvloeden. Het werk der wetenschap blijft nog geheel en onpartijdig te doen. Wij merken voorbijgaand op, dat de Wijsbegeerte der School<sup>7</sup>, na diep naspeuren, vastgesteld heeft, dat er vrijheid maar ook noodzakelijkheid in de verstandelijke wil aanwezig is, al naar gelang het object der wilsdaden.

2e. Bewijs. Men heeft *gegronde vermoedens*, dat de éne mens betrouwbaar is, een ander niet; dat de één plichtsgetrouw een ambt zal vervullen, een ander niet; dat de één zich door het leven zal slaan, de ander er door te gronde zal worden gericht, etc. Wanneer er nu een vrije wil was, dan zouden deze vermoedens even gemakkelijk (ebenso leicht) niet als wel bevestigd worden, door het verloop der feiten wat niemand aanneemt. Dus is er geen vrije wil.

Dit is wel geen doorslaand argument, maar toch zegt Heijmans, een "schwerwiegender Grund" voor de deterministische opvatting van het willen. Ons inzicht is, dat dit argument zeker niet doorslaand en zelfs niet zwaarwichtig is, omdat het alleen met evidentie aantoonde, dat onbestendigheid, grilligheid en onberekenbaarheid niet tot het wezenlijke van het menselijk willen, hetzij dit vrij of onvrij is, behoren.

Maar niet wordt bewezen - wat toch vooral bewezen moest worden - dat deze grilligheid, onbetrouwbaarheid en onberekenbaarheid met het *vrije* willen samenvallen of daaraan natuurnoodzakelijk verbonden zijn. M.a.w. er moest worden aangetoond, dat betrouwbaarheid, plichtsgetrouwheid, bestendigheid in goed of kwaad enkel en alleen uit de onvrijheid van het willen en uit geen enkele andere oorzaak te verklaren zijn, zodat zij zich met wilsvrijheid onmogelijk verdragen. Dit bewijs wordt niet geleverd.

Een grote fout, die Heijmans in zijn verhandeling met voorliefde begaat, is dat hij zonder meer de vrije wil vereenzelvigd met absolute grilligheid, onbestendigheid, regelloosheid, onvastheid, willekeur etc. en zich daardoor de oplossing van het vraagstuk al te gemakkelijk maakt. Zo immers blijft de vraag onaangeroerd, of het feit dat er over het algemeen geen willekeur, grilligheid en onbestendigheid heersen bij het menselijk willen, uit de onvrijheid en noodzakelijkheid van de wil dan wel, zoals de waarheid is, uit andere oorzaken dient verklaard te worden.

Voor Heijmans is de vrijheid van de wil niet anders denkbaar dan als vogeltjesvrijheid, d.i. als de vrijheid in de mooie lucht van een vogeltje, dat even gemakkelijk van noord naar zuid als omgekeerd van zuid naar noord kan vliegen. Als Heijmans dan ook van de vrije wil spreekt, plaatst hij het woordje "vrij" graag tussen aanhalingstekens en deze "vrije" wil wordt dan aanwezig geacht, wanneer de wilsbeslissing, "losgemaakt is van zijn oorzaken" en "de motieven geen vat op hem hebben", zodat "meerdere handelingen tegelijkertijd evenzeer en even gemakkelijk mogelijk zijn", met het gevolg dat het handelen in het "regelloze" en "onberekenbare" verloopt en tot "een met gemotiveerd, grond- en zinloos" handelen wordt, zoals dit, "om een zwakke vergelijking te gebruiken, bij extreme grilligheid en bij enige vormen" van krankzinnigheid voorkomt"<sup>8</sup>

Hiertegen zij vastgesteld, dat het vrije willen niet een motiefloos, lukraak wat willen betekent,

---

<sup>7</sup> Met de School (hoofdletter) wordt aangeduid de Scholastieke wijsbegeerte, waarvan St. Thomas van Aquino de belangrijkste vertegenwoordiger was en die van de XIe tot de XVIIe eeuw algemeen onderwezen werd aan Europese universiteiten en kerkelijke hogescholen.

<sup>8</sup> Loc. cit. Blz. 82-126 passion.

grondloos en zinloos; dat het vrije willen niet behoeft los te zijn van inwerkende oorzaken (object en doelvoorstelling), dat daarom ook de wil om vrij te zijn, een voorgesteld object niet *even gemakkelijk* moet kunnen willen als afwijzen maar dat wat men noemt het *vrije* willen dan aanwezig is, als men getrokken door de inwerking van object en motieven, b.v. een aanvaardende wilsdaad stelt, terwijl men *absoluut genomen* hetzelfde object *kan* afwijzen. De vrije wil is het *vermogen* om, staande het éne oordeel, dat een voorgesteld goed (object en motieven-geheel) een *begrensd* goed, een brokstuk van *het goede* is, dit voorgestelde beperkte goed te *willen* of positief *niet-te-willen*.<sup>9</sup> De handelende vrije wil heeft dus object en motieven, d.i. heeft een geheel van gekende en de wil lokkende objecten. Men vergete niet, dat de z.g. motieven d.i. beweegredenen waarom *iets anders* gewild wordt, zelf ook de wil lokkende goeden zijn, die zelf ook gewild worden.

Wanneer men huizen verkopen wil uit het motief om rijk te worden, dan is dit rijk-worden eerst zelf als object en als een goed gewild voor het als motief van huizenverkoop dienen kan.

De vrije wil is dus niet motiefloos en daardoor niet grond- en zinloos. Hij handelt niet los van inwerkende oorzaken, d.i. van object en motieven, d.i. als van goed beoordeelde objecten. Zo handelt de vrije wil derhalve niet buiten neiging en drang en karakter en milieu en opvoeding, etc. d.i. weer opnieuw buiten object en motieven om, maar ondervindt er inderdaad de invloed van. Vandaar dat de vrije wil niet *even gemakkelijk* een bepaald geheel van lokkende goeden afwijst als aanvaardt. Maar al ondervindt hij de drang der voorgestelde goeden en al wordt hij daardoor naar een richting getrokken, hij kan, al is het dan vaak met moeite, deze voorgestelde goeden afwijzen en niet~willen, zolang het voor de met verstand oordelende willer vaststaat, dat hij met een beperkt en begrensd goed te doen heeft, dat van de ene kant een goed, van de andere kant - n.l. krachtens de beperking in goed-zijn - een afwezigheid van goed vertoont.

Elke verstandelijke willer heeft ten overstaan van elk beperkt, hem voorgesteld goed altijd en noodzakelijk en tegelijk twee objecten of, zo men wil, twee motieven: één motief tot aanvaarding en één motief tot afwijzing. Deze twee motieven zijn de altijd blijvende, allerlaatste, alle andere motieven in zich bevattende, heel het wilsproces beheersende slotmotieven in de orde der *eindige* goeden, die geen derde motief nog mogelijk laten. En dat zulk een object de wil nooit eenzijdig determineren kan, noch tot willen noch tot niet-willen, is voor ieder duidelijk. Alleen wanneer het absolute gelijk, d.i. het absolute, de wil geheel verzadigende goed geoordeeld wordt aanwezig te zijn, hetzij in een redelijk, hetzij in een krankzinnig oordeel; of wel wanneer, hetzij in een redelijk, hetzij in een krankzinnig oordeel, een beperkt goed als enig en noodzakelijk middel ter bereiking van het algoede - hier wordt het beperkte goed niet enkel als zodanig, maar onder een nieuw en de situatie geheel veranderend opzicht gevat - dan is er voor het vrije willen geen plaats meer en treedt een volkomen wilsdeterminatie op.

Heijmans heeft van de vrije wil eerst een paskwil gemaakt en hem daarna bestreden. Zijn taak was het geweest - vóór alle experimenteel-psychologische beschrijving en vóór alle bestrijding - de wil en de vrije wil uit hun eigen object te definiëren. Dan had hij niet tegen het algemeen menselijk bewustzijn behoeven in te gaan om, zonder voldoende aandacht te schenken aan de geweldige betekenis van het vrije wil vraagstuk, de mens een zijner grootste perfecties te ontnemen. De vrijheid van ons willen volgt immers uit de imperfectie van het, de wil aangeboden object. En nu is toch zonder meer duidelijk, dat in het vrije willen de hoogheid van de mens blijkt, daar het volmaakter is door een imperfect goed niet dan wel genoodzaakt te worden.

3e. Bewijs. De beschrijvende psychologie leert het wilsdeterminisme, meent Heijmans.

---

<sup>9</sup> Zie S. Thomas. S.Th. I. 2-Q10, art.2 en deeltje 1 in deze reeks "Begrijpen" door mag. Alb. C. Doodkorte O.P.



Stel iemand die honger heeft en aan wie een goede maaltijd wordt opgediend. Laat nu het absoluut *enige* motief dat in het spel komt, de hongerverzadiging zijn -niet b.v. dat de man denkt op het ogenblik iets gewichtigers te doen te hebben dan te eten, etc. - zal dan, gezien de hongerverzadiging als enig werkzaam motief, die man niet *zeker*, dus noodzakelijk toetasten? Wij antwoorden, dat het gegeven geval voor een redelijk mens een absoluut onmogelijk geval is en dat het daarom niets bewijst. Het geval is niet enkel een *feitelijke* onbestaanbaarheid - dat zou geen bezwaar zijn - maar het is een geval dat met het wezenlijke van de mens in tegenspraak is, een in beginsel foutief en *onmogelijk* geval. En daarom *kan* het niets bewijzen. Stellen dat een onder voorlichting van zijn verstand willend mens ten overstaan van een begrensd goed, zoals hongerverzadiging is, maar één enkel motief tot willen heeft, is stellen dat die mens op dit punt krankzinnig is - en dan is er van vrije wil geen sprake, omdat de vrije wil zijn wortel heeft in het verstandsoordeel, dat een voorgesteld goed (hongerverzadiging) een begrensd goed is waaraan de afwezigheid van veel ander goed natuurnoodzakelijk verbonden is. Ziet deze man niet in, dat hongerverzadiging een begrensd goed is of, wat hetzelfde is, kent hij in de hongerverzadiging maar één motief, dan is hij zijn redelijk oordeel kwijt en daarmee zijn vrije wil. In werkelijkheid onderscheidt dan ook de verstandelijk kennende mens in de hongerverzadiging spontaan en noodzakelijk twee motieven, zoals in ieder begrensd goed, en blijft hij daarom vrij tot willen en niet-willen.

Heijmans gaat zijn experimenteel psychologische argument verder ontwikkelen en komt er dan toe te zeggen en te herhalen - zonder in het minst iets te bewijzen - dat het *sterkste motief* de wilsbe-slissing noodzakelijk determineert. Voor de weerlegging van deze door Heijmans niet bewezen stelling, verwijzen wij naar "Begrijpen" van Mag. Alb. C. Doodkorte<sup>10</sup>. Men veroorlove ons hierbij tegen Heijmans op te merken, dat deze zijn onderzoek niet tot observerende en beschrijvende psychologie had mogen beperken, zonder hier aan een metafysische beschouwing toe te komen. Nu gebeurt het, dat hij meent ten einde te zijn, terwijl nog het voornaamste, het eigenlijke te doen blijft.

Immers bij een keuze tussen twee goeden blijft dit "sterkste motief" of deze "sterkste doelvoorstelling" - zoals Heijmans het begrip motief, hoewel eigenlijk maar half, definieert - nog op *zichzelf* te beschouwen en na te zoeken hoe dit sterkste motief zich tot het eigen object van de wil verhoudt. Het eigen object van de verstandelijke wil is het *goede*; en omdat wij het alzijdig goede kennen, zoals dit b.v. in het volmaakt gelukkig zijn is neergelegd willen wij allereerst en allereigenlijkst en altijd in iedere wilsdaad minstens impliciet het alzijdig of álgeheel goede, zoals wij later nog uitvoerig hopen uiteen te zetten. Bij een keuze blijft derhalve de vraag: hoe verhoudt zich het z.g. sterkste motief, d.i. de ogenblikkelijk sterkste doelvoorstelling of de op dit ogenblik het meeste nastreefbaar geacht object, tot het eerste en diep eigene wilsobject, n.l. het algeheel goede of het gelukkig zijn. Welnu, ook het sterkste motief of de best geachte doelvoorstelling is en blijft in de gedachtengang van Heijmans een begrensd en beperkt goed, een deelgoed waaraan de afwezigheid van veel goeds uiteraard verbonden is, welke afwezigheid van goed bewust gekend wordt. Hoe sterk dit deelgoede of beperkt goed dan als motief werken moge, ook al is het relatief het sterkst denkbare motieveng geheel, het kan nooit een dwingende en noodzakende inwerking op de wil uitoefenen omdat het niet het alzijdig goede, het goede in al zijn volheid het volmaakte geluk zelf is. Men kan vragen: wanneer elk deelgoed en ook elke som van begrensde goeden of deelgoeden de wil onoverkomelijk twee motieven levert, n.l. aanlokt als goed en tegelijk afstoot als niet goed, zal dan de wil niet steeds zich geplaatst zien voor een keuze tussen dit goede en niet goede en zal dan de beslissing tenslotte toch niet weer ten gunste van het hier en nu sterkste motief uitvallen?

