

**Wijsgerige Grondbegrippen**

# **Liefde**

Dr. J. Peters C.ss.R.

J. Romen & Zonen, Roermond-Maaseik  
1946



### **Over de schrijver**

Prof. Dr. J.A.J. Peters (1909-1961) C.ss.R. was priester in de congregatie van de Redemptoristen en hoogleraar in de kennisleer en metafysica aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen tot zijn overlijden. Hij was afkomstig uit Posterholt in Limburg. Hij werd opgeleid aan de seminaries van de Congregatie en voltooide zijn studies aan het Angelicum in Rome en in Leuven. In Rome promoveerde hij op een lijvige dissertatie met als titel: De immanentie van de liefde volgens de wijsbegeerte van Sint Thomas (1938, 368 pag., getypt). Hiervan is het voorliggende deeltje uit de reeks Wijsgerige grondbegrippen een fragment. Hij was een filosoof in de Aristotelisch-thomistische traditie en een van de “jongere” leden van de kring van filosofen uit de bloeitijd van het neo-thomisme in ons land (waaruit ook de reeks boekjes waar dit deeltje toe behoort voortkwamen). Hij schreef o.a. een standaardwerk: *Metaphysica*, een systematisch overzicht (Het Spectrum, Utrecht/Brussel 1957, in het Engels verschenen als: *Metaphysics, a systematic survey*, Duquesne U.P. Pittsburg 1963). Hij heeft in geschriften veel kritisch aandacht besteed aan de denkrichtingen van zijn tijd, zoals het fenomenologische existentialisme.

### **Over de inhoud**

Het deeltje over de Liefde was het laatste in de reeks Wijsgerige Grondbegrippen. Het was als voorlaatste gepland maar werd uiteindelijk pas na de tweede wereldoorlog in 1946 uitgegeven en is zoals gezegd als een deel van zijn dissertatie te beschouwen.

Het is een zeer heldere uiteenzetting over het begrip liefde die geheel gebaseerd is op de opvattingen van Aristoteles en St. Thomas van Aquino. Het laatste hoofdstuk, de Bijlage, geeft een beknopte en heldere wetenschappelijke beschouwing over de ontwikkeling van het begrip Liefde bij St. Thomas met de noodzakelijke verwijzingen naar de vindplaatsen. De soms uitvoerige noten bevatten bovendien veel citaten in het Latijn. Ze zijn niet vertaald omdat ze alleen als authenticatie van het gezegde bedoeld lijken en hun vertaling, als die al niet in de tekst staat, niet noodzakelijk is voor het begrip van het betoog.

Het boekje is een waardige bekroning van de reeks.

J.A. Raymakers, februari 2009.

## INHOUD

Inleiding .....	5
I. Het woord Liefde .....	7
II Kennen en streven .....	9
III. Liefde is grond van alle streven .....	10
IV . Is Liefde een gemoedsbeweging?.....	14
V Liefde is het bevallen van het goede .....	16
VI. Liefde is iemand een goed willen.....	18
VII. Terugblik en vooruitzicht .....	25
Bijlage: De ontwikkeling van Sint Thomas'opvatting over de liefde.....	26

## *Inleiding.*

Elke wijsgeer heeft het als een van zijn eerste plichten van staat beschouwd zich ernstig reken-schap te geven van het wezen en de waarde van die reeks van acten, waaraan hij zijn roeping te danken heeft: het voortschrijdende denken, het beschouwende kennen. Met de waarde immers van deze acten staat of valt de waarde van alle menselijke inzichten en beweringen en daarom is zelfbezinning inderdaad de gronddeugd van de ware wijsgeer en wekt het kenprobleem terecht in hoge mate de wijsgerige belangstelling.

Maar daarnaast is er een niet minder belangrijk en volgens velen nog ingewikkelder vraagstuk dat zich beweegt rond een andere actenreeks die we onder verschillende namen proberen te vatten, zoals het gemoed het gevoel, het streven, de wil . . . .

Altijd, bij alle bezinning op de handelingen, toestanden en krachten van de ziel, stoot men op iets onuitsprekelijks, iets wat men moet beleven om het te kunnen vatten. Hoe kunt u iemand die nooit zag of hoorde bijbrengen wat zien en horen is? Evenzo kan men slechts al begrijpende een begrip krijgen van wat begrijpen is. Wat een mening, een inzicht, een overtuiging is, moet men ervaren om het te weten.

Ook de acten van het gemoeds- en strevingsleven kan de mens zich zo uit de ervaring tot bewust-zijn brengen. Toch is er een verschil met het bewustzijn dat we van kenacten hebben, aangezien kennen en kennen-van-kennen onmiddellijk uit éénzelfde bron voortkomen: licht is zichzelf licht. Maar neigingen en strevingen zijn in zichzelf geen licht, ze zijn kracht.

Voor zover ze echter berusten op en gepaard gaan met weten en inzicht, namelijk inzover de mens "wetende wil", - inzoverre liggen ze ook open voor de terugbuigende geest. Ze zijn dus bewust in hun beginsel, de met hen tot psychische eenheid samengegroeide kenact.

De moeilijkheden, die aan de kennis van het affectieve leven verbonden zijn, worden evenwel nog groter, wanneer het erom gaat, dat leven en vooral de eerste act van dat leven - de liefde - zoals we verderop zullen zien - in verstandsbegrippen vast te leggen.

Iets anders immers is de persoonlijke en experimentele kennis van wat beminnen is, iets anders een stelselmatige en wetenschappelijke theorie van de liefde. De eerste is een zeer oorspronkelijk gegeven, tot de tweede komen slechts enkelen. Ieder weet min of meer wat beminnen is, weinigen weten het te zeggen.

En ook dat zeggen blijft nog maar stamelen: als ge na veel toeleg en studie meent het te kunnen zeggen, voelt ge dat het u toch ontschoten is - en het laatste woord van de theorie is een eerbiedig stilzwijgen, het zwijgen over de diepten van de ziel.



Nu is gelukkig een theorie van de liefde niet nodig om te beminnen. Dat wil echter niet zeggen, dat een wetenschappelijke bestudering en vooral een wijsgerige bezinning hier niet nuttig zou zijn. Integendeel, wijsheid is niet levensvreemd, daar ze bewust bezit van leven is, reflectie op het mens-zijn, op de grondact waardoor de mens in verbinding staat met het al en daardoor met zichzelf. Die grondact is met alleen kennis, ze is ook liefde en daad. Maar bezinning op liefde is op haar beurt weer stuwkracht tot liefde, en de daden vinden hun wortel in inzichten en overtuigingen, zoals het leven zelf bewijst.