Voor de beantwoording dezer vraag is voor, eerst te bedenken, dat men aan dit laatste sterkste mo-

---

<sup>10</sup> Deeltje 1 van deze reeks.

tievens geheel of deelgoed, zoals vanzelf spreekt, geen nieuwe motieven mag toevoegen om, naar de gedachtegang van Heijmans de schaal aan de ene of de andere kant te doen doorslaan. De onderstelling is immers, dat de keuzebeslissing, waarbij de willende mens er zich van bewust is, dat een der twee of meer voorgestelde deelgoeden hem het sterkste trekt en tegelijk dat dit sterkst moverende goed een deelgoed is en blijft, onmiddellijk zal vallen. De som der in het spel komende motieven of deelgoeden is dus afgesloten. Men staat definitief voor een afgesloten goed of som van goeden, waaraan men twee kanten ziet n.l. een goede en lokkende en een niet goed en afstotende kant. Kan men nu dit goede en dit niet-goede met elkaar gaan vergelijken? Dit is onmogelijk. Men kan het ene *goed* met een ander *goed* vergelijken - want aan beide zijden ligt een positieve waarde en er is derhalve overeenkomst tussen beide - en dan het beste kiezen. Maar goed en niet-goed kan men niet vergelijken en niet tegen elkaar afwegen, want er is niets overeenkomstigs, niets gemeenschappelijks in beide, evenmin als er een vergelijkende waarde bepaling mogelijk is tussen zijn en niet zijn. Omdat er vergelijking mogelijk is, kan men ook kiezen tussen twee waarden, of goeden en het best lijkende nemen, maar omdat er geen vergelijking mogelijk is, is ook de keuze onmogelijk tussen goed en niet goed. Men kan dit inzicht nog verhelderen door te bedenken, dat goed en niet goed - het niet-goede omvat en de enkele afwezigheid van goed en het ontbreken van goed, daar waar dit niet ontbreken mag: het kwaad - voor de wil elkaars tegengestelden zijn. Het niet-goede als zodanig en het kwaad als kwaad wil men vluchten en men kan niet anders dan het afwijzen en niet willen. Het niet-goede en het kwade immers is bij definitie datgene, wat de wil niet aanlokt, niet behaagt, niet aantrekt, maar afstoot, afkeer en afschuw inboezemt. Wel kan men soms iets kwaads willen, maar slechts op voor waarde, dat men er eerst door onwetendheid, misverstand of zelfbedrog een *schijngoed* van gemaakt heeft. Maar het niet-goede als zodanig of het kwade als zodanig willen is een onmogelijkheid en onzin.

De wil staat dus bij het onmiddellijk te kiezen deelgoede voor iets dat onder één opzicht goed en te willen en onder een ander opzicht een niet goed en af te wijzen is. Het verstand constateert dit feit en staat verder machteloos. Wat zal de wil doen? Dat hangt van hem alleen af; de goede kant van het voorgestelde object kan hem niet *dwingen* dat object te willen, omdat de niet goede kant er ook is; en de niet-goede kant kan hem niet *dwingen* dat object positief te niet-willen of af te wijzen, omdat de goede kant er ook is. Aan de *wil alleen* blijft dus, ook bij het sterkste motief, de laatste beslissing en hierbij is hij door niets genoodzaakt maar in waarheid vrij. Zal het willen dan lukraak zijn, nu zo en straks anders, regelloos, grillig, onberekenbaar? Het *kan* dit alles zonder twijfel zijn, want de wil is vrij. Maar de vrije wil werkt niet los van het verstand. Het is de mens die wil, dezelfde mens die inziet en begrijpt en zo de wil voorlicht met zijn oordeel over goed en graden van goed. Het goede en niet-goede kennende verstand geeft de verstandelijke wil het object en de inhoud van zijn willen. En waar het oordelende verstand de vrije wil voorlicht en leidt en inhoud geeft, daar behoeft geen grillig en onberekenbaar en lukraak willen te zijn, maar is vastheid te verwachten. Daarbij komen nog andere factoren, die de vrije wil sterken in het volgen van het redelijke, zodat er gronden genoeg zijn om met voldoende zekerheid verwachtingen te bouwen op de in redelijkheid geleide en in deugdelijkheid gevormde *vrije* wil en het niet nodig is hiertoe het wilsdeterminisme voorop te stellen.

Uit het voorgaande volgt de allerbelangrijkste consequentie, dat de keuze tussen twee of meer begrensde goeden of waarden - welke keuze, zoals vanzelf spreekt, voortdurend plaats heeft - iets geheel bijkomstigs is aan het *vrije* willen. Niet de keuze is de eigen daad van de vrije wil, zoals men al te dikwijls gezegd heeft t maar het in iedere keuze ingesloten positief willen of afwijzen van een begrensde goed, dat natuurnoodzakelijk onder één gekend opzicht goed en te willen en onder een ander eveneens gekend opzicht niet goed en af te wijzen is. Het kiezen gebeurt bij definitie tussen twee of meer goeden of waarden, waarbij men misschien kan toegeven, dat men altijd en

noodzakelijk het sterkst moverende of best-lijkende goed kiest. Maar bij en in iedere keuze en wel als naast het kiezen van het beter lijkende goed staande, voltrekt zich de eigenlijke daad van de vrije wil, n.l. het eigener beweging aanvaarden of afwijzen ook van het beter lijkende goed, dat een goed en een niet-goed aspect blijkt te hebben en daarom de wil niet dwingen kan, maar hem vrij moet laten tot aanvaarden of afwijzen. Hier, en niet in de *keuze* tussen twee of meer objecten, ligt de vrijheid van de menselijke wil. De keuze is vrij, omdat de verhouding van de wil, ook ten opzichte van het betere goed en sterkste motief een verhouding van vrijheid is. Maar ook zonder keuze kan er een vrije wilsdaad zijn.

De theorie van het sterkste motief is opgebouwd op de keuze als de eigenlijkste daad van de door het vóórwetenschappelijk kennen als vrij beschouwden wil. Maar omdat zij is opgebouwd, niet op iets dat wezenlijk, maar op iets dat bijzaak is voor de vrije wil, staat zij buiten de waarheid, zoals iedere theorie die bezijden het eigenlijke fundament is opgetrokken.

Tenslotte, het determinisme van Heijmans is ontstaan uit een materialistische voorliefde. Heijmans moge zich psychisch monist noemen, in laatste ontleding blijft zijn denken hier al te zeer samengeweven met de stofwetten. De wilsdaad is voor hem een natuurnoodzakelijke reactie van het karakter op een inwerkend motief of oorzaak, op de wijze zoals de ene chemische stof op de andere reageert, d.i. volgens strikte wettelijkheid, noodzakelijkheid. En toch is het duidelijk, dat bij de vrije wil het geval anders ligt. Tussen het object of motief en de wil is zeker een verhouding van agens tot reagens. Maar wanneer, zoals bij de vrije wil, de agens slechts inwerken kan, voor zover hij gekend is en uit dit gekend zijn noodzakelijk volgt dat die agens tegelijk een dubbele werking heeft n.l. een aantrekkende en afstotende, dan volgt dat, wanneer zoals in casu niet twee maar slechts een reactie optreedt, deze niet als "eindeutig" en noodzakelijk en natuurwettelijk bepaald kan uitvallen.

Wij staan bij de wil, althans wat het onderhavige geval betreft, voor een *vrije* oorzaak. Waarbij men bedenke, dat de wil een door het verstand onmiddellijk geactueerd werkvermogen is, en het verstand het enig vermogen is in de mens dat een tweeheid in één act omvatten kano

Heijmans, die het wilsdeterminisme op waarschijnlijkheidsgronden aanhangt, wenst toch aan het morele leven d.i. aan de moraliteit van het menselijk willen en handelen vast te houden. Is dit mogelijk? Zonder twijfel is het mogelijk. Maar de moraliteit uit het menselijke leven wegnemen is eveneens zonder twijfel onmogelijk. De feiten zijn te evident en het menselijke geweten spreekt te luid van goed en kwaad, schuld en verantwoordelijkheid. Heijmans is te eerlijk om de voor de hand liggende feiten voorbij te willen zien. Evenmin kan men van hem verwachten, dat hij goed tot kwaad zou neerhalen of kwaad tot goed opvijzelen. Met klem en overtuiging blijft hij de "Ehrenmann" boven de genotsmens, de plichtmens boven de egoïst verheffen; het goede en edele wenst hij van ganser harte aan te raden en te bevorderen. Maar in feite heft hij de moraliteit op door haar onontbeerlijke voorwaarde, de vrije wil op te geven.

Merkwaardig is, dat Heijmans in zijn streven om de moraliteit te handhaven, zoveel mogelijk van de vrije wil tracht te redden. Om zedelijk te handelen, zegt hij, moet de mens kunnen doen wat hij wil, moet hij de geschiktheid hebben vrij van dwang te kiezen en zelf zijn weg te bepalen, moet hij fysiek noch psychisch gedwongen zijn. Vandaar dat Heijmans de opvatting van het evolutionistische determinisme dat slechts een andere vorm van het oude dierlijk instinctenleven zou zijn en het determinisme van de associatiepsychologen, die het morele leven maar schijn noemen, omdat het niets anders zijn zou, als verkapte, natuurnoodzakelijke zelfzucht, met enige minachting verwerpt. De mening der materialisten, alsof het willen geen eigensoortig proces ware, maar alle menselijke handelingen op stoffelijke hersenprocessen en op toevallige, louter uit associatie geboren bewegingsvoorstellingen terug te voeren zouden zijn, noemt hij een overwonnen standpunt. Hij staat

geen fatalisme toe, geen neerzitten met de handen in de schoot bij overgeërfde en verworven neigingen en karakter, maar wil opvoeding, zelf-opvoeding, zelf-verbetering.

De zetel der moraliteit plaatst Heijmans niet in de vrije wil, maar naar het mij voorkomt in het karakter dat volgens hem de natuurnoodzakelijke wettelijkheid is van ons reageren op motieven, van onze waardeoordelen en ons willen. Het karakter dat aan de motieven hun beweegkracht verleent bepaalt met ijzeren wettelijkheid, met innerlijke consequentie en noodzaak het willen. .

Is dit determinisme niet een gevaar voor de moraliteit? Neen, meent Heijmans, en hij voert voor deze mening de volgende beschouwingen aan:

1e. Bewijs. Het determinisme (althans zoals het door Heijmans wordt voorgestaan) leert dat men afgezien van uiterlijke en innerlijke stoornissen doet wat men wil. Welnu, de zedelijkheid van handelen vraagt niet méér. Dus. . . .

Zoals is aangetoond, vraagt het morele handelen niet dat men iets *wil* doen, *hoe dan ook*, maar dat men iets wil doen uit *vrije wil*. Het algemeen menselijk geweten spreekt van verantwoordelijkheid vrij, al wie, hoe dan ook, noodzakelijk handelt, d.i. handelt zó, dat hij onmogelijk anders handelen *kan*.

Daarbij is het slechts in een zeer beperkten en haast pueriele zin waar, dat men, in de opvatting van Heijmans, doet wat men *zelf* wil, *zelf* zijn weg bepaalt, *zelf* kiest. Er is bij Heijmans verwarring en spelen met woorden. Zeker ook in het determinisme laat men zich niet van buiten af zijn weg en keuze voorschrijven, de wil is vrij van uiterlijke en innerlijke *abnormale* dwang, maar de normale absolute dwang van het overgeërfde en verworven karakter bepaalt noodzakelijk het willen. En waar een niet-anders-kunnen heest, bepaalt men niet in vollen zin zelf zijn weg. Heijmans onderscheidt niet scherp tussen karakter en wil, maar zolang ook bij hem het karakter toch iets anders is dan het willen en dit willen met ijzeren wetmatigheid uit het karakter voortkomt, wil men niet in eigenlijke zin zelf; maar wil men zoals een van de wil onderscheiden grootheid, in casu het karakter, het oplegt.

2e. Bewijs. De zedelijke beoordeling van een handeling vraagt naar motieven en oorzaken van een gewilde handeling. Welnu, waar motieven en oorzaken zijn, is geen vrijheid. Dus....

Het is waar, dat de zedelijke beoordeling naar motieven en oorzaken van het handelen vraagt. Welnu, ook de vrije wil heeft motieven en oorzaken d.i. heeft een met bedoelingen en omstandigheden omkleed beperkt goed tot object. Ook de vrije wil heeft dus al wat Heijmans voor zedelijke beoordeling vordert. De conclusie dat zedelijke beoordeling een ónvrije wil eist is dus vals. Dat echter de wil zijn vrijheid zou inboeten omdat hij motieven en oorzaken die een begrensd goed tot object heeft, is een waan van Heijmans, volgend uit zijn idee: vrijheid is vogeltjesvrijheid.

3e. Bewijs. Een goede mensenkenner kan voorspellen hoe iemand in een bepaald geval handelen zal, n.l. zedelijk goed of zedelijk slecht, Welnu waar vrijheid is kan men niets voorspellen. Dus is iemands zedelijk handelen noodzakelijk bepaald.

De conclusie gaat te ver. Opdat iemands toekomstig handelen in bepaalde omstandigheden met voldoende zekerheid geweten worde, is niet nodig dat er noodzakelijkheid heerst in de wil, maar voldoende is dat er regelmaat is in iemands willen. Met de definitie van vrij willen is regelmaat niet in strijd. Men kan vrij en tevens regelmatig hetzelfde goed willen. Regelmaat komt noodzakelijk toe aan noodzakelijk werkende vermogens en kan toekomen aan een vrij werkend vermogen. Wel is hier nodig, dat er vaste factoren ter beschikking staan aan dit vrije vermogen. Welnu, overtuiging, herhaling, gewoonte, deugd en ondeugd, opvoeding, milieu, etc. leiden het vrije willen in vaste banen, zonder daardoor, zoals is aangetoond, de wil innerlijk te binden of op noodzakende

wijze te leiden.

4e. Bewijs. Een geheel eerlijk mens kan niet willen bedriegen. Immers dan zou hij niet een "durchaus" eerlijk man zijn.

Deze uitspraak van Heijmans is geen vergissing, maar wanbegrip. Het louter kunnen willen bedriegen maakt iemand niet tot een oneerlijk mens. Dit doet alleen het daadwerkelijk willen bedriegen. Ieder is zich er van bewust, dat hij in zijn wil bij machte is, b.v. een vriend te belasteren maar als hij niet daadwerkelijk willens is dit te doen, zal hij zich daardoor niet bezwaard gevoelen of zich als een trouweloze beschouwen. Heijmans schijnt zelf het tekort van zijn bewijsvoering aan te voelen; hij zegt tenminste dat hij het bij deze redenering niet mag laten. Wat hij verder aanvoert, zijn psychologische verklaringen, die het punt in kwestie n.l. of iemand ook anders *kan* willen, dan hij nu en hier wil, niet raken.

### ***Een slotopmerking.***

Het is in hoge mate bevreemdend, dat Heijmans niet naar de zetel der menselijke moraliteit onderzoekt en niet weet van een onderscheiding van het morele in een primaire en secundaire zin. Waar Heijmans voortdurend over spreekt is niet de moraliteit zelf, maar het morele *oordeel*, de zedelijke beoordeling. Moraliteit is bij hem op de eerste plaats iets van het verstand, van de zedelijke beoordeling en vloeit van de zedelijke beoordeling op het willen en handelen over. Is dit een nawerking van de verouderde Kant, met zijn "Praktische Vernunft"? Men voelt dit averechts aanvatten van het vraagstuk n.l. het voorbijzien van de moraliteit zelf voor de zedelijke beoordeling, als een blijvend ongemak bij de lezing van Heijmans Ethiek, die, wij willen ook hierop wijzen, ondanks ernstige misvattingen, de uiting is van een goed~willend en nobel mens. Maar dat moreel goed en kwaad *als zodanig* wilsgrootheden zijn, *enkel en alleen* in de wilsorde liggen, terwijl het verstand ze niet *als zodanig* maar krachtens een ander in hen liggend gegeven attingeert, schijnt Heijmans ontgaan te zijn, zoals het Kant ontgaan is.

## **2. Het goede als oorzaak der moraliteit**

### **Inleiding.**

In een vorige studie (deeltje 3 van Wijsgerige grondbegrippen) hebben wij hoofdzakelijk het feit vastgesteld, dat moraliteit in primaire zin een specifiek menselijk verschijnsel is en haar zetel heeft in de vrije menselijke wil. Dit laatste enigszins strakker beschrijvende, kunnen we zeggen te hebben vastgesteld, dat zedelijk goed en kwaad primair hoedanigheden zijn van de mens *als willer*, waarbij de vrijheid van de een onontbeerlijke voorwaarde (*dispositio ex parte causae materialis*) bleek. Genoemd feit werd hoofdzakelijk afgeleid uit de gegevens, die het algemeen menselijk kennen en het algemeen menselijk geweten ons verstrekten.

De vraag, die reeds kort beantwoord werd, maar nu voor breder behandeling aan de orde komt, is de vraag naar *de grond* van dit verschijnsel. Waarom is de mens, als willer juist en niet b.v. als kenner, het eigen subject der moraliteit; waarom zijn zedelijk behoorlijk en onbehoorlijk primair wilshoedanigheden? Waarop baseert zich in deze het algemeen menselijk kennen en de op dit kennen berustende algemeen menselijke overtuiging?

Voor de oplossing van deze vraag is het nodig vooreerst het algemeen menselijk inzicht inzake moraliteit verder te ontleden. In dit algemeen inzicht moet de grond die wij wensen te kennen - al is het omsluitend en verscholen - aanwezig zijn. Wij zijn redelijke mensen en een algemeen menselijk inzicht vormt zich niet zonder dat er gronden zijn.

Is deze grond in feite ontdekt, dan zal hij geanalyseerd moeten worden om zo tot het inzicht te komen, dat de *feitelijke grond* ook de *natuurnoodzakelijke oorzaak* is van het verschijnsel der moraliteit als wilshoedanigheid. Uit het gebied der feitenkennis zal zoldoende tot de kennis van de *eigen oorzaak* van het moraliteitsverschijnsel worden doorgedrongen en daarmee aan de wetenschappelijke kennis ervan worden toegekomen.

De verdere analyse van de grond der moraliteit brengt ons dan in de tweede helft van dit deeltje tot de metafysiek van het goede.

### **I. De Moraliteit wordt veroorzaakt door het eigen object van de wil.**

Zedelijk goed of kwaad te zijn komt niet toe aan de menselijke wilsvaard voor zover deze feitelijkheid en bestaan heeft. Feitelijk te bestaan d.i. in de werkelijkheid voltrokken te worden, is met iets dat aan de wilsvaard alleen eigen is; het komt toe aan alle daden en handelingen, ook aan de daden van dat andere specifiek menselijke vermogen, het verstand. Lag de grond der moraliteit in de *feitelijkheid* van een specifiek menselijke daad, dan zouden verstandsvaard en wilsvaard gelijkelijk morele vaard zijn - wat, zoals is aangetoond, tegen de algemeen menselijke overtuiging indruist.

Omdat dus de moraliteit aan de wilsvaardingen niet toekomt op grond van haar feitelijk bestaan, zal vanzelfsprekend die grond te zoeken zijn in het *wezen* der wilsvaardingen d.i. in de *inhoud* der wilsvaard. Tussen bestaan en wezen immers is geen derde mogelijk.

Men kan het feit, dat het algemeen menselijk kennen aan de wilsvaardingen moraliteit blijkt toe te kennen op grond van haar wezen of inhoud, ook als volgt duidelijk maken. Wanneer zedelijk goed en kwaad in laatste ontleding en primair in de willende wil met uitsluiting van andere menselijke vermogens blijken te berusten en van hieruit aan andere daden en grootheden in en buiten de mens zich mededelen, dan moet dat zijn op grond van iets, dat aan de wil alleen eigen is en in de andere menselijke vermogens en hun vaard niet gevonden wordt. Bezat de wil niet iets eigens, dan zou er geen reden zijn waarom aan hem juist een eigenschap toekomt, die in de andere menselijke vaard primair afwezig is.

Welnu, het eigens van de wil, datgene dus waardoor dit vermogen zich van het verstand en de andere vermogens onderscheidt, ligt in het object van de wil; vollediger gezegd, ligt in de *ordering* (het geordend zijn) van de wil tot het eigen object. Dit object wordt dan ook, om zijn eigenheid aan de wil, in al de 'vele en veelsoortige vaard van dit vermogen' onontkoombaar gegrepen. Dit algemene wilsvaard geeft de wil, als vermogen, zijn karakteristieke inhoud en bepaalt daarmee aard en wezen van de wil.

Uit hoofde van het eigen object heet dit vermogen met een eigen naam, *wil* en dragen de wilsvaard en de wil een karakteristieke, hoewel wijsgerig niet adequate, naam, wordt nl. de wilsvaard een streving genoemd en de wil een streef- of begeervermogen. De benaming is niet adequaat, want er zijn in het wilsvaard méér vaard mogelijk dan enkel streven en begeren, b.v. het wilsvaard. Maar toch zijn de namen begeervermogen en streving kenschetsend. Men kan er het verstand niet

mee betekenen en evenmin de verstandsdaden van inzien, begrijpen, redeneren, etc.

Ons besluit is dus: het aan de wil eigen object plaatst de wilsdaden, onder de begrenzende voorwaarde dat ze vrij (d.w.z. in vrijheid) gesteld worden, in de morele orde en plaatst ook in de morele orde de daden der andere vermogens van de mens, voorzover ze door de wil tot werken worden aangedreven en daardoor deel hebben aan het daarbij vrij nagestreefde wilsubject.

Een korte toelichting.

Men zal misschien zeggen: de wil is iets eigens, omdat hij nu eenmaal wil en niet b.v. verstand is. Dit is ongetwijfeld juist. Maar men vergeet daarbij de vraag te stellen, hoe men tot de kennis gekomen is, dat het ene vermogen een verstandelijk en het andere een wilsvermogen is; waarvan het komt, dat het eerste vermogen anders is dan het tweede; de vraag dus, waarop de eigenheid van elk vermogen wel berust.

Welnu, elk vermogen wordt gekarakteriseerd, d.i. verkrijgt aard, wezen en eigenheid door zijn daad of verrichting, en de daad of verrichting verkrijgt aard, wezen en eigenheid door het object. *Potentia specificatur ex actu, actus specificatur ex objecto*, aldus luidt een axioma van de Wijsbegeerte der School<sup>11</sup>. Het is een eenvoudig beginsel, dat op een simpele en toch wel geniale analyse der werkelijkheid berust, dat een zeer uitgebreide toepassing mag vinden en overal een helder en vast inzicht waarborgt. In de wijsbegeerte van de nieuwen tijd wordt het te weinig gekend.

Genoemd axioma geldt zowel voor de orde der werkelijke dingen als voor de ken-orde, d.i. voor de *wijze* waarop wij, als kenners, de werkelijkheid bereiken.

Een werkvermogen wordt, zoals in Deeltje 1 van deze serie<sup>12</sup> werd uiteengezet, naar het wezen *gevormd* door het object, waarop het betrokken is. Het is *zó* en niet anders, omdat zijn object dit zo vereist. De ordening tot dit eigen object maakt zijn wezen uit. Het wordt naar zijn wezen *gekend* uit de daden of verrichtingen, die uit dat vermogen voortkomen, terwijl deze verrichtingen weer hun wezen hebben en bekend maken uit dat wat zij doen of produceren. Dit wat zij doen of produceren heet object. Het object geeft de eigen *inhoud* aan een verrichting, en de eigen *verrichting* verradt de innerlijke toeleg en aanleg. Het innerlijke betrokken-zijn op iets bepaalds verradt dus aard en wezen van een vermogen. De inhoudsactualiteit karakteriseert de verrichting, de aldus gekarakteriseerde verrichting of daad kenmerkt en bepaalt het kunnen van een vermogen. Het object is daarom het uitgangspunt voor de *vorming* en voor de *kennis* der vermogens. Het algemene beginsel der kennisvorming, n.l. al wat gekend wordt, wordt gekend krachtens een actualiteit die aanwezig is, - omne quod cognoscitur, cognoscitur secundum quod est in actu - vindt bij de kennis der vermogens haar toepassing in bovengenoemd axioma: een kunnen of vermogen wordt gekend uit de inhoudsactualiteit of het *wat* der verrichting, de inhoudsactualiteit of het wat der verrichting uit het object.

Een voorbeeld.

Het gezichtsvermogen en het gehoor zijn werkvermogens. Ze zijn in wezen niet allereerst onderscheiden door de onderscheiden bouw en werkwijze van hun organen. Deze immers zijn niet het specificerende wezenelement van een vermogen, maar gevolgen van het specifieke in een vermogen - *materia est propter formam* - en kunnen daarom, voor het geval er meerdere geschikte materies aanwezig zijn, anders uitvallen. Het oog met zijn zenuwen is een vermogen in de orde der zinnelijke kenvermogens. In deze orde is het een *gezichtsvermogen*, niet omdat het deze bepaalde

---

<sup>11</sup> Hiermee wordt in de (neo-)thomistische geschriften altijd de Scholastieke wijsbegeerte bedoeld, waarvan St Thomas de belangrijkste vertegenwoordiger was. In de tekst vindt men vele "klassieke" scholastieke aanhalingen in het Latijn, waarvan de vertaling doorgaans al door de auteur gegeven is of uit de context blijkt en die wij dus niet vertaald hebben.

<sup>12</sup> "Begrijpen" door Mag, Alb. C. Doodkorte O.P.

structuur en inrichting heeft, maar omdat deze structuur en inrichting aangelegd zijn op de lichtwaarneming, m.a.w. omdat het *licht* hier object is. Waar ook en hoe ook het licht direct wordt waargenomen *als hier en nu gegeven lichtverschijnsel* - en niet in een begeleidingsverschijnsel ervan - daar is een gezichtsvermogen, hoedanig de opbouw en werkwijze van het orgaan mogen zijn. Ook het verstand kent het licht, maar het verstand is een ander kenvermogen dan het gezicht, omdat het een geheel ander eigen object heeft. Het neemt dan ook het licht niet naar zijn verschijningsvorm in de werkelijkheid waar, maar kent het licht als zijnde en wezenstrekken hebbend. Want als zodanig valt ook het licht onder het eigene, onbepaalde verstandsobject. Als gevolg van dit onderscheid is het verstand geheel anders ingericht dan het oog, moet het zelfs een onstoffelijk vermogen zijn.

Het object bepaalt het vermogen, bepaalt ook het orgaan in zover het een *geschikt* orgaan eist, maar laat *in speciali* de bouw en inrichting der organen vrij, die op verschillende wijzen kunnen verwerkelijkt worden. Daarom ook wordt het vermogen niet gekend uit het orgaan. Dit is niet mogelijk, omdat verschil van orgaanbouw niet noodzakelijkerwijs ook verschil van vermogen meebrengt. De bepalende factor is alleen het object, van waaruit een vermogen in zijn wezen gevormd en gekend wordt.

Wij hebben dit wijsgerige leerstuk in herinnering gebracht, om de álbeheersende betekenis van het object voor de vermogensleer weer in het brandpunt der aandacht te stellen. Wat voor naam het object in concreto dragen moge - voor elk vermogen is het anders en heeft het een andere naam; bij de wil en de uitvoerende vermogens, d.i. in de orde van het doen en het maken, draagt het de naam van doel - alleen van het object uit kan men de oplossing verwachten der essentiële vragen, die de vermogens betreffen. Het object bepaalt het wezen, en daarmee de specifieke eenheid en de onderscheiding der vermogens. Het stelt ook de grenzen van elk vermogen vast. Dit is niet enkel bij vermogens (potentiae) het geval, het geldt ook voor wetenschappen en kundigheden (habitus) en voor alle inrichtingen en instellingen, bonden, maatschappijen, verenigingen, etc. Zij worden om het object gemaakt en uit het object gekend en gedefinieerd.