Wil de wijsbegeerte een oplossing zoeken voor de grote levensproblemen, dan hoort een theorie van de liefde tot het hartstuk van elke metafysica: want de liefde staat aan het begin en het einde van alle leven.

Dat begreep reeds Empedocles, toen hij liefde en haat maakte tot de twee grondkrachten, verenigend en scheidend, in de mens en in de wereld. Nog grootser was de intuïtie van Plato, toen hij de Eros zag als de drijvende stuwcracht naar de wereld van de bovenzinnelijke en onvergankelijke werkelijkheid, ja als de bewegende kracht in het heelal, aangezien alle worden zijn grond vindt in de liefde tot de Idee.

En is het laatste woord van Aristoteles' leer over God niet: Kinei hoos eroomenon, Hij beweegt als bemind, als voorwerp van liefdeverlangen? Verklaart Plotinos de ganse werkelijkheid niet uit de liefdedrang die terugstreeft naar het beginsel waarvan alles is uitgegaan? - Sint Augustinus is de wijsgeer met het hart: het hart dat onrustig is zolang het niet rust in God. - Niet alleen de serafijnse Bonaventura en de subtiële Scotus met zijn leer over de "caritas" passen in deze lijn, niet alleen moderneren als Malebranche of als Spinoza met zijn "geestelijke Godsliefde", maar ook Thomas van Aquino hoort hier thuis, getuige zijn streng doorgevoerde finaliteitsleer: de wereld gaat een cirkelgang, waarbij alles, en vooral de redelijke creatuur, tot God terugkeert, omdat alles van Hem is uitgegaan. Volgens dit schema zijn de Summa contra Gentiles en de Summa Theologiae opgebouwd: God - van God - naar God - door Christus.

Vooraf in de tegenwoordige tijd, nu als een reactie tegen het rationalisme de wijsbegeerte meer emotioneel gericht is, zou er een ganse reeks aan te wijzen zijn van wijsgeren, die een liefdeleer ontwikkeld hebben. Liefde als verhouding van personen is vooral beschreven door Max Scheler en door Dietrich von Hildebrand. De tegenstelling tussen Eros en Agapè is een geliefd wijsgerig thema geworden sinds A. Nygren, E. Brunner, J. D. Bierens de Haan erover schreven. Met name de nieuwe Franse wijsbegeerte ziet in de liefde de diepste zin van de werkelijkheid. Zowel bij Henri Bergson als bij Maurice Blondel is God: Liefde, zij het bij beiden op een heel andere wijze. En ook Louis Lavelle vat in zijn "De l'Acte" de liefdeact op als het wezenlijke sluitstuk zijner participatieleer.

\* \* \*

In een tijd, nu de fenomenologische ontleding in wijsgerige kringen vrij algemeen wordt beschouwd als een onmisbare voorarbeid voor kritisch onderzoek en metafysisch inzicht, krijgt de diepgaande analyse van het gemoedsleven, zoals *Sint Thomas* die in zijn Summa Theologiae I II kwestie 22-49 gegeven, heeft een nieuwe kleur. Onder wat op het eerste gezicht een tamelijk schematische uiteenzetting lijkt van de zogenaamde "passiones", zit een treffende ontwikkeling verscholen van wat de grondacten van menselijk voelen insluiten.

De schatten die daar liggen opgestapeld voor moderne lezers toegankelijk maken, dat is de bescheiden opzet van dit deeltje van de "Wijsgerige Grondbegrippen". Over de liefde zijn nog veel andere en diepere dingen te zeggen: veel van wat de titel kon doen vermoeden zal de grage lezer hier niet aantreffen. *Het begrip liefde* zoals het een rol speelt in de *wijsbegeerte van Sint Thomas*, dat is - in overeenstemming met het karakter van deze reeks - het precieze onderwerp. De schrijver is zich van de grenzen die hij zichzelf hier trekt zeer wel bewust en hoopt binnenkort in ander verband meer persoonlijke gedachten over het liefde-probleem in het licht te geven.

Bovendien, de wezensontleding is nog slechts de ingangspoort tot een liefdeleer. Ze zegt u misschien wel enigszins: wat liefde is. Maar nog niet: onder welke voorwaarden ze verwezenlijkt wordt en wat haar rol is in het concrete leven. Toch is ze poort: wie niet weet wat we onder liefde hebben te verstaan kan niet weten waar, tegenover wie, in welke vormen en graden ze voorkomt en wat ze uitwerkt. Hij weet niet waarover hij spreekt.

Als de poort geopend is voor de wijde problematiek van de liefde in het leven, laat dit boekje de lezer in de steek. Maar de poort openen, is dat toch niet de moeite waard?

De schrijver heeft tegenover de lezer slechts deze ene wens: dat hij al lezende geen enkele bewering zal afzonderen uit het verband en de samenhang. Dat hij zich de rust zal gunnen, ieder onderdeel te begrijpen in het licht van het geheel. Men kan nu eenmaal niet alles ineens zeggen, en pas in het einde van het dialectische proces wordt het begin doorgrond.

## HOOFDSTUK L

### *Het woord Liefde.*

Het begrip dat wij zoeken te vatten wordt uitgedrukt door het woord "*liefde*". Vroeger was het: lieve, nog in het Engels love, in het Duits Liebe. Het zegt de houding van degene die "lieft". Het voorwerp dat men "lieft" heet de of het geliefde, de lieveling. Dat voorwerp "heeft" men "lief". Liefhebben zegt dus: een nog nader te bepalen verhouding hebben tot iets of tot iemand. We spreken van liefde tot God, liefde tot zijn evenmens, liefde voor het spel, voor de kunst, voor zijn vak, waarheidsliefde, vaderlandsliefde enz.

In ongeveer dezelfde betekenis wordt nog gebruikt het woord "*(be)minnen*". Ook daar is sprake van beminner en beminde, onderwerp en voorwerp. Ik bemin God, enz. Min, minne, is de naam voor de act van beminnen.

Een ongeveer gelijke betekenis heeft "*houden van*". Maar houden van wordt gebruikt ook ten opzichte van voorwerpen, waarvan men, volgens ons taalgebruik, niet kan zeggen dat men ze liefheeft of bemint. Ik houd van een goed maal, van fruit en wijn, van plezier, van sport. Al kan ik niet goed zeggen dat ik fruit, een goed glas wijn liefheb, wel kan ik me een "liefhebber" noemen van fruit, van een goed glas wijn, van sport.