## **II. *Het object van de wil is het goede.***

Daar nu vaststaat, dat moreel goed of kwaad te zijn aan de wil en zijn daden slechts kan toekomen, op grond van het eigene in de wil en dit eigene in het object van de wil ligt, dan volgt dat moreel goed of kwaad te zijn aan de wilsdaden toekomt op grond van het wilsobject.

Wat is dit eigen object? Welk object wordt in *alle* daden van de wil op enigerlei wijze gegrepen? Op welk algemeen object zijn alle in speciali gewilde objecten of wilsinhouden terug te voeren?

Dit object is *het goede*. Geen wilsdaad, zij het een daad van beminnen, van verlangen, van hopen, van genieten, van afwijzen, verafschuwen, vrezen, wanhopen of welke daad ook, die in het rijke wilsvermogen besloten ligt, of het goede wordt er op enigerlei wijze als gewild object in betrokken, dan als aantrekkelijk en behagend, dan om zijn tegendeel d.i. zijn afwezigheid of gemist als afstotend en verdrietend.

Met een nadere onderscheiding, die voor iedereen zonder meer duidelijk zal zijn, mogen we daarom vaststellen:

De wil *als vermogen* bestrijkt heel het goede, betreft zich dus op *het goede als zodanig*, d.i. op al wat goed is. En omdat genoemd *goede* uiteraard *en* het alzijdig goede of algoede *en* het gedeeltelijk goede omvat (bonum simpliciter et bonum secundum quid), vervallen de wilsdaden in twee grote wijzen van willen. Het object, dat alzijdig goed is, roept in het wilsvermogen de daad van totale overgave wakker; de wil, vrij van uiterlijke dwang of geweld, wordt er toe getrokken uit heel de innerlijke drang van zijn natuur (ex toto impetu voluntatis). Want hier vindt hij de volheid van



het object, waarop zijn natuur is aangelegd. Van de kant van dit object bezien, kan niets hem hier weerhouden, want in dat object - het alzijdig goede - is niets afstotends of onwilbaars, het is integendeel onder alle opzichten behagend en aanlokkend. Het gedeeltelijk goede daarentegen, d.i. dat object waarin *iets* van het goede ligt, kan in de wil niet een totale overgave uit de drang der wilsnatuur oproepen. Hier wordt de wil niet de volheid van zijn object geboden, niet het alzijdig goede, maar slechts een brokstuk van het goede, een goed dus dat een onvolkomenheid in zich draagt. Het wilsvermogen *kan* hier tot de daad van willen en aanvaarden overgaan, of liever de willende *mens* kan het, want het geboden object heeft een goede kant. Maar er is groot verschil in de *wijze* van willen tussen het willen van een object, waarin *iets* van het goede ligt, en het willen van het *alzijdig* goede zelf. Samenvattend kan men dus zeggen: de wil als *vermogen* richt zich op het goede-als-zodanig, omvattend *zowel* het perfect goede *als* het gedeeltelijk goede; de *wilsdaden* richten zich - en wel op een geheel verschillende wijze van willen - ofwel op het algoede ofwel op het gedeeltelijk goede.

Een paar opmerkingen, die hierbij aansluiten. Wanneer wij zeggen, dat het wilsvermogen ten overstaan van een beperkt goed tot de wilsdaad van aanvaarden kan overgaan - zoals ook tot positief niet-willen of afwijzen - kan de vraag gesteld worden: hoe komt dit vermogen aan deze positieve daad van willen of niet-willen? Een actief of passief vermogen toch is op zich niet verder dan in een toestand van *kunnen* en *mogelijkheid*. In het eerste geval is er niet méér dan actieve aanleg, geschiktheid, macht tot handelen. In het tweede is er niet méér dan passieve vatbaarheid, ontvanke-lijkheid tot ondergaan. Een werkvermogen is dus, op zich, niet verder dan in een toestand van *kun-  
nen* werken, *mogelijkheid* tot werken. Het wilsvermogen, dat een werkvermogen is, brengt dus krachtens zichzelf niet anders mee dan een toestand van *kunnen* willen, van *mogelijkheid* tot de daad van aanvaarden of afwijzen. In de wil is, op zich, een indifferentie tot de daad, dus een indif-ferentie tot willen. Vandaar de moeilijkheid: hoe komt het indifferente wilsvermogen tot de daad van willen? Iets wat op zichzelf zóó is, dat het een wilsdaad voortbrengen *kan* en verder niets, zulk een vermogen kan uit zichzelf niet tot de daad van willen komen. Hier passen de axiomata: al wat werkzaam is werkt door en naar de mate van de aanwezige actualiteit (omne agens agit in quantum est in actu); niets komt van kunnen werken tot metterdaad werken dan door een actualiteit (nihil reducitur de potentia ad actum nisi per ens actu ) en het hiervan afhankelijke: uit het indifferente volgt niets (ab indifferenti nihil sequitur). En al is het waar, dat de wil een levend vermogen is en willen een levenswerking en dat het levende wezen zichzelf actueert ten bate van zichzelf. het is ook waar. dat de wil in de orde van doen en handelen het *eerste* vermogen is in de mens en daar-mede het vermogen. dat zijn werkactiviteit op een reeks van andere vermogens overdraagt en ze tot hun werkingen brengt. Maar het eerste werkvermogen kan zijn actualiteit van werken niet aan een later, dat van hem afhangt, ontvangen. Hoe komt dus het tot willen indifferente vermogen tot de daad van willen? Het zou te ver voeren na te gaan hoe bij de verschillende soorten van vermogens deze indifferentie opgeheven wordt of blijvend opgeheven is. Ook de rol die het verstand speelt bij alle daden van de wil zonder uitzondering blijve hier buiten beschouwing. Zoals men opgemerkt zal hebben spreken wij hier niet over indifferentie van de wil tot het willen van *dit of dat* object (indifferentia specificationis actus) maar over de indifferentie van het wilsvermogen met betrek-king tot de daad van willen zelf (indifferentia exercitii actus) . Eerstgenoemde wilsindifferentie wordt door een object, dat het verstand als goed erkent, opgeheven. Voor de indifferentie tot de daad van willen gebeurt dit als volgt:

Bij zijn allereerste daad wordt het wilsvermogen van buiten af gebracht tot het willen van het alzij-dig goede. Dit gebeurt door een inwerking van de Auctor naturae. God, die de wezens hun vermo-gens tot werken inplante, kan ze niet onthouden wat voor haar werkzaamheid onontbeerlijk is. En

daar de wil op het alzijdig goede, als op zijn primair object, is aangelegd, maar in zijn werkpotentia-  
liteit en werk-indifferentie de kracht mist om uit zichzelf tot actueel willen over te gaan en deze  
kracht evenmin aan een ander bewegend vermogen in de mens ontleen kan, wordt het wilsvermogen  
bij zijn eerste daad door God uit zijn indifferentie gewekt en in actuele streving tot het alzijdig  
goede gesteld.

Deze actuele streving blijft dan verder virtueel voortbestaan. In deze blijvende virtualiteit van stre-  
ven naar het alzijdig goede bezit de wil de kracht om verder zichzelf in werking te stellen ten op-  
zichte van de vele beperkte goederen, en deze in zijn streving naar het alzijdig goede op te nemen.  
Want alle beperkte goederen staan noodzakelijkerwijze met het alzijdig goede of einddoel in ver-  
band als middel of als tussendoel. Ze zijn niet goed dan krachtens en om het einddoel, waar men  
dit ook plaatsen moge.

De vraag: hoe komt de tot metterdaad willen indifferente wil tot de daad van willen vindt dus haar  
oplossing in het beginsel: hét eerste, d.i. voornaamste en machtigste in een samenhangend geheel,  
oefent zijn invloed uit op de rest (*primum in aliquo genere est causa ceterorum*). Zoals het alzijdig  
goede en begeerlijke de beperkte goederen tot goed en begeerlijk maakt, zo deelt het in de wil  
aanwezige actuele streven naar het algoede zijn kracht tot streven aan de wil mede voor wat het  
willen van de begrensde goederen betreft.

Dat dit willen verder in vrijheid gebeurt, vindt, zoals gezegd, zijn grond in het feit, dat de beperkte  
goederen, enkele uitgezonderd, niet in noodzakelijk verband staan met het algoede. Men kan het  
algoede bereiken *met* maar ook *zonder* het willen van dit bepaalde beperkt goed b.v. dokter wor-  
den. En vooral is er vrijheid, omdat het hier en nu willen van een beperkt goed zelf een beperkt  
goed is en daarom onder dit opzicht gewild maar ook niet gewild kan worden.

Uit het hier gezegde is als gevolgtrekking af te leiden: vooreerst dat, door het feitelijke gegeven en  
blijvende streven van de wil naar het alzijdig goede, de indifferentie tot de begrensde goederen,  
welke in de wil overblijft, niet een passieve maar een actieve indifferentie is. Het is niet een indif-  
ferentie als bij een balans in evenwicht, waarin alleen van buiten af verandering van stand te ver-  
oorzaken is. Bij de wil is de indifferentie actief krachtens het in feite aanwezige willen van het  
alzijdig goede heft de wil zelf de in hem overblijvende indifferentie op en beweegt zich zelf tot het  
daadwerkelijk nastreven van een of ander beperkt goed. Er is hier een actieve indifferentie, zoals  
bij een perfecte ambachtsman, die niet door de middelen overheerst wordt, maar en met het ene en  
met het andere gereedschap zijn werkstuk (doel) maken kan, zo kan de wil uit zichzelf en met het  
ene en met een ander deelgoed zijn einddoel, het geluk, nastreven

Het is de fout der deterministen, dat zij de wil zien als een grootheid met enkel passieve indifferen-  
tie; als een balans, waar wat het zwaarste weegt - het sterkste motief - onfeilbaar de doorslag geeft;  
als een chemisch of fysiologisch reagens, waar indifferentie van reactie is uitgesloten en de van  
buiten komende inwerking de eindverklaring geeft van het nieuw optredend verschijnsel.

De feiten zijn echter, dat de wil op welk motief ook - de aantrekkende beperkte goederen - niet  
direct en onmiddellijk, maar middellijk reageert n.l. door het daadwerkelijk gewilde alzijdig goede  
heen; dat dit daadwerkelijk gewilde alzijdig goed langs de weg van het streven naar het ene, maar  
evenzeer via een ander nagestreefd beperkt goed te bereiken is; dat in de wil t.o.v. een beperkt  
goed of motief daarom een indifferentie van reactie bestaat; dat daarom de willende mens, krach-  
tens het daadwerkelijk gegeven willen van het alzijdig goede, *zelf* zijn streven op een beperkt goed  
richt en door eigen activiteit de in hem aanwezige indifferentie opheft.

De tweede gevolgtrekking is, dat de vrijheid van de wil niet een perfectie is voor de wil, als zoda-  
nig en in alles. Velen zullen geneigd zijn dit te menen. Zij beschouwen alle gebondenheid en on-  
vrijheid als iets minderwaardigs of als een noodzakelijk kwaad. Men lette echter hierop: de vrij-

heid van de wil wordt geboren uit de imperfectie van het de wil gestelde object. Is het gegeven wilsobject een beperkt en onvolmaakt goed, dan is de wil vrij. Vrij te zijn in betrekking tot een onvolmaakt goed is zeker een perfectie. Gebonden te zijn aan en genoodzaakt te worden door een onvolmaakt goed, zonder meer, is zeker een imperfectie voor een wezen dat de aan elk beperkt goed inherente onvolkomenheid kent. Zo dus ook voor de intellectuele wil.

Maar hieruit volgt niet, dat het gebonden zijn aan het *alzijdig* goede een imperfectie of een minderwaardigheid voor de wil betekent. Het is integendeel een onmiskenbare volmaaktheid, terwijl vrijheid tot aanvaarden of afwijzen van het alzijdig goed een imperfectie zou zijn. Wie inziet dat een object, onder geen enkel opzicht en hoe ook beschouwd, iets onbehagelijks heeft en daarbij begrijpt dat in dit object zelfs de mogelijkheid tot het vinden van een reden tot afwijzing uitgesloten is. - zoals bij het alzijdig goede het geval is - wie dit inziet en toch vrijheid zou hebben om dit object te willen maar ook af te wijzen en te verwerpen, hij zou in de imperfectie van de ongerijmdheid en de onzin terecht komen. Wij herinneren er aan dat wij nu niet over de vrijheid van feitelijk willen of niet feitelijk willen (*libertas exercitii*) spreken, maar over de vrijheid van afwijzen (*libertas specificationis*) in geval men besloten heeft een feitelijke wilsoord te stellen ten opzichte van het alzijdig goede. Derhalve, vrij te zijn is niet eigen aan het willen als zodanig d.i. niet eigen aan alle daden van de wil zonder uitzondering en is ook geen perfectie voor al de daden van het wilsvermogen. Vrij te zijn is eigen aan en een perfectie voor de wil in betrekking tot een bepaald wilsobject, n.l. de onvolkomen, beperkte en begrensde goederen.

Wij gaan nu bewijzen dat de wil het goede tot object heeft.

Bij de handelingen van de mens kunnen we vragen naar het waarom van zijn doen. Die handelingen toch gebeuren ergens om. Waarom doet iemand aan sport? Om zich te ontspannen. Waarom werkt hij? Om vrouw en kind te onderhouden. Waarom is die zakenman bezig van de morgen tot de avond? Om rijk te worden. Waarom bemoeit een ander zich met vele aangelegenheden? Om een man van betekenis, van aanzien te worden.