In het dagelijkse gebruik van de woorden wordt het woord liefde in meer bepaalde zin gebezigd om uit te drukken een nader te omschrijven verhouding tot een individuele persoon van het andere geslacht, met insluiting van het geslachtelijke.

Toch is niet iedere seksuele verhouding liefde. Met liefde bedoelen we niet de neiging van de geslachtsdrift zonder meer. Deze zou de ander kunnen zoeken enkel als middel tot ontspanning en bevrediging van de instincten, als een "zaak" dus die men voor zijn lusten nodig heeft. Van liefde spreken we echter pas, als er tevens een ontmoeting in persoonsgemeenschap gezocht wordt, als het niet gaat om "een" man of "een" vrouw, ook niet om deze man of deze vrouw op grond van louter lichamelijke en biologische kwaliteiten, maar als er aanwezig is een innerlijk heenneigen naar de ander in zijn lichamelijk-geestelijke totaliteit, een geboeid en gebonden zijn door de trekende eigenaardigheden van de persoon van keuze. Als men even nagaat wat "verliefd zijn" zeggen wil, zal men dit moeten beamen.

Door het insluiten van de geslachtelijkheid in de liefde wordt ze zo in ons taaleigen soms gesteld tegenover de *vriendschap*, die ook een dergelijke innerlijke toeneiging tot een andere persoon zegt, maar onafhankelijk van het geslachtelijke.

In bepaalden samenhang kan men inderdaad liefde en vriendschap zo tegenover elkaar stellen. Maar daaruit mag men niet besluiten, dat in ons taalgebruik het woord liefde steeds een zekere geslachtelijke verhouding zou insluiten. Het is een feit dat wij dikwijls het woord liefde gebruiken, waar de man-vrouw verhouding geen rol speelt. Zo wanneer wij spreken van ouder- en kinderliefde, van vaderlandsliefde, van liefde tot God en de naaste.

Liefde heeft dus ook een ruimere, niet tot de verhouding tussen de geslachten beperkte zin. In deze zin zullen wij in deze studie het woord gebruiken, terwijl we de vraag naar de verhouding

tussen de ruimere en engere zin voor later bewaren.

Wat liefde betekent, kunnen we ons duidelijk maken door na te denken over de uitdrukking: iets uit liefde doen. Wat we uit liefde doen hoeft niet van buiten opgelegd of bevolen te worden. We doen het omdat we binnen in ons, in het gemoed, een toeneiging voelen naar iets of iemand. Het voorwerp waar we voor voelen wordt *zelf in ons* tot immanente, innerlijke wet van leven en handelen.

Bovendien, wat we uit liefde doen, doen we niet om eigen voordeel, uit eigenbelang. Des te meer immers en in steeds vollere zin zullen de mensen van "echte", "zuivere" liefde spreken, naarmate de innerlijke toeneiging niet uitsluitend of bij voorkeur verband houdt met de bevrediging van onze eigen behoeften, maar meer gericht is op de waardevolheid van het beminde voorwerp zélf. Onbaatzuchtigheid en zelfopoffering zijn kenmerkend voor de liefde in die edele en hoge zin, onverschillig of de liefde uitgaat op concrete personen, God of de evenmens, dan wel op algemene waarden, zoals wetenschap, schoonheid, gerechtigheid. Niemand heeft groter liefde dan wie zijn leven geeft voor zijn vrienden; maar ook de liefde voor de waarheid en de zedelijke goederen zoals gerechtigheid en kuisheid kan heldenmoed en martelaarschap vragen.

\* \* \*

Na deze beschouwingen ligt het voor de hand, dat we de liefde rekenen tot die activiteiten, waardoor de mens in *verhouding* treedt tot een *voorwerp*. We zagen echter dat die verhouding van binnen uit verklaard moet worden. Ze gaat dus niet op in "uiterlijke", plaatselijke en lichamelijke, activiteit of passiviteit, zoals de brandende kool de omgevende lucht verwarmt of de bal de bal die hij raakt in beweging zet. Hier gaat het om een "innige" verhouding, die in de inwendigheid van de mens, in het gemoed, het voorwerp een rol laat spelen. Zeggen we: het is een *psychische* verhouding tot een voorwerp.

Nu zijn er echter allerlei soorten psychische verhoudingen. Denken we maar aan wat we bedoelen met woorden als; (iets) zien, horen, smaken, genieten, voelen, zich voorstellen, verlangen, begeeren, weten, inzien, menen, denken, willen enz. Inzake de groepering van deze verhoudingen bestaat er geen eenstemmigheid. In de oudere scholastiek maakte men veelal onderscheid tussen twee hoofdgroepen; iedere psychische verhouding, die geen (zintuiglijk of verstandelijk) "kennen" was, bracht men onder in de algemene categorie van het (zintuiglijk of verstandelijk) streven. Sinds Tetens (1777) en Kant echter overheerst de driedeling in kennen, voelen en streven.

De liefde wordt in de eerste opvatting geplaatst onder het streven. In de tweede opvatting wordt ze eerder als een "gevoel" opgevat. Beide classificaties hebben ontegensprekelijk iets gedwongens. Hoe innig het verband ook mag zijn tussen beminnen, streven, voelen, toch is het duidelijk dat "iemand beminnen" niet opgaat in acten van verlangen of begeren of willen (die bij uitstek een "streven" insluiten) noch ook in subjectieve aandoeningen van vreugde of droefheid (bij uitstek "gevoelens").

Aangezien wij willen nagaan welke plaats de liefde volgens Sint Thomas in het geheel van de psychische verhoudingen inneemt, zullen wij eerst aan zijn hand kennen en streven wat nader analyseren, om dan na te gaan hoe de liefde een plaats vindt onder de categorie van het "streven" in de allerruimste zin genomen, maar zo dat binnen deze categorie het beminnen een zeer eigen en markante plaats inneemt, klaar onderscheiden van het "streven" in den engere en eigenlijke zin, alsook van het eigenlijke "gevoel". De liefde zal blijken te zijn de steeds aanwezige achtergrond waartegen het veelvormige gemoedsleven zich afspeelt.



## HOOFDSTUK II.

### *Kennen en Streven.*

Kennen en streven sluiten een verhouding in tot een voorwerp. Die verhouding is wezenlijk aan deze acten, maar het voorwerp zelf wordt door die verhouding niet gewijzigd of veranderd. Bij de "uiterlijke", plaatselijke en lichamelijke activiteit is dat anders. Een boom zagen, een vertrek verwarmen betekenen een verandering voor de boom en het vertrek. De vegetatieve acten van eten en drinken ontnemen het voorwerp zijn zelfstandigheid ten voordele van het subject van de daad. Bij de psychische verhoudingen van kennen en streven is de act integendeel gericht op het voorwerp in zijn eigen aard en wezen. Het wordt niet gewijzigd, het bewaart zijn objectiviteit. Zo *zichzelf zijnde*, wordt het opgenomen in het gebied van het subject.

Het leven van de geest, het leven dat uitgaat boven het organische en vegetatieve, is dus in een heel bijzondere zin een verhoudingsleven, een leven dat zich afspeelt tussen een zelfstandig subject en een zelfstandig object, tussen geest en werkelijkheid.

Nu kan, volgens Sint Thomas, de verhouding tussen geest en voorwerp op twee tegenovergestelde wijzen gedacht worden. De activiteit van de geest kan er namelijk op gericht zijn, het voorwerp te doen zijn in de geest, volgens de zijnswijze van de geest; ofwel de geest kan zelf gericht zijn op het voorwerp in diens eigen zijn, in de werkelijkheid. Een derde mogelijkheid is uitgesloten. En deze dubbele verhouding schept een oorspronkelijke dubbelheid van activiteiten binnen de eenheid van de ziel.

Laten we nu het voorwerp van de geestesactiviteit aanduiden met de algemene naam "de zaak", - zonder vooruit te lopen op de eigen aard van dat voorwerp, en vooral zonder te vooronderstellen dat het voorwerp noodzakelijk iets anders zou moeten zijn dan de werkelijkheid van de ziel of van haar activiteit, een "niet-ik" zou moeten zijn.

Dit in het midden latende, kunnen we de psychische activiteit voorstellen als een *beweging*, waarvan het eindpunt kan liggen ofwel in de *geest*, ofwel in de *zaak*. Eindpunt van de kenbeweging is dan in de geest, eindpunt van de streefbeweging is in de zaak. De ziel trekt ofwel de werkelijkheid naar zich toe, ofwel zij gaat naar de werkelijkheid uit. Zij trekt de zaken volgens hun aanleg om in de ziel een zijnswijze te hebben; de zaken trekken de ziel volgens de hun eigen zijnswijze in de werkelijkheid.

Reeds Aristoteles doelde op dit onderscheid, toen hij zei dat "het ware en het valse niet in de zaken zijn, als een soort goed of kwaad, maar in de geest"<sup>1</sup>. Waar en vals staan immers in betrekking tot het kennen, goed en kwaad zijn voorwerp van streven.

Kennen is voltooid door het in-zijn van het gekende in de kenner, streven is voltooid door de heenneiging van de strever tot het nagestreefde. Sint Thomas stelt het meestal aldus voor, dat bij het kennen de zaak in de kenner gesteld wordt door haar gelijkenis, terwijl bij het streven de strever uitgaat naar de zaak door zijn neiging. Gelijkenis (*similitudo*) en neiging (*inclinatio*) zijn als de slagwoorden die hij gebruikt om die twee sferen van de psyche uit te drukken. Kennen is *volgens* de gelijkheid van inhoud, de "ratio rei", het wezen. Streven is *naar* de werkelijkheid heen, het "esse rei", het zijn.

Zo ligt het mijns inziens voor de hand, deze onderscheiding in ons psychische leven, tussen kennen en streven te funderen in die andere gewichtige onderscheiding, die heel de werkelijkheid

---

<sup>1</sup> Metaphysica, boek 6. hoofdstuk 3; 1027 b 25.

van onze ervaring doorkruist: tussen wezen en zijn. Zowel bij het kennen als bij het streven is het voorwerp: de "zaak", of laten we zeggen: het zijnde. Maar het onderscheidende ligt hierin: kennen is het vatten van de zaak volgens haar inhoud, wezen of zo-zijn, streven is heenneigen naar de zaak volgens haar daar-zijn of bestaan.

Deze onderscheiding tussen kennen en streven is zeer fundamenteel. Al de vele geschakeerde en ingewikkelde verschijnselen van het menselijke bewustzijnsleven worden onder een van deze beide grondcategorieën gevat.

Van de andere kant is deze eerste onderscheiding ook nog maar heel vaag. Ze wil allerm minst vooruitlopen op later aan de orde te stellen vraagstukken. Het is maar een algemeen kader, een bijna a priori duidelijk schema, binnen waarbinnen de verdere verklaringen zich zullen opbouwen.

Daarom willen we hier, om misverstand te voorkomen, op één punt nog even terugkomen. We hebben gesproken over de "zaak" als voorwerp van de activiteit van de "geest". Men kan dat realisme noemen. Maar wat is de precieze zin daarvan?

Met het realisme van het kennen mag men niet bedoelen dat het gekende een niet-ik moet zijn, maar alleen: dat het gekende (of dat nu het ik is of iets buiten het ik, dat kan men nog in het midden laten) niet opgaat in louter gedacht te zijn, doch de lijfelijke werkelijkheid zelf is.

En zo zegt het realisme van het streven evenmin, dat de "zaak in zichzelf" een niet-ik buiten de strever zou moeten zijn. Het streefleven is, evenals het kenleven, niet wezenlijk en uitsluitend betrokken op de "ander", al sluit het bij ons mensen de ander ook nooit geheel en al uit. Neen, wat we tot nu toe gevonden hebben is enkel dit: wat verder de zaak of het voorwerp ook zij (het ik of de ander), eindpunt van kennen is: het werkelijk-zijnde (reeds verwerkelijkt of althans mogelijk) maar zover het een zijnswijze aanneemt in de kenner. En eindpunt van streven is: datzelfde werkelijk-zijnde, maar voor zover het in zichzelf een eigen zijnswijze heeft of hebben kan.

Het zijn-in-de-werkelijkheid, niet het zijn-inde-ziel, is eindpunt van streven.

### HOOFDSTUK III

#### *Liefde is grond van alle Streven.*

Streven is dus een heenbewegen naar de zaak volgens haar zijn in de werkelijkheid. Terwijl kennen kan beschreven worden als een beweging die een aanvang neemt bij de zaak en eindigt in de ziel, moet streven worden opgevat als een beweging van de ziel naar de zaak. Ofschoon dus zowel kennen als streven een beweging genoemd kunnen worden, is het streven dat toch in een striktere zin. En de reden is juist de realistische tendentie van het streven: de kenact is daardoor voltooid, dat de zaak *in* de kenner is, de streefact daardoor, dat de strever heenneigt *naar* de zaak. Daarom kan men de kenact eerder omschrijven in termen van rust en de streefact in termen van beweging.