Dit is telkens een voor de hand liggend waarom. Men kan dan verder vragen: waarom wil die man zich ontspannen? en antwoorden: om gezondheid en nieuwe eetlust op te doen. Waarom wil hij vrouw en kind onderhouden? Omdat hem dit een vreugde is, zijn plicht is. En zo voort. En als men zo telkens opnieuw de vraag stelt, dan zal het wellicht mogelijk zijn nog enkele tussenredenen op te geven, maar ten slotte blijft er geen antwoord dan: omdat gezondheid en werklust een goed is; omdat vreugde een goed is, omdat zijn plicht doen een goed is; omdat geldbezit en rijkdom een goed lijkt; omdat een man van betekenis en aanzien te zijn iemand als een goed voorkomt.

Dit antwoord is redelijk en bovendien het moet gegeven worden. Immers wanneer de gezondheid, *juist als gezondheid*, de grond is waarom, ze begeerlijk en te willen. is, dan zou iets wat niet gezondheid is of niet als de gezondheid bevorderend of hoe dan ook met de gezondheid in betrekking staat, onmogelijk gewild *kunnen* worden. Ter verduidelijking: Wanneer het groene licht, *juist hierin dat het groen is*, zijn reden vindt waarom het 't gezichtsvermogen activeert, dan zou het rode licht, juist omdat het niet groen is, het gezichtsvermogen niet kunnen aandoen en daarom buiten de waarneming van het oog vallen.

Toch zat de gezondheid-willer nog wel iets begeren en willen dat buiten de gezondheid staat en er generlei verband mee heeft, ja, dat misschien de gezondheid benadeelt. En zo is het met geldbezit, eerbezit, etc. Men verlangt nog wel een en ander dat buiten deze goederen gelegen is. Het is duidelijk, dat gezondheid, rijkdom etc. niet juist begeerlijk zijn en gewild worden omdat ze gezondheid, rijkdom etc. zijn, maar omdat in deze alle iets gemeenschappelijks wordt aangetroffen, dat ze tot een voor de wil begerenswaardig object maakt. Dit gemeenschappelijke is het goede, dat in al de genoemde objecten aanwezig is. Het goed-zijn, in werkelijkheid of in schijn, van al deze dingen is

de laatste d.i. eigenlijke grond waarom ze gewild worden.

Het goede is dus het eigen object van de wil. Al wat voor de wil als beminnende of verlangende of genietende een object is, wordt altijd gewild *omdat* het een goed is. En al wat de wil verwerpt of vreest of verafschuwt en haat, wordt met een positieve daad niet-gewild om de afwezigheid van goed in dat object. Alle willen, ook het positieve niet-willen of verwerpen, gebeurt om het goede.

Een gevolgtrekking hieruit is, dat niemand iets *als kwaad* kan willen of begeren. Men moet van het kwade b.v. zelfmoord, opzettelijk of dwalenderwijs, een schijngoed maken om het te kunnen willen.

Nu wij dan in ons zoeken naar het wilsubject aan het goede zijn toegekomen, nu is het allerlaatste d.i. het *alverklarende waarom* of de eigen en onmiddellijke oorzaak, waartoe men komen kan, in deze orde bereikt. Nu houdt alle verder vragen op. Redelijkerwijze kan niemand nog de vraag stellen: waarom wordt het goede gewild? Op zulk een vraag past geen antwoord dan: omdat het goed is. Het goede wordt niet weer om iets anders gewild, maar om zichzelf. Het heeft geen verder waarom.

Zo beheerst het goede heel de wilsorde en wordt geen object gewild dan *omdat en voor zover* het goed is, geen object positief niet gewild dan *omdat en voorzover* het een niet goed is.

Uit het hier vastgestelde volgt de consequentie, waarop ons betoog gericht was. Wij zouden immers trachten tot echte wetenschap te komen door de alverklarende grond op te sporen, waarom de moraliteit primair in de wilsorde thuis is; de oorzaak, waaruit met evidentie blijkt, dat het algemeen menselijk kennen gelijk heeft met in het zedelijkheidsverschijnsel primair een zaak van de wil te zien.

Deze grond ligt in het eigen wilsubject, dat wij hebben opgespoord. De bewijsvoering die hierop berustend is in het kort de volgende:

Omdat in de orde der specifiek menselijke vermogens, n.l. verstand en wil, het goede met zijn contradictorische en contraire tegenstellingen o.a. het kwade, een terrein is dat uitsluitend door de wil en niet door het verstand bestreken wordt; omdat daarbij het in deze wereld specifiek menselijk verschijnsel der moraliteit adequaat verdeeld wordt in moreel goed en kwaad, dat een aparte zin is van het algemene goed en kwaad - daarom behoort de morele orde direct en onmiddellijk tot de wil en zijn daden.

Wanneer dan aan andere grootheden, buiten de wil moraliteit wordt toegekend, *kan* het niet anders of dit gebeurt indirect n.l. in afhankelijkheid van de wil en deze moraliteit zal er een zijn in afhankelijke en afgeleide, dus secundaire zin.

Hoe nu is de verhouding van het goede tot de wil? Zoals ieder object van een werkvermogen, verhoudt het goede zich tot de wil als de oorzaak, die de wil zijn inhoud verleent. Willen is *iets* willen. Dit is geen grammatica, maar ligt in het wezen en de definitie van willen. De willende wil heeft dus altijd een inhoud, het goede. Het goede nu wordt in een of ander object en zijn bijbehorende perfectie, geconcretiseerd b.v. Godsverering, aan iemand het zijne geven, eten en. drinken etc. en trekt dan als doelloorzaak (*causa finalis*), door zijn begerenswaardigheid, de wil aan en vult als innerlijk vormende oorzaak (*causa formalis*) de ontvankelijkheid van het wilsvermogen. Het goede heeft dus een bepalend karakter, het verleent inhoud aan de wilsvaard.

Het goede heeft een eigen oorzakelijkheid. Het is doel-oorzaak en in afhankelijkheid daarvan vormende oorzaak voor de strevende wil met betrekking tot de wilsinhoud. Finale en formele oorzakelijkheid zijn ongetwijfeld andere vormen van causaliteit dan aan de werkoorzaak of voortbrengende oorzaak eigen is, b.v. een boom, die vruchten voortbrengt. Deze laatste oorzakelijkheid is voor ons het gemakkelijkst te begrijpen. Maar alle zinnen van oorzaak vallen gelijkelijk onder de algemene wetten der oorzakelijkheid. Omdat nu, volgens deze wetten, iedere oorzaak die metter-

daad veroorzakend optreedt ofwel zichzelf indrukt ofwel een gelijke van zichzelf te weeg brengt in het effect dat ontstaat, zo drukt het goede zich af in de willende wil en maakt hem goed.

Dit zij in het algemeen gezegd. Over de nadere onderscheidingen in dit goed-zijn van de wil zal gehandeld worden, wanneer wij over het wezen der moraliteit komen te spreken. Ook de vraag of het op zich goede object nog nadere kwalificaties behoeft om geheel en volkomen goed te zijn en de menselijke wil volkomen goed te maken in de morele orde behoort tot een latere uiteenzetting. Wij wensten nu slechts vast te stellen, dat het goede in zijn algemeenheid de oorzaak is der moraliteit van de wil.

### III. *Het goede voor iemand of iets en de definitie van Aristoteles.*

VOOR wij overgaan tot de nadere bepaling van het morele goed, lijkt het ons dienstig vooraf uitte-een te zetten wat het *goede in 't algemeen* is, waarvan het zedelijk goed een onderdeel is, of beter, een eigen en aparte zin vertegenwoordigt. Thans dus de vraag: wat is het goede in 't algemeen, m.a.w. wat is het metafysisch goede?

Er is hier een uitgebreid feitenmateriaal te ordenen om daaruit de algemeenste inhoud van het begrip "goed" te abstraheren. Een boom is goed, een huis is goed, een jachthond is goed, wetenschap is goed, rijkdom is goed, een mens is goed, zijn plicht doen is een goed, enz. enz. Men kan zo in het oneindige doorgaan, waarschijnlijk zonder er veel inzicht bij te winnen. Beter is het wat verschillende zinnen van goed op te sporen. B.v. er is goed papier en ook slecht, maar slecht papier is toch *goed* om er koopwaar in te verpakken. Een smakelijke drank is goed, maar een walgelijk drankje kan toch ook *goed* zijn, n.l. voor de gezondheid. Gevangenisstraf is geen goed voor de gevangene, die in vrijheid wenst te zijn, maar wel een goed voor de beleving der gerechtigheid, die een goed is voor individu en maatschappij. A is een goed mens, B een goede mathematicus, C een goede tennisspeler, D is goed voor de armen, E is goed voor veldwachter. Het goede lokt aan en wekt het behagen op; deugd is een goed en voert tot goede daden, een goede boom brengt goede vruchten voort, een bon is goed voor een pond koffie. Het is wel duidelijk, dat hier velerlei zinnen van goed dooreenlopen. Reeds in de enkele mens is allerlei goeds aan te wijzen. Er is goed voor de mens als organisme, n.l. voeding, kleding, gezondheid, goed voor de mens als dierlijk wezen, n.l. horen en zien, genot, goed voor de mens als verstandelijk wezen, n.l. begrijpen, inzien, wetenschap, goed voor de mens als handelend wezen, n.l. de kunst- en ambachtsvaardigheid, sport en spel, goed voor de mens als willer, n.l. het begerenswaardige, enz.

Goed is blijkbaar een meerzinnig (analoog) begrip en de *éne* naam of het *éne* woord dekt allerlei diep onderscheiden, maar van elkaar afhankelijke en naar begrip en wezen samenhangende grootheden. Wanneer wij trachten wat lijn te brengen in de chaos, dan valt dit, lijkt ons, aldus te doen.

Wij ontwaren vooreerst, dat er is: *goed voor iets of iemand*. Gezondheid, wetenschap, een goed baantje zijn dingen, die voor een mens goed zijn. Regen en zonneschijn zijn goed voor planten, bemesting is goed voor het land, smeerolie is goed voor een machine, een bril is goed voor zwakke ogen. Tot dit goede voor iets of iemand behoort het *doel*, en in dezen zin wordt *al wat doel is een goed genoemd*. De gezondheid is een goed, welks bereiking de zieke zich tot doel stelt, welks bevordering het doel is van de behandelende geneesheer. En ook *het middel* behoort tot dat soort goede, dat voor iets anders goed is. Een middel, dat bevorderlijk is voor de gezondheid, wordt goed genoemd. Het is goed voor het doel en ook goed voor de zieke, omdat voor deze het doel een goed is. Hier heeft "goed" de zin van "nuttig". Het goed zijn van het middel is het nuttig-zijn, het geschikt-zijn van het middel (*bonum utile*). Wij merken terloops op, dat het goede dus universeler is dan het doel, daar het zich over doel en middel uitstrekt.

Het goed zijn van het doel, dat een goed is *voor iets anders*, kan weer in twee hoofd-zinnen ontleed

worden. M.a.w. het doel kan onder twee onderscheiden opzichten, op twee onderscheiden wijzen goed zijn. Wetenschap en gezondheid zijn waardevolle dingen om te bezitten. Ze zijn op zichzelf waardevol en goed voor de mens, die als verstandelijk wezen op begripen en inzicht is ingesteld en als organisch wezen de welstand van zijn organisme zoekt. Wetenschap en gezondheid zijn daarom beide goed en doel voor de mens, en wel in deze zin dat ze beide voor hem waardevol zijn *op zichzelf en zonder meer* (bona honesta).

Het goede dat doel is, kan ook nog in anderen zin goed zijn voor iets of iemand, n.l. in de zin van lust en genot brengend, rust en bevrediging schenkend (bonum delectabile). Zo is een welluidende stem *goed* om te horen; zij streelt het oor. Zonder twijfel kunnen deze twee zinnen van goed-zijn in hetzelfde object of doel samenvallen. Niets belet dat eenzelfde grootheid méér zinnen van goed omsluit, onder één opzicht goed is als doel, onder een ander opzicht goed is als middel en als doel wederom goed is en als op zichzelf waardevol en onder het opzicht van genotvol. Een veroverd wetenschappelijk inzicht, geestelijke schouwing en bespiegeling, het uit de volheid der schepingskracht voortbrengen van een kunstwerk, maar ook het met moeite en inspanning voortgebrachte kunstwerk of ambachtsproduct, de gezondheid en kracht die men in zijn leden voelt - al deze goederen geven vrede en bevrediging aan de geest en een lustgevoel aan heel de mens. Vandaar dat wetenschap, gezondheid, kunstproduct op zichzelf goed en waardevol zijn en als zodanig doel kunnen zijn voor de mens als begriper, als organisme, als vaardigheden bezittend; ze zijn ook een goed en een doel voor hem in zover hij naar geluk en bevrediging en genot streeft en dit van genoemde goederen en doelen ontvangt. Een maaltijd is *goed* (als middel bonum utile), omdat hij voedt, maar kan ook bovendien goed zijn, omdat hij de smaak streelt (bonum delectabile). Zo kan ook wat goed is als middel om een bepaald doel te bereiken tegelijk, onder een ander opzicht, goed zijn als object en doel van een bepaald vermogen, waarvan aanleg op dit object gericht is.

Tot het goede voor iemand of iets behoren dus het goede, dat doel en het goede, dat middel is. n.l.

1°. het object oftewel het goede, waarop de dingen van nature, hoe dan ook, zijn aangelegd (bonum honestum);

2°. ditzelfde object, maar onder een ander opzicht. n.l. voor zoverre het, aan een aanleg gevend wat hem toekomt. deze aanleg voldoening schenkt en hem daardoor tot de rust der bevrediging brengt, welke bevrediging bij het sensitief levende gevoeld wordt als een genot, bij intellectuele wezens als een gedeeltelijk of algeheel geluk gesmaakt wordt (bonus delectabile);

3°. het goede, dat middel is en geschiktheden heeft om er mede een doel te bereiken (bonum utile).