Uitgaande nu van een algemene theorie van de beweging poogt Sint Thomas deze bepaalde beweging, de psychische, geestelijke beweging van gemoed en wilt begrijpelijk te maken.

Het is vooral de "natuurlijke beweging" die aan de dingen van de natuur met hun eigen aard meegegeven is en meer in het bijzonder de beweging van plaats, die hier als lichtgevend en verduidelijkend voorbeeld moet optreden.

Naar Aristoteles' opvatting zijn deze soorten van beweging voor de vanuit de zintuiglijke erva-

ring tot het onstoffelijke, zich moeizaam omhoogwerkende geest die wij zijn, het klaarst gekende. In woorden van "rust" en "beweging" kunnen we althans iets trachten uit te drukken van dat hogere, onstoffelijke worden en groeien, dat het gemoedsleven is. Het is dus de analogie van de beweging, die licht moet brengen in de opbouw van het menselijke streven.

\* \* \*

In het verloop van een *beweging* kan men verschillende momenten onderscheiden. Bij de plaatselijke beweging heeft men begin, midden en einde. Het begin is: hierzijn, het einde is: daarzijn. Daartussen ligt de overgang. Het in beweging zijnde gaat over van hier naar daar. Van niet-daar-zijn naar wel-daar-zijn, beter nog: van slechts-kunnen-daar-zijn naar feitelijk-daar-zijn, van aanleg naar verwerkelijking, van potentie naar act.

Volgens Sint Thomas' opvatting - die we hier niet dieper kunnen funderen - veronderstelt het *in beweging zijnde*, als zijnde in overgang van potentie naar act, een verklarend beginsel. En dit verklarende beginsel is uiteindelijk niet te vinden in het in beweging zijnde zelf, dat slechts in potentie is, het zal dus gevonden moeten worden in een ander wezen, dat in act is. Dat verklarende beginsel van de beweging noemen we nu het bewegende (in de zin van: het beweging gevende).

En we besluiten: alle in beweging zijnde is een *bewogene* door een bewegende.

Het bewegende kan zelf weer zijn een bewogen bewegende, of een niet-bewogen bewegende. Alle bewogen bewegende moet tenslotte teruggaan op een onbewogen bewegende (omdat een oneindige reeks van bewogen bewegers de beweging als zodanig nog niet zou verklaren).

De beweging van het *streven* nu is een bewogen bewegen. Het streven wordt namelijk bewogen door het voorwerp. Het "nastrevenswaardige" in zichzelf is uitgangspunt van de streefbeweging. Zelf onbewogen, beweegt en beïnvloedt het, door middel van de kennis, de streefkracht. Deze, zo bewogen, neigt heen naar de zaak, naar het "nastrevenswaardige" volgens zijn werkelijk-zijn. We hebben hier dus te doen met een *cirkelbeweging*, waarbij het streven terugkeert naar wat het beginsel van de kennis was, te weten de "zaak" in zich.

Uitgaande van deze grondgedachte kunnen we nu nader toezien, en in de gemoedsbeweging, die we tot nu toe met de algemene naam van "streven" hebben aangeduid, verschillende stadia gaan onderscheiden, zoals we ook in de beweging van plaats de étappen van aanvang, midden en einde onderscheiden. Ieder van die momenten zal zijn eigen karakteristiek hebben, bepaald door zijn eigen rol in het geheel; samen vormen zij het totaal van het affectieve proces.

\* \* \*

Vindt nu - dat is ons probleem - de liefde een plaats in dit affectieve proces? En welke plaats kan dat wel zijn?

Wanneer men nagaat, wat Sint Thomas over deze vraag denkt, komt men *tot* de bevinding, dat zijn antwoord niet steeds eensluidend was. Zijn opvatting heeft op dit punt schommelingen door-gemaakt, en slechts geleidelijk komt hij tot een definitief antwoord<sup>2</sup>.

Uit het lezen van de *Sententie-commentaar*, zijn grote jeugdwerk, krijgt men de indruk, dat hij de liefde, omdat zij de edelste van de affecten is, ziet als de bekroning, als eind- en rustpunt van het gemoedsleven. Het verlangen gaat aan de liefde vooraf en bereidt de liefde voor, zoals de zoe-

---

<sup>2</sup> Zie Bijlage aan het einde van dit deeltje.

kende rede rust vindt in het schouwend verstand.

Maar sinds *De Veritate* en *Contra Gentiles* dringt zich met steeds groter klaarheid de fundamentele plaats van de liefde in het systeem van de affecten op. Sint Augustinus is daaraan niet vreemd, die de liefde gezien heeft als de grote stuwkracht van het leven. Een door Augustinus geïnspireerde ontleding van de affecten doet Sint Thomas zeggen:

We verlangen naar iets, juist omdat we er van houden. We verheugen ons over het bezit van iets, juist omdat het ons dierbaar is. We vrezen iets, juist omdat het in strijd is met het goed dat we beminnen. Enzovoort.

En omgekeerd: wanneer wij iets beminnen, verlangen wij ernaar, als we het niet hebben; verheugen wij er ons over, als het aanwezig is; haten wij wat ons er van af houdt. Enz.

De liefde blijkt dus te zijn “*wortel en beginsel van alle gemoedsbewegingen*”<sup>3</sup>. Op de liefde volgt het verlangen en eindelijk de vreugde.

Datgene wat zo door een “fenomenologische” beschrijving van de ervaring gevonden is, namelijk dat de liefde aan het begin staat van het affectieve proces, wil Sint Thomas nu begrijpen en verklaren en op zijn gronden terugvoeren door een verdere ontwikkeling van de analogie van de beweging waarover we boven spraken. Vooral in de *Summa Theologiae* I II, in de magistrale verhandeling over het Affectieve Leven (waar het niet alleen gaat over de zintuiglijke hartstochten, maar evenzeer over de geestelijke gevoelens en strevingen) doet hij dat. Ziehier zijn gedachtegang samengevat<sup>4</sup>:

Het is een zeer algemene waarheid, dat verschil in beweging afhangt van het verschil in beweger; want het passieve is verschillend volgens het actieve.

Nu kan het verschil in actieve beweging vooreerst gelegen zijn in het soortelijke verschil van de bewegers: een andersoortig ding oefent een andere invloed uit, water werkt anders dan vuur. Vervolgens echter ook in het verschil van beweegkracht bij dezelfde beweger.

We zagen boven, dat de onbewogen beweger bij de affecten, het uitgangspunt van de cirkelbeweging, de zaak zelf is, het nastrevenswaardige dat aantrekt.

Een verschil van *voorwerp* dat aantrekt doet natuurlijk de affecten verschillen - het is iets anders, van wijn te houden dan van fruit, maar dat is een materieel verschil. Als we een formeel verschil zoeken, waardoor de affecten "soortelijk" van elkaar onderscheiden zijn, ook als ze op hetzelfde voorwerp gericht zijn, dan moeten we het zoeken in het verschil van beweegkracht.

Wenden we ons nu een ogenblik van de psychische beweging naar de "natuurlijke" beweging, om vandaar straks analogisch redenerend terug te keren. Vooral de "natuurlijke" beweging van de lichamen (met name van de vier elementen aarde, water, lucht en vuur) volgens hun lichtheid of zwaarte naar de hun toekomende “natuurlijke” plaats - namelijk naar de omtrek of naar het centrum van het bolvormige heelal staat Sint Thomas voor ogen. Evenwel omsluit dit voorbeeld, uitgewerkt volgens de oude fysica, een algemene en meer metafysische leer, waardoor het hier voorgestelde toch een zekere onafhankelijkheid verkrijgt ten opzichte van de verouderde natuurkundige theorieën.

Laat dan voorop staan, dat elke beweger het bewogene tot zich trekt of van zich afstoot. De aantrekking is hier oorspronkelijker dan de afstoting. Zoals steeds het positieve oorspronkelijker is dan het negatieve, het goede oorspronkelijker dan het kwade.

Dit tot-zich-trekken is het doel van de beweger. Hij wil het bewogene met zich assimileren, aan

---

<sup>3</sup> Amor est principium et radix omnium affectuum. De Virtutibus, art. 12 ad 9.

<sup>4</sup> I II qu. 23 art. 4; vgl. qu. 25 art. 2 en qu. 26 art 1 en 2.

zijn volkomenheid deel geven. Immers: bonum diffusivum sui, het goede wil anderen meedelen van zijn overvloed.

Wanneer nu de beweger het bewogene tot zich trekt, werkt hij in het bewogene drie dingen uit:

1) Vooreerst een zekere heenneiging of *geneigdheid*, waardoor het naar de beweger gericht wordt. Het is b.v. de lichtheid die een lichaam zoals het vuur van zijn natuurlijke oorzaak (die in dit geval verondersteld wordt "boven" te zijn!) meekrijgt als een natuurlijke eigenschap. Deze lichtheid is een verwantschap, een medenatuurlijkheid (*connaturalitas*) met de plaats boven, een "proportie" tot omhoog. Omgekeerd heeft b.v. de aarde een natuurlijke neiging naar de plaats beneden.

2) Deze geneigdheid of proportie nu is beginsel van de *feitelijke heenbeweging* naar de natuurlijke plaats. Want is het lichaam niet op zijn natuurlijke plaats (is het vuur b.v. beneden, of de vaste stof boven) dan geeft de voortbrenger hem via deze neiging ook de heenbeweging daarnaartoe (het vuur gaat omhoog, de dingen vallen omlaag) .

3) Is tenslotte het lichaam op zijn plaats aangekomen, dan geeft dezelfde voortbrenger via de neiging ook het *rusten* op die plaats.

Passen we dit terugkerend toe op de gemoedsbewegingen:

De beweger is hier het "nastrevenswaardige" (laten we alvast maar zeggen: het goede) dat het gemoed tot zich trekt. Hoe dit omhoogtrekken in dit geval dient begrepen te worden, of deze "beweging" slaat op de werk- of op de doelloorzaak, daarover zijn de commentatoren het oneens. Wij kunnen er voorlopig buiten blijven, al willen we om verwarring te voorkomen opmerken dat hier naar onze mening allereerst sprake is van *finale* aantrekking (d.i. aantrekking door een doelloorzaak).

Het goede dan, het gemoed aantrekkende, zal daar eveneens drie dingen uitwerken:

1) Vooreerst een *geneigdheid* tot het goede, een soort medenatuurlijkheid of affiniteit. Het is het "bevallen" van het goede.

2) Wanneer het goede dat bevalt, en waarop het gemoed zo georiënteerd is, nog niet in werkelijkheid bezeten is, volgt een *heenbeweging* naar het bezit van het goede.

3) Tenslotte, wanneer het goede dat bevalt, in werkelijkheid aanwezig is, dan volgt een *rusten* van het gemoed in het bezeten goed.

Als we nagaan, welke gemoedsbewegingen we onder deze drie fasen moeten rangschikken, dan is het onmiddellijk duidelijk, dat de *derde fase* de affecten omvat van lust en genot, van vreugde en blijdschap. Ze zijn de subjectieve reactie op de toestand van bezit, op de presentie van het goede.

De *tweede fase* is die van het begeren -en verlangen, dat uitgaat naar dat wat men niet bezit. Tot deze fase behoort ook het "streven" in de eigenlijke en engere zin, en eveneens moet hier plaats zijn voor het "willen" in de eigenlijke zin.

De *eerste fase*, de grondslag van heel het gevoels-, streef- en wilsleven, wordt gevormd door een fundamentele neiging tot het goede, een proportie en verwantschap.

Als wij ons hier herinneren wat het eerste hoofdstuk ons leerde: dat het woord "liefde" in zijn

algemene zin uitdrukte: een uit het inwendige van het gemoed voortkomende toeneiging naar iets of iemand, - dan zullen we erkennen dat we hier gevonden hebben wat we zochten: hier is de plaats van *de liefde* onder de psychische verhoudingen.

De liefde is niets anders dan dat fundamentele "bevallen" van het goede, een aangepast-zijn van het gemoed aan het goed.

Dit bevallen, deze eerste wijziging van het gemoed onder invloed van het goed, is weliswaar reeds een zekere eenheid met het goede dat aantrekt - zoals in het lichte lichaam de plaats boven reeds enigszins present is. Niettemin is deze affectieve eenheid, zolang het goede in werkelijkheid nog niet present is, de reden van het "streven" of de heenbeweging naar de verwerkelijking. En als het streven zijn doel bereikt heeft, blijft de liefde, nu als grondslag voor de vreugde, voor het "rusten" van het gemoed in het bezit van het beminde.