Wat nu is het karakteristieke, dat in al deze zinnen van goed voor iemand of iets gevonden wordt? Wat is het gemeenschappelijke? Hier toch moet de definitie van het goede liggen. Aristoteles, gevolgd door S. Thomas, geeft op de vraag: wat het goede is, tot antwoord: datgene wat door alles verlangd en nagestreefd wordt. Dit is een *eerste* definitie, een definitie uit het eigen effect door het goede teweeggebracht. Het goede immers roept een verlangen, een streven naar zich wakker, het lokt aan, het is begeerlijk. Tot recht begrip van deze definitie is het nodig, dat men er wel op bedacht zij haar vooral niet in enge, maar in allerbreedste zin te verstaan. Een streven in strikte zin komt alleen aan de eigenlijk gezegde streefvermogens toe, n.l. aan de wil en de animale streefvermogens. Maar er is nog een algemener streven, dat de Wijsbegeerte der School *appetitus naturalis* noemt en dat niet enkel de wil en het animale streefvermogen, onder het algemeenste opzicht dat ze vertonen, omvat maar zich uitstrekt tot alles waarin een natuurlijke werkzaamheid een natuurlijke aanleg of zelfs passieve vatbaarheid bestaat, welke werkzaamheid aanleg en vatbaarheid vanzelfsprekend op een bepaald iets gericht zijn. Zo kan men zeggen, dat het oog *streeft* naar het licht om het waar te nemen, het oor naar de geluiden om ze te horen, het verstand naar de waarheid, alle

kenvermogens naar hun respectieve objecten. Alles, ook het levenloze, *streeft* naar zelfbehoud en weerstaat aan vernieling. De planeten *streven* de zon tegemoet en *streven* naar behoud van eenmaal gegeven beweging. De algemene aantrekking is het *streven* der stofdingen naar vereniging en naar rust in de vereniging. De affiniteitswet is het *streven* der chemische elementen naar inwerking op elkaar, naar verandering van elkaar - een eigenschap van het *streven* der algemene oorzakelijkheid - en zo tot de betrekkelijke rust der chemische samenstelling. En ook, elke aanleg *streeft* van nature naar ontwikkeling, elke vatbaarheid naar aanvulling, elke behoefte naar vervulling.

Bij al deze strevingen, die niet van streefvermogens uitgaan zoals duidelijk is, wordt het begrip `streven` genomen in een andere en van het volle en primaire streven, dat alleen aan streefvermogens eigen is, zeer verwijderden zin; het betekent niet méér dan het aangelegd zijn, het vatbaar zijn van nature, het gericht zijn van nature op een bepaald iets, dat voldoet en beantwoordt en aanvult en tot rust brengt, dat geeft wat van nature gevraagd en gezocht wordt.

In het spraakgebruik wordt dit `streven` zelfs verder ontwikkeld tot `begeren` en `verlangen` etc. Het verstand *hunkert* naar inzicht, de bloem *vraagt* om bevruchting, de plant *zoekt* het zonlicht, de gewassen *snakken* naar regen, de kompasnaald *zoekt* het noorden, er is een 't middenpunt *zoekende* kracht, etc. Er is natuurlijk beeldspraak in deze uitdrukkingen. S. Thomas wijst er dan ook voortdurend op, dat deze *appetitus naturalis* of toestand van natuurlijk begeren niet anders is dan een *inclinatio naturalis*, d.i. een van nature geneigd zijn, een gericht zijn op en ingericht zijn tot een bepaald iets, omvattend de *actieve aanleg*, n.l. het gereed zijn voor iets, het gericht zijn van de natuurlijke werkzaamheid op een bepaald iets en de *passieve vatbaarheid* voor een bepaalde aanvullende perfectie. Er is beeldspraak in de uitdrukking begeren en verlangen, toegepast op dezen natuuraanleg. Maar er bestaat werkelijk aanleiding voor deze beeldspraak en deze aanleiding is, dat er in al deze natuurdingen een werkelijke en natuurlijke behoefte aan de dag treedt. En omdat de behoefte het principe en uitgangspunt van de streving is en als zodanig essentieel tot de streving behoort; omdat daarenboven elke behoefte uiteraard zich strekt naar de voldoening - want zij is er om voldaan te worden - zo is deze *appetitus naturalis* een echt streven zonder beeldspraak al is het een streven in een wijdere zin van het woord. Dit streven is niet een zichzelf

aandrijven in het reiken naar de vervulling, zoals het bij het rationele menselijke streven is, maar een gedreven worden door de natuur. Wij vestigen er in 't voorbijgaan de aandacht op dat bij een gewelddadige aandrijving (*violentia*) van geen echte streving sprake is. Zegt men: de pijl *streeft* naar het doel, dan is dit pure beeldspraak. En zo bij alle gevallen waar geen natuuraanleg, behoefte of van nature gericht zijn voorhanden is.

Welnu, het object van het streven in allerbreedste zin heet *het goede*, dat bijgevolg met Aristoteles te definiëren is als datgene waar alles naar streeft.

Deze definitie is juist. Alles wat nagestreefd wordt draagt in werkelijkheid de naam van "goed". En terecht, want alles waarop een streving is aangelegd en zich spant, al wat begeerd en verlangd wordt, is iets wat onder een of ander opzicht *goed doet*, iets, waarvan de strever op enigerlei wijze *beter wordt* of waarvan dit minstens verwacht wordt. Zo zijn de feiten. Het doel, als nog niet bereikt, het middel tot zulk een doel, en ook het doel als bereikt en in bezit genomen - tot welke drie categorieën de objecten van alle strevingen kunnen teruggebracht worden - zijn evident een goed voor de strever. Vandaar dus, dat al het nagestreefde een goed is. Vervolgens, streven en begeren en verlangen is er, omdat er een *behoefte* is en de voldoening daarvan wordt van het verlangde en nagestreefde verwacht. Welnu, wat een behoefte voldoet en bevredigt en tot rust brengt is, omnium consensu, een goed voor het wezen, waarin deze behoefte bestaat. Bijgevolg is al het nagestreefde een goed.

De definitie is omkeerbaar: al het goede voor iemand of iets is na te streven, is begeerlijk en nastrevenswaardig. Immers, bevredigen en tot rust brengen, aanvullen wat gemist wordt, voldoening

geven waar een behoefte bestaat, zijn per se eigenschappen van het goede, dat derhalve uit zijn aard iets is wat nastrevenswaard en begeerlijk is. Wij mogen dus besluiten, dat de definitie; "het goed is waar alles naar streeft" een complete, want omkeerbare definitie is, omdat alle goed nastrevenswaardig en al het nastrevenswaardige een goed is.

Op te merken is 1°. Dat het goede nastrevenswaard is *zowel* als het nog niet bezeten wordt *alsook* wanneer het veroverd en in het bezit is van de strever. Metterdaad bezitten heft het streven niét op. Het metterdaad bezitten van het goede, dat rust, bevrediging, en als het kan voelbare voldoening en geluk schenkt, is geen passiviteit en werkeloosheid van het streven; het is rust en bevrediging in de activiteit van het streven; het is 't vasthouden en conserveren ent als het kan, ook het genieten door het strevende wezen van het goede, dat aan de aanwezige behoefte voldoet. Ook het goede blijft werkzaam vóór en in het bezit, want het blijft zijn aard getrouw, ook in het bezit aanlokken en behagen.

2°. Valt op te merken, dat de behoeftebevrediging de behoefte niet opheft. De behoefte blijft onder de voldoening en bevrediging voortbestaan. Een bevredigd wordende behoefte is een samenstel van behoefte en bevrediging, is behoefte plus bevrediging. In het gelukkig zijn blijft de behoefte aan geluk reëel aanwezig. Wel is het waar, dat door de bevrediging het gemis (*privatio*) dat met elke behoefte verbonden is, opgeheven wordt.

Vandaar dat het, wijsgerig gesproken, onjuist is te gewagen van het wegnemen van behoeften, wanneer men het voorzien in en het voldoen aan behoeften wil beduiden. Wij wijzen hier in 't voorbijgaan op, omdat dit inzicht, vooral in het metafysische, belangrijke consequenties heeft. Men versta ons goed. Met te zeggen dat de aanvulling en vervulling van behoeften de behoefte niet wegneemt, wordt niet ontkend dat een behoefte niet langs andere weg verdwijnen kan. Ook menen wij te mogen vaststellen, dat het onjuiste spreken van het wegnemen van behoeften bedoelt uit te drukken het wegnemen van het *gemis*, het *gebrek*, het *ontberen*, dat aan elke onbevredigde behoefte vast is.

3°. De definitie van het goede als datgene waar alles naar streeft, is een juiste, maar ook een door schoonheid treffende definitie, die het algemene met het concrete verbindend een breed omvattend uitzicht opent op het geheel der natuurdingen en hun werkzaamheid. Alles streeft en werkt in deze wereld en al dit streven en werken is een opgang naar het goedé. Kennende en niet kennende wezens met wil, verlangen en gevoel begiftigd of ervan verstoken, alles wat werkt en streeft in de allerbreedste zin is uit op de verovering van het goede, dat de behoefte aanvult en doet rusten in voldaanheid. En het goede is daarbij de allereerst bewegende kracht; het is de grote magneet, die de sluimerende activiteit wekt en de actuele activiteit op zich gericht houdt. Het goede, dat werkt door zijn behaaglijkheid of zijn aanvullend karakter, prikkelt de strevers en vult de streving; het roept de intellectueel kennende wezens aan om zichzelf op het goede te bepalen en is het van nature gestelde object, waartoe de andere strevers krachtens hun natuur gedreven worden. Het is daarom een verheven gedachte van Plato, die in het Zelfbestaande Goede het constituerende beginsel (formale constitutum) der Godheid zag, al het goede, dat er onweerspreekbaar in de werelddingen is, te verklaren uit en door een directe deelname aan het Goddelijke. Er ligt hier een ongezuiverd stuk waarheid.

4°. De definitie van het goede als het nastrevenswaardige moge compleet en omkeerbaar en trefvend zijn, zij is niet ideaal. Het is een bepaling aan deze grootheid gegeven van buitenaf, n.l. van het streven en de behoefte uit. Het is een bepaling uit het *effect* van het goede. De definitie zegt alleen: iets wordt goed genoemd en is goed wanneer het zodanig is dat het verlangd en nagestreefd wordt of worden kan.

Maar hoedanig is nu het goede *in zichzelf*?

De klassieke definitie van Aristoteles is daarbij een bepaling die, zoals wij zullen zien, alleen het



goede in primaire zin, het goede voor iemand of iets, het *formeel* goede betreft. Zij betreft zich op het goede voor zover dit niet het begeerlijke samenvalt, verstaat goed-zijn in de zin van begeerlijk-zijn. Wel dient dit begeerlijke in allerbreedste zin begrepen te worden. n.l. als passend op wat soort van behoefte ook, derhalve ook daar waar van strikt begeren en verlangen geen sprake kan zijn - maar verder dan het begeerlijke reikt zij niet.

De vraag is nu of er nog andere zinnen van goed-zijn bestaan en, bij bevestiging, wat dan het goede in algemeenste, al-omspannende zin is, welke de algemeenste definitie is van het goede.

#### ***IV. De hoofdzinnen van het goede en de alle zinnen van goed omvattende definitie.***

Tot nog toe hebben wij gesproken over het goede *voor iets of voor iemand*. Er is echter nog een goed, dat op zichzelf staat en niet op iets anders betrokken wordt. Wanneer men zegt: A is een *goede* mathematicus, B is een *goede* componist, dan bedoelt men daarmee iets werkelijks te constateren, maar toch wordt een mathematicus niet als *goed* mathematicus geprezen, omdat hij *voor iets of voor iemand* goed is; niet omdat hij als doel of als middel goed is of geacht wordt een behoefte te bevredigen of genotbrengend te zijn. Men wil er niet mee beduiden, dat hij begerenswaardig is of object van een streving. Met *goed* bedoelt men hier iets anders. Een goede mathematicus, een goede componist betekent iemand, die de respectieve wetenschap of kunst bezit. Goed brood is brood, dat de vereiste kwaliteit heeft. Een goede zakkenroller of volksopruier is iemand, die de hiertoe nodige vaardigheden heeft weten te verwerven. Goed betekent hier: bepaalde eigenschappen en hoedanigheden, in één woord, perfecties bezittend. Waarom wordt ook zoiets of iemand goed *genoemd*? Waarom wordt van de bezitter van 'n goed gezegd, dat hij zelf er *goed* mee is? En vervolgens, in welke zin wordt degene of datgene, waarin een of ander goed aanwezig is, ook zelf goed geheten?

Goed betekent hier *goed* gemaakt. Wetenschap, kunst, vaardigheden, etc. zijn een goed voor hun bezitters. Welnu, het goede deelt zich mee en drukt zijn goedheidskarakter af in de bezitter van het goede. Vandaar dat ook de bezitter van het goede zelf goed genoemd wordt. Maar hier heeft het begrip *goed* een enigszins andere, hoewel met de eerste samenhangende zin. De wetenschap is een goed voor iemand, is begeerlijk en na te streven en te genieten als *goed-makend*. De bezitter der wetenschap of van een andere perfectie is goed, b.v. een *goed* mathematicus - als *goed gemaakt*. Een *goede* pianist is door het bezit van zijn kunst een tot *goed* artiest *gemaakt*. Wetenschap en kunst zijn dus in een andere zin een goed, dan waarin een geleerde of een artiest goed genoemd worden en deze tweede zin van goed is goed *als effect* van het goede in eersten zin en van dit goede afhankelijk.