En zo sluit zich de kring van de gemoedsbewegingen. Het goede is begin- en eindpunt. De eerste aanraking van het goede met het gemoed brengt daar de liefde te weeg. De uiteindelijke: vereniging met het goede geeft vreugde. Daar tussen in ligt het brede terrein van de eigenlijke gemoeds-*"beweging"*: het verlangen, streven en willen.

#### HOOFDSTUK IV.

##### *Is Liefde een gemoedsbeweging ?*

Tot nu toe zijn we uitgegaan van de tegenstelling tussen twee groepen van geestelijke activiteiten: kennen en streven. Kennen beschreven wij als een opnemen van de zaak in de ziel. Streven als het uitgaan van de ziel naar de zaak.

Dat "streven" hebben wij opgevat als een psychische beweging en in die beweging hebben wij de plaats van de liefde gezocht. Ze was, vonden we, het beginpunt, de aanzet in de beweging. Zij is de meest dynamische kracht van de ziel, op de bodem van alle wisselingen van het gemoed is ze werkzaam.

Willen we de plaats van de liefde in het geheel dat we "streven" hebben genoemd, ons nog eens in volle duidelijkheid voor ogen stellen, dan doen we dat het beste door ons af te vragen, in welke zin de liefde een *"beweging"* kan genoemd worden, en in welke zin niet. Vooreerst is de liefde een beweging in die zeer *algemene* actieve zin, waarin ook voelen, kennen, begrijpen een beweging genoemd worden: als *acten* van de ziel.

Vervolgens is de liefde een beweging in passieve zin, als het bewogen worden door het goede. En juist de liefde, als eerste aanraking, als punt waar het gemoed de invloed van het goede ondergaat en opvangt, is zo'n bewogen en ontroerd worden, méér dan begeren, verlangen of willen. Liefde is in deze zin nog méér passief dan kennen; omdat de ziel hier niet in zichzelf de zaken opneemt volgens haar eigen wijze, maar heengetrokken wordt tot de zaken in henzelf.

Vanuit een ander gezichtspunt echter beschouwd, is het streven - we hebben het reeds eerder geconstateerd - méér actief dan het kennen. Want het is niet slechts een bewogen worden door de zaak, het is eveneens een *zich heenbewegen* naar de zaak-in-zichzelf. Kennen daarentegen is een in-zijn van het gekende in de kenner.

Het is echter duidelijk, dat alleen de begeerte en het verlangen een "beweging" is in deze zin. Dit is immers de eigenlijke fase in de cirkelgang, waar een overgang van onvolmaakt naar volmaakt, een "realisering" plaats vindt. De liefde is niet afhankelijk van bezit of niet-bezit van het goede, ze is in beide toestanden aanwezig. De vreugde veronderstelt het bezit. Maar het verlangen is de

drang naar de verwerkelijking van het goede. Dit is de eigenlijke affectieve "beweging", waarvan de liefde vertrek- en de vreugde eindpunt is.

Nu is het kenmerkend, dat de tussenliggende fase haar stempel gedrukt heeft op onze zegswijzen inzake het affectieve leven. Dat is niet te verwonderen. Wij zijn immers gewoon, iets te noemen in overeenstemming met de wijze waarop wij er kennis van krijgen. Nu kennen we meest de oorzaak uit het gevolg. Het gevolg van de liefde, als men het geliefde bezit, is genot en vreugde. Als men het nog niet bezit, begeren en verlangen. Maar als men het geliefde nog niet bezit, voelt men de liefde sterker. En zo is het begeren en verlangen het meest op de voorgrond tredende affect.

Nauw verwant aan begeren en verlangen is het "streven" in enge en eigenlijke zin, het zich moeite geven om iets te bereiken dat men begeert. Men streeft naar wat men nog niet heeft. Streven sluit dus een onvolkomenheid in, en hoort bij de middelste fase. Maar omdat het door hetzelfde vermogen is, dat men streeft naar iets en rust in iets, noemt de Scholastiek dat gehele vermogen, volgens het - vanuit ons standpunt - meer op de voorgrond tredende, ook wel eenvoudigweg "streefvermogen". Intussen dienen we niet uit het oog te verliezen - en dit is van belang wil men de soms ietwat ongewone uitdrukkingwijze van de Scholastiek verstaan - dat dit "streefvermogen" in ruime zin héél het affectieve proces, dus ook liefde en vreugde, omvat.

Zo kunnen we dus de uitdrukkingen van het "streven" analogisch toepassen op het hele gemoedsleven en elk van zijn stadia. Zo is de liefde een beweging, een streven, een tendentie, in de zin van: beginpunt, grondslag, kiem, geheime stuwkracht van de gemoedsbeweging. Het "werk" van de liefde, datgene wat ze uitwerkt in de ziel, wordt aan de liefde zelf toegeschreven. Maar het blijft waar, dat de eigenlijke streving of tendentie aan het verlangen moet voorbehouden worden: "wie bemint, streeft dóór het verlangen naar het beminde heen"<sup>5</sup>. Ook het bezit van het goede maakt niet het wezen van de liefde uit: de reële eenheid wordt niet *in* de liefde, ofschoon wel *uit* liefde, bereikt.

Het is dus eigenaardig met de liefde gesteld. Ze is wel een gericht-zijn op het goede; dus een heenbewegen, zou men willen zeggen. En toch behoudt ze haar eigen aard van liefde evengoed, zo niet méér, wanneer het volledige werkelijke bezit van het beminde ofwel steeds een feit was ofwel nu is ingetreden.

Waar dus van een heenbewegen naar het werkelijke-zijn toe, van een "streven" in eigenlijke zin, geen sprake is, blijft de liefde. Ze is een eenvoudige stellingname tegenover het goede. De andere affecten zijn reeds veel ingewikkelder verhoudingen; ze bezien het goede onder beperkende voorwaarden. Zo is het verlangen geconditioneerd door twee feiten: liefde voor iets, en afwezigheid van iets. En vreugde is een reactie van het gemoed op het aanwezige beminde goed. Liefde dus maakt het verlangen zinvol, liefde alleen is de grond van de vreugde over een werkelijkheid. De werkelijke vereniging met een goed, het streven ernaar, het berusten erin, dit alles heeft alleen zin als vervulling en bekroning van een oorspronkelijke ideale affectieve eenheid met dat goed: de liefde-eenheid.