Wij zijn aldus gekomen tot twee hoofdzinnen van goed, n.l. het goede voor iets of iemand of het goed-makende en het goede als goed-gemaakte. Hieraan is nog een derde zin toe te voegen. Immers, het goed-makende moet vooraf in zichzelf goed zijn vóór het causatief als goed makend kan optreden. Wanneer er dan een goed is, dat het goed-makende beduidt, dan moet er nog een zin van goed gelegen zijn in die ten grondslag liggende grootheid, waaraan het *toekomt* deze actuele oorzakelijkheid uit te oefenen. Deze *grond* voor actuele oorzakelijkheid, dit *in beginsel in staat zijn* om als goed-makend op te treden is een nieuwe zin van goed-zijn, n.l. het *fundamenteel* goede. Het is een nieuwe zin van goed, die van het goede als goed-makend afhankelijk is, en, in betrekking tot het *goedmakende* van die dieper liggende grootheid gezegd wordt. Iets te zijn gaat aan het werken vooraf, ook dan, zoals bij de werkzaamheid van het goede 't geval is, wanneer dit werken niet gebeurt via een werkvermogen. Oorzakelijkheid en werkzaamheid, die uiteraard op iets buitenstaands zich betrekken, onderstellen een *iets* dat werkt, een *iets*, dat veroorzaakt. Het goed *makende* wijst

dus terug op een goed *zijnde*.

Het gemeenschappelijke in deze drie hoofdzinnen van "goed" is. dat ze alle drie samenkomen en hun uitdrukking vinden in het begrip "volmaakt". Elke bovengenoemde zin van "goed" is een zin van "volmaakt" en beide zijn telkens omkeerbaar. Hier ligt de algemene definitie van het goede.

De primaire zin van het goede is het goede als "vervolmakend" (perfectivum appetitus). Het goede, dat het eerst onder onze kennis valt, is het goede, dat als vervolmakend ten opzichte van iets anders optreedt. S. Thomas wijst hierop, als hij in een paar grote trekken de voortgang van ons kennen beschrijft: "eerst neemt het verstand het zijnde waar, daarna neemt het waar, dat het 't zijnde begrijpt (hier ontdekt het 't ware), en daarna neemt het waar, dat het 't zijnde wil en nastreeft". (Summa theol. 1 Q 16 art. 4 ad 2). Welnu, het zijnde, voor zover het nagestreefd wordt en nastreefbaar en begeerlijk is, wordt het goede genoemd. Het eerst gekende goede, en bijgevolg het goede in primaire zin, is daarom het nastreefbare, het begeerlijke. Op dit goede past de definitie van Aristoteles: het goede is datgene wat door allen en alles wordt nagestreefd. Wil men dit goede niet van het eigen effect, dat het teweegbrengt uit, maar in zichzelf bepalen, dan zal de definitie luiden: het goede is het *vervolmakende* (perfectivum). Datgene immers waar een behoefte door aangevuld wordt, datgene wat verlangd en begeerd wordt, datgene waar een streving in de allerbreedste betekenis van het woord, zich op richt, dit aanvullende, dit begerenswaardige, dit nagestreefde zal noodzakelijkerwijs in enigerlei opzicht *vervolmakend* zijn. Een streving wijst op enigerlei behoefte en alle strevingen hebben onontkoombaar de strekking om onder een of ander opzicht van het nagestreefde beter te worden, dus vervolmaakt te worden.

Vervolgens, omdat alleen datgene als vervolmakend kan optreden wat in zich de volmaaktheid is of heeft, die het aan een ander meedeelt, zo is in secundaire zin goed datgene waarin het vervolmakende gefundeerd ligt. Deze grondslag voor het vervolmakende is het *fundamenteel* goede en het fundamenteel goede is het *volmaakte*, afgezien ervan of het krachtens zichzelf volmaakt is, dan wel door iets anders volmaakt geworden is. Het volmaakte (perfectum) drukt naar de woordafleiding genomen een effect uit. Volmaakt zegt immers wat vol gemaakt is. Hier echter wordt het genomen naar de gangbare betekenis, die afziet van effect of niet-effect en daarom beide omspan.

Het goede in deze zin, n.l. het volmaakte, is niets anders dan het ding der werkelijkheid, en wel het substantieel en het bijkomstig zijnde, gezien als *af*. Het ding der werkelijkheid wordt hier dus niet beschouwd als zijnde, maar wordt gezien onder de afwezigheid van gemis (privatio). Zoals het zijnde het daadwerkelijk zijnde uitdrukt en dit plaatst tegenover het mogelijke of het zijnde in aanleg, zo voegt het volmaakte aan het zijnde de ontkenning van een gemis toe. Volmaakt is datgene waaraan niets ontbreekt van wat het hebben moet of zijn moet.

In dezen zin kan van elk zijnde, onder welke verdeling van zijnde het vallen moge, gezegd worden, dat het goed is. Het is immers perfect en af. Waarbij vooral op te merken valt, dat het perfect en af is *als zijnde*, en voor zover het is, wat niet uitsluit, dat b.v. aan het substantieel zijnde, hoewel het als zodanig perfect en af is, nog allerlei perfecties kunnen toekomen in de orde der bijkomstigheden. Het volmaakt zijn in de orde der zelfstandigheid sluit daarom niet noodzakelijk in het eveneens volmaakt zijn in het bijkomstige. M.a.w., er is éénzijdig (sec. quid) en alzijdig (simpliciter) volmaakt en goed zijn.

Een andere secundaire zin van goed is het goede voor zover het 't effect van het vervolmakende beduidt, datgene wat *volmaakt geworden* is, n.l. het *vervolmaakte*. Wij hebben vroeger reeds uiteengezet, dat het vervolmaakte ook goed genoemd wordt. In deze zin spreekt men van een goed horloge, een goede pianist. Het goede treedt hierbij op niet als voortbrengende oorzaak (efficiens). maar als innerlijk vormende oorzaak (causa formalis), door wier *bezit* iemand of iets goed wordt.

## v. *Samenvatting* .

EEN beknopt overzicht van het behandelde moge men vinden in de volgende samenvatting. Vooreerst is er het goede in primaire zin. Dit is het goede voor iemand of iets, het begeerlijke, het goed-makende, het reëel vervolmakende (perfectivum). Op dit goede past de bekende definitie van Aristoteles. Dit goede wordt adequaat omvat door het doel-goede (finis) en het middel-goede (bonum utile, medium). Het doel-goede vervalt dan wederom in twee zinnen van goed en begeerlijk. n.l. het goede, dat krachtens zichzelf waarde heeft voor een strever en het goede, dat afgezien van wat het in zichzelf is, voor een strever waarde heeft omdat het genot brengt, bevrediging en rust geeft, gelukkig maakt. Vervolgens is er het goede in de secundaire zin van op zich volmaakt (perfectum), n.l. het goede en volmaakte als grondslag van het goedmakende en vervolmakende. Ten slotte is er het goede in de secundaire zin van vervolmaakt (perfectum), n.l. het goede en vervolmaakte als effect van het goedmakende en vervolmakende, d.i. de gekwalificeerde bezitter van het goede en vervolmakende.

De definitie van het goede als het vervolmakende, met de bijbetekenissen van het volmaakte en het vervolmaakte, zal sommigen misschien weinig bevredigend voorkomen. Het lijkt wellicht te abstract, te algemeen. Men moge dan echter bedenken, dat het hier gaat over een van die allereerste grootheden, die aan het begin van ons verstandsleven liggen en daarom aan de meer vertrouwde en meer inhoud bezittende latere begrippen voorafgaan. Wil men de grootheden, die de inhoud van deze eerste begrippen vormen, enkel naar intrinsieke beschouwing definiëren, zonder ze van een uitwendig effect uit te bezien, dan kan men de definitie niet opbouwen met behulp van latere begrippen, maar is in zijn middelen beperkt. Voor de wezensbepaling is men dan gehouden aan de in dezelfde sfeer liggende abstracte en algemene begrippen.

Om moeilijkheden te voorkomen nog twee korte opmerkingen.

Dat er trappen en graden zijn in het goede, n.l. goed, beter, best, is geen beletsel om het goede met het volmaakte te vereenzelvigen. Ook het volmaakte, hoewel het 't voltooid zijn en afzijn uitdrukt - perfectum habet rationem ultimi, zegt S. Thomas - laat graden toe, voor zover een bestaand zijnde als zodanig minstens perfect in de substantiële orde, velerlei volmaking behoeft in de orde van het bijkomstige. En in het algemeen, omdat het volmaakte gefundeerd is op het metterdaad (actu) zijn, daarom is ieder ding zoverre volmaakt als het metterdaad is. Elke bijkomstige vorm van zijn, waar ook liggend op dit alomspannende gebied, voegt daarom een perfectie toe en verwerkelijkt zo een hogere perfectiegraad tot het strikt volmaakte toe, waarin niets gemist wordt van al datgene waartoe in een bepaald iets een reële mogelijkheid aanwezig is.

Er is daarom een absoluut en alzijdig (simpliciter) volmaakt en er is een relatief en onder een bepaald opzicht (secundum quid) volmaakt, zoals wij reeds deden opmerken.

De verschillende zinnen van goed en volmaakt eisen niet noodzakelijk verschillende en onderscheiden grootheden om werkelijkheid te wezen. Het vervolmakende en het volmaakte als *grondslag* en het volmaakte als *gevolg* van het vervolmakende kunnen in eenzelfde iets, al naar gelang de verschillende opzichten die het vertoont, worden aangetroffen.

## **VI. De verhouding van het goede tot het zijnde.**

Het goede is met het zijnde, het ene en vele, het mogelijke, het volmaakte, het ware en schone etc. een der allereerste en algemeenste begrippen en de vraag naar de verhouding en ordening dezer grootheden is een der natuurlijkste, maar ook een der dringendste, zal er in de geest niet een chaos blijven. De vraag is daarom: duidt elk van deze allereerste begrippen telkens een aparte wereld van werkelijkheden aan? En - daar begrijpen is *iets* begrijpen en het begrijpen dus een object heeft -

staan de in deze begrippen gegrepen objecten los van elkaar, zonder verband en samenhang? Of valt het door deze begrippen gegrepen, en uitgedrukte, hoewel gescheiden naar de kennis en waarneming van het verstand, in de werkelijkheid samen als verschillende aspecten van dezelfde werkelijkheid? In alle geval: hoe is de verhouding?

Het zijnde is in primaire zin *het iets dat is*, het daadwerkelijk bestaande ding. Het iets, dat *zijn kan* en ook het iets, dat niet *bestaan kan*, maar bij wijze van zijnde opgevat wordt (het denkmaaksel, ens rationis) zijn zijnden in secundaire zin.

Het goede in primaire zin is het *nastreefbare*, het *begeerlijke*, het reëel *vervolmakende*. De secundaire zinnen zijn bekend. Welnu - en hier komen wij tot de beantwoording van onze vraag - het goede is in de werkelijkheid niet onderscheiden van het zijnde, het goede *is* het zijnde zelf. Wij gaan dit bewijzen

Het goede volgt het zijnde op de voet en begeleidt alle verdelingen van het zijnde. Het zijnde in-'t-algemeen wordt door goed te zijn niet verengd tot een bepaalde klasse of wijze van zijnden, zoals b.v. mensen en eiken het levende in-'t-algemeen verenigen tot een bepaalde klasse van levende wezens. Het goede strekt zich over al het zijnde uit.

Het zijnde toch is het iets (wezen), dat metterdaad is (bestaat). Welnu, tot het zijnde rekt zich al het wordende. Het wordende streeft er naar iets te zijn, streeft naar wezen en bestaan, streeft naar het daadwerkelijk zijnde. Al het zijnde en elke zijnsvorm streven van nature naar instandhouding van wat ze zijn, d.i. streven er naar blijvend dit wezen te zijn en te bestaan, streven dus naar het zijnde. Dit of dat iets te zijn én te bestaan, m.a.w. een zijnde te zijn, is dus een goed voor het wordende en voor het zijnde. Het zijnde, in bezit gesteld, is een goed voor elk bestaand wezen; het zijnde, als nog niet in bezit, is een goed voor elk wezen dat wordt. Zo is dus het zijnde een goed en begeerlijk iets. Het is dit *als* zijnde, want te zijn, d.i. iets te wezen en te bestaan, wordt door alles nagestreefd. Bijgevolg is elk zijnde goed. Ook omgekeerd is alle goed een zijnde. Het goed-zijn strekt zich even ver, maar niet verder uit dan het zijn. Dit behoeft nauwelijks toelichting. Het is onmogelijk, dat iets goed is wat niet is. Waar in 't geheel niets is, kan ook geen goed wezen.

Alle goed is daarom een zijnde en alle zijnde is een goed.

Maar als het goede aan alle zijnde en klassen van zijnden eigen is, heeft het dan misschien het karakter van een eigenschap en voegt het iets aan het zijnde toe? Het goede voegt geen eigenschap noch iets werkelijks aan het zijnde toe. Dit blijft zoals het te voren was.

Aan het zijnde in 't algemeen genomen (ens in universali) is niets reëls toe te voegen. Buiten het zijnde in 't algemeen of het zijn als zodanig is enkel het niet-zijn of het niets gelegen. En het niets voegt niets toe. Wel kan men aan een bepaald zijnde iets, wat buiten de grenzen van dit *bepaalde* zijnde ligt, toevoegen; maar, zoals gezegd, het goede is niet aan een bepaald zijnde gebonden en aan het zijnde als zodanig is niets werkelijks meer bij te voegen. Aldus van de kant van het zijnde. Ook van de kant van het goede, in welken zin ook genomen, is het onmogelijk dat dit in werkelijkheid van het zijnde zou verschillen. Het zijnde in primaire zin is bij definitie datgene wat metterdaad is. Het staat als zodanig tegenover het zijnde als enkel mogelijk en nog niet bestaande. Doordat het metterdaad is, is het zijnde enigmate perfect. Wanneer het niet bezat wat het hebben moet om te zijn wat het is en om te bestaan, zou het er niet wezen. Welnu, het volmaakte is bij definitie het zijnde voor zover er niet aan ontbreekt wat er zijn moet. Volmaakt zijn ontkent in het zijnde als zodanig de aanwezigheid van een gemis. Het voegt dus aan het zijnde een ontkenning toe. Het volmaakte is het zijnde zelf, gezien onder de afwezigheid van gemis. Een ontkenning of de bevestiging van een afwezigheid voegt niets reëls toe aan een subject. Bijgevolg voegt het volmaakt zijn aan het zijnde niets werkelijks toe.

Het goede in de zin van het volmaakte en vervolmaakte is daarom geen werkelijk toevoegsel aan het zijnde, maar is het zijnde zelf als staande onder een ontkenning.

Omdat elk zijnde, voor zover het is, volmaakt en af is, kan het vervolmaken. Zo is elk zijnde goed in de zin van vervolmakend. Welnu, ook i het vervolmakende voegt niets werkelijks aan het zijnde toe. Wat vervolmakend aan een behoefte tegemoet komt is het zijnde zelf, dat vervolmaakt door zichzelf - het bestaan of een zijnsvorm aan het behoevende subject mee te delen. Het treedt vervolmakend op door zichzelf en niet door iets dat buiten het zijnde zou liggen. Vervolmaken, zoals het goede dit doet, is een zijn meedelen; vervolmaakt worden is een zijn ontvangen. Het vervolmakende ligt daarom niet buiten het zijnde en kan dus niets werkelijks aan het zijnde toevoegen.

Het goede valt dus in de werkelijkheid samen met het perfecte en het zijnde.

Maar als dit zo is, wordt het dan geen paskwil van het goede te spreken naast het zijnde?

Is het geen pleonasme het zijnde goed te noemen? Zijn het goede en het zijnde misschien synoniemen?.

Hier is geen paskwil en geen pleonasme en geen geval van synoniemiteit. Er steekt, *omnium consensu*, niets onredelijks of overtolligs of gelijkbetekenends in van het zijnde en volmaakte te zeggen, dat het tot vervolmaking van een behoeftige in staat ent bijgevolg, begeerlijk en goed is. Maar ook al voegt het goed-zijn niets werkelijks aan het zijnde toe, toch is er wel een onderscheid tussen zijn en goed, zoals uit hun uiteenlopende definities blijkt, en zoals ook blijkt uit het feit dat men een juist en volkomen begrip van het zijnde vormen kan vóór men aan het begrip van het perfecte en goede toe is. Want al blijft het waar dat men het goede niet begrijpen en definiëren kan zonder het zijnde in de definitie op te nemen, omgekeerd is het zijnde zeer wel te begrijpen zonder het goed in de definitie te betrekken.

Tussen het zijnde en het goed-zijn van het zijnde is derhalve een onderscheid en daarom heeft er een redelijke toevoeging aan het zijnde plaats, wanneer men van het zijnde uitspreekt, dat het goed is. Deze toevoeging is echter niet de toevoeging van iets werkelijks, maar van een logische grootheid, d.i. van een verstandsmaaksel.

Wij herhalen: het goede is in de werkelijkheid (materialiter seu in re) beschouwd het zijnde zelf en niets méér. Wanneer men het goede verlangt en nastreeft, verlangt en streeft men het zijnde na, anders niet. Maar tussen het zijnde als zijnde en het zijnde als goed bestaat toch een onderscheiding, en wel een distinctie alleen door het verstand gemaakt en die daarom een logische onderscheiding heet. Onder logische onderscheiding verstaat men een distinctie door het verstand gemaakt dáár, waar in de werkelijkheid geen onderscheid bestaat, al biedt soms die werkelijkheid gereede aanleiding tot het maken van een onderscheid. Men bedenke, dat het verstand niet louter receptief, maar ook constructief is en dat het met behulp en naar analogie van het zijnde der werkelijkheid - het eerste en fundamentele verstandsgegeven - eigen denkmaaksels samenstelt. Tot deze denkmaaksels behoort ook het goed-zijn van het zijnde.

Waarom maakt het verstand deze onderscheiding tussen het zijnde als zodanig en het zijnde als goed? De werkelijkheid geeft hier aanleiding toe, dringt en dwingt zelfs om dit onderscheid.

Het zijnde, in de velerlei vormen en gedaanten, waarin het zich concretiseert, wordt werkelijk verlangd, nagestreefd en veroverd, en zijn bezit wordt genoten. En onder dit opzicht bezien, gaat het verstand het zijnde goed noemen. Om dit werkelijke verschijnsel uit te drukken gaat het verstand een denkmaaksel, n.l. het goed-zijn produceren en dit van het zijnde uitzeggen. Na denkbeeldig, maar redelijk onderscheid gemaakt te hebben tussen het zijnde en het goede - die in de werkelijkheid één zijn - voegt het verstand het goed-zijn aan het zijnde toe. hiertoe gedrongen door de verschijnselen der werkelijkheid.

Wat nu drukt het verstand met dit toegevoegde denkmaaksel uit? Het goede in de zin van het volmaakte voegt aan het zijnde een *ontkenning* toe en wel de ontkenning van gemis en tekort. Het goede, in de zin van het begeerlijke en vervolmakende, voegt aan het zijnde een *betrekking* toe en wel een betrekking van bepaalde zin en inhoud. n.l. de betrekking tot een behoefte, waartoe het

zijnde zich als aanvullend en reëel vervolmakend verhoudt.

Dat een ontkenning een logische grootheid is zal zonder meer duidelijk wezen. Dat deze betrekking maar een logische grootheid is. moge thans duidelijk worden.

Een betrekking of verhouding is op zich en uiteraard noch een werkelijke, noch een logische grootheid. Ze omvat beide; wordt in beide gevonden. Was ze uiteraard iets werkelijks. dan kon ze nooit een logische grootheid wezen; was ze uiteraard een logische grootheid. dan zou ze nooit een stuk werkelijkheid kunnen zijn.

De betrekking die het goed-zijn aan het zijnde toevoegt is logisch en niet werkelijk, is dus een verstandsmaksel en een verstandstoevoeging aan het zijnde. Aristoteles (Metaphysic. boek 5 en 6) toont dit aan op de volgende wijze. Een betrekking of verhouding is een zekere afhankelijkheid. Zo zijn het zintuig en het verstand in hun kennen werkelijk afhankelijk van een object. Kennen is *iets* kennen. Het object is voor hen niet iets onverschilligs. Hun aanleg en werkzaamheid is er op gericht, hangt er geheel van af. Daarom is er in zintuig en verstand een reële betrekking en betrokken zijn op het eigen object. Maar voor dit object is het een onverschillige zaak of het al dan niet gekend en waargenomen wordt. Dat staat buiten hem en het object blijft wat het is, of het gekend wordt of niet. Vandaar, dat er in het object geen werkelijke afhankelijkheid of reële betrekking bestaat ten opzichte van zintuig of verstand.

Toch is het een feit, dat wij, zeggende: het gekleurde is 't object van het gezicht, het zijnde als waar is het object van het verstand, deze grootheden op de genoemde kenvermogens betrekken. Welnu, dan kan dit betrokken worden geen werkelijke, maar moet het een logische betrekking zijn. Het is een denkbeeldige afhankelijkheid. Terwijl dus het zintuig een werkelijke betrekking heeft tot zijn eigen voorwerp, is er in dit voorwerp slechts een denkbeeldige betrekking tot het zintuig.

Dit betrekken van het object op het vermogen gebeurt niet in 't wilde weg. De werkelijkheid biedt er aanleiding toe. Omdat het vermogen in werkelijkheid betrokken is op het object, object en vermogen zodoende bij elkaar behoren, gaat het verstand een soort wederkerigheid scheppen en ook in het kenobject een betrekking tot het kenvermogen neerleggen.

Zo is het overal waar de verhouding is van maat en gemetene, zo is het ook bij het goed-zijn van het zijnde. Omdat de behoefte gericht is op en streeft naar dat zijnde of die zijnsvorm, die in staat is tot aanvulling en vervolmaking, daarom is er een werkelijke afhankelijkheid van de strever t.o. v. Het zijnde en daarmee een werkelijke betrekking tot het zijnde en perfecte. Op grond van deze reële afhankelijkheid in de strever wordt daarna ook het zijnde door het verstand betrokken op de strever en een logische of verstandsbetrekking tot de behoefte en de strever neergelegd in het zijnde en volmaakte. Deze betrekking wordt uitgedrukt door het woordje “goed”. Door deze ordening tot de behoefte wordt dan het zijnde en volmaakte tot het vervolmakende en het goede. Deze ordening of betrekking is dus een logische grootheid, aan het zijnde en perfecte toegevoegd. Andere bewijzen zijn:

1. Waar geen behoefte en geen streving is, daar is geen begeerlijk goed. Goed immers is en heet iets in betrekking tot een behoefte of strever, die er bij winnen, beter worden van het bezit van dat iets. Maar als de behoefte en streving zouden wegvallen, dan valt daarmee niet weg het *iets*, waarop zij gericht waren. Dit blijft wat het te voren was en verliest niets reëls, als het niet meer nagestreefd wordt; zoals het er niets werkelijks bij won, toen het wel werd nagestreefd. Bijgevolg is het goed genoemd worden en goed zijn niet een reëel toevoegsel aan het *iets* of zijnde, maar enkel een logische toevoeging.

2. Het zijnde wordt goed genoemd en is goed voor zover het als vervolmakend optreedt of optreden kan. Nu is vervolmakend te zijn evident een benaming aan het zijnde gegeven in betrekking tot iets anders. Dit andere, dat vervolmaakt wordt, groeit er door, wordt verrijkt, en neemt toe in zijn.

Maar het zijnde, dat vervolmaakt, wint er niets werkelijks bij. Vervolmakend heten en zijn, goed heten en zijn kunnen dus enkel toevoegingen wezen aan een zijnde, waarbij een logisch iets toegevoegd wordt.

3. Het nagestreefd worden is niet een werkelijk ondergaan, dat zich in het nagestreefde ding afspeelt, zoals het magnetisch worden van een stuk ijzer een werkelijk ondergaan is. Het nagestreefd worden is iets wat bij wijze van ondergaan opgevat wordt zonder het werkelijk te zijn. Al wat er in werkelijkheid gebeurt, speelt zich in de strever af, en op grond van dit proces in de strever wordt het voorgesteld of er met het zijnde iets gebeurt, of het nagestreefd worden en nastreefbaar zijn een apart werkelijk iets is in het nagestreefde zijnde. Dit nagestreefd worden of goed zijn is echter niets anders dan de logische weerslag in het zijnde van het strevingsproces buiten hem. Het is daarom een logische grootheid, een verstandsmaaksel.

Men hoede zich voor misverstand. Met te zeggen, dat het goed en volmaakt en begeerlijk zijn een verstandsmaaksel is, wordt niet gezegd dat het object van het streven een verstandsmaaksel zou zijn. Ontkend wordt daardoor, dat het strevingsproces, evenals het kenproces, een ander object betreffen dan het zijnde alleen. Ontkend wordt daardoor ook, dat het goede - zoals in de wijsbegeerte wel beweerd wordt - een aparte wereld zou wezen, de wereld der zogenaamde "waarden", naast en onafhankelijk van het zijnde. Wel is het in zekere zin waar, dat de behoefte en de streving het goede maken. Maar dit betekent dat zij *het zijnde* tot een goed maken. Het goede is het zijnde, waarop de behoefte en streving gericht zijn, onder een nieuwe naam.

Ook het vervolmaken en goed maken bestaat in: het zich aanwezig stellen van een *zijnsvorm* of een zijnde. Deze zijnsvorm of dit zijnde, dat goed *genoemd* wordt, vult aan, vervolmaakt en maakt goed door *zichzelf*, dus een *zijn*, mee te delen en zo het behoeftige subject te verrijken door een aangroei van *zijn*.

In twee woorden: het goede wordt werkelijk nagestreefd. Maar wat nagestreefd wordt *is* een zijnde en wordt goed *genoemd*. Waarom deze speciale naam, waar toch *in de zaak* geen onderscheid bestaat? Om te beduiden, dat het zijnde hier in een speciaal geval verkeert en niet *an und für sich* genomen wordt, ook niet als object van b.v. het kennen, maar als object van een streving, welk object-zijn *opgevat* wordt als een soort betrekking tot de strever.

Het zijnde wordt naast goed ook vervolmakend *genoemd*, wederom, omdat het hier voor het zijnde een, speciaal geval betreft, er n.l. een behoefte op het zijnde gericht is. De behoeftige heeft het zijnde nodig, en niet omgekeerd. Toch wordt hierbij het zijnde ook met de behoefte in betrekking gebracht, door het verstand op de behoefte betrokken en daarom vervolmakend *genoemd*. Maar hierbij en ook bij de werkelijke in bezitname van het zijnde door het behoeftige subject - het actuele vervolmaken - is alle vermeerdering, verandering, verbetering, - vervolmaking aan de kant van het behoeftige subject. Het zijnde blijft wat het was, wordt onder geen enkel opzicht zelf méér of anders, wordt in dit geval alleen anders *genoemd*.

In scholastieke termen: het goede *materialiter* genomen, d.i. het zijnde dat als goed bestempeld wordt, is een werkelijke grootheid, omdat het zijnde primair is datgene wat metterdaad bestaat.

Het goede *formaliter* genomen, d.i. het goed-zijn van het zijnde (*intentio bonitatis*), is de toevoeging aan het zijnde van een denkbeeldige betrekking tot een behoefte of een strever. Het goede *tezamen materialiter en formaliter* genomen, d.i. het zijnde als goed, is het werkelijke zijnde met de er aan toegevoegde denkbeeldige betrekking tot een strever of een behoefte