Liefde openbaart ons wat verwerkelijkt dient te worden, wat behoort te zijn. Het "zijn" van wat behoort te zijn is dus de vervulling van de liefde. En op grond van de liefde wordt die vervulling gezocht en nagestreefd.

Liefde verklaart zo alle andere gemoedsbewegingen, heel het leven van gemoed, gevoel en wil.

---

<sup>5</sup> Amans per desiderium tendit... I II qu. 28 art. 2; vgl. qu. 26 art. 1 en art. 2 ad 3.

Liefde is het beginsel van alle daden: "*Ieder die handelt, wie hij ook zij, stelt iedere daad die hij stelt, uit een of andere liefde*"<sup>6</sup>. Deze stelling moet zo algemeen mogelijk verstaan worden.

\* \* \*

De oplossing van het vraagstuk van de affectieve verbondenheid van mens met evenmens, met wereld en met God, kan alleen liggen in de liefde.

Door de "natuurlijke" liefde vindt de mens zich geplaatst in *zijn* "wereld", ingeschakeld met een zeer bepaalde taak in een geheel van bewegingen naar een zinvol doel. Door de vrije "keur"--liefde plaatst de mens een "wereld" rond zichzelf: anderen die hij met zich associeert, of met wie hij zich associeert, tot een gemeenschap van personen ter vervulling van het doel dat zij zich stellen.

Aan de basis van de wijsbegeerte van de mens, van psychologie en ethiek, ligt een studie van de liefde en haar verwerkelijking in de mens.

Maar waarom is dat zo? Waarom geeft juist de liefde zin aan streven en rusten, aan haten, hopen en vrezen? Waarom is juist dat wat men bemint voorwerp van verlangen, voorwerp van vreugde? Dat moet in het wezen van de liefde zelf liggen. We hebben het verband gezien tussen de andere gemoedsbewegingen en de liefde, die zich als haar fundament openbaarde. Nu moeten we ons terugtrekken op het geheimzinnige wezen zelf van de liefde, om daar de verklaring te zoeken voor haar dynamisch karakter in de innige band die zij legt tussen de mens en wat hij aanhangt.

## HOOFDSTUK V.

### *Liefde is het bevallen van het goede.*

We hebben er de nadruk op gelegd, dat liefde bestaat onafhankelijk van de vraag, of het goede reeds verwerkelijkt is of niet. Toch is ze daar niet onverschillig voor, integendeel. Want bij niet-reëlieit van het goede streeft de beminner, juist op grond van zijn liefde, naar de verwerkelijking van het goede. En bij reëlieit van het goede bevestigt hij die en vindt er zijn vreugde in.

Het is dus in haar "gevolgen", in de affecten namelijk, die op de bodem van de liefde in de ziel zijn ontstaan, dat de liefde "*transcendeert*" naar de feitelijke verwerkelijking heen. In zichzelf genomen, als liefde, vindt ze, meer dan de andere affecten, haar bekroning in de beminner zelf. In die zin is ze bij uitstek "*immanent*". Een in-zijn van het beminde in de beminner is de enig mogelijke grondslag van het *uitgaan* van de beminner naar het beminde. De eigen aard van dit geheimzinnig "in-zijn" dienen we thans nader te beschouwen.

De onbewogen beweging van het gemoedsleven is het goede in zichzelf. Dit openbaart zich in de kennis. Zo aanwezig in het bewustzijn, oefent het nu invloed uit op het gemoed. Het eerste doordringen van het goed in het gemoed, de eerste schok, de eerste wijziging, is de liefde. We moeten haar vergelijken met de natuurlijke eigenschap (forma) die een lichaam heeft, zijn zwaarte bijv, waardoor dat lichaam connatureel is aan de plaats beneden. Zo ook betekent de liefde de "connaturaliteit" van het gemoed met zijn voorwerp. Er is een passen van het een op het ander, een "proportie", die door Sint Thomas graag "coaptatio" genoemd wordt: gemoed en goed zijn tot

---

<sup>6</sup> Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. I II qu. 28 art. 6.



elkaar in verhouding gebracht, zoals het begin of de aanzet van een beweging op het eindpunt is afgestemd.

Maar dit passieve ontvangen van een mede-natuurlijkheidsverhouding is in de kennende wezens wezenlijk verbonden met - ja het is in de grond niets anders dan - een uiting van de ziel zelf, een met bewustzijn reageren op de lokking en aantrekking van het goede.

Immers de liefde steunt op een vatten van het voorwerp als connatureel, als gelijkend en passend als verwant met het subject. De psychische terugwerking op het getroffen-worden door het voorwerp als mij passend, is de "*com*"-*placentia*, het mede-beleven van de *placentia* van het voorwerp, het "*bevallen*". Op dit punt grijpen werking van het goed en terugwerking van het gemoed in elkaar: hier ligt de verbinding tussen passiviteit en activiteit.

Liefde is dus een overgave aan het beminde, als een toegeven aan zijn drang, maar tegelijk is het reeds een houding, het innemen van een standpunt, het bevestigen van het voorwerp, uitgaande van mijzelf. Het is een ingenomen zijn met iets en tegelijk een geporteerd zijn voor iets; het bevallen van iets en het behagen nemen in iets. Een zich nestelen van het beminde in de beminner en een richting van de beminner op het beminde.

Het is een geestelijk opnemen van het beminde in de beminner, maar een opnemen zoals de scherpschutter het mikpunt opneemt: "in intentione", dat wil zeggen als richting-gevend en -bepalend<sup>7</sup>.

Het beminde heeft door de liefde een "*intentioneel*" zijn in de beminner, een zijn door be-leefde affiniteit en overeenkomst, een zijn als beginsel van stuwning, als aantrekkings- en mikpunt van de affectieve beweging.

Ook reeds vóór de openbare kennis was er een zekere verhouding tussen het goed en het gemoed: een verwantschap van de naturen. Maar deze lag nog verborgen in de diepten van de ziel. Pas door de kennis trad ze aan de dag, drong ze door tot het licht, openbaarde ze zich aan de levende ziel, was ze gegeven aan het bewustzijn. Zij is door de kennis niet geschapen, maar ontdekt. Uit de aard van het subject en van het object leest het verstand af: een overeenstemming, een op elkaar afgestemd-zijn. Door de kennis treedt het goede in bewust contact met de ziel, het bewerkt nu de ziel, stuwt haar tot een antwoord op zijn aantrekking, nestelt zich in het gemoed in de innige samensmelting van beminner en beminde tot de éne werkelijkheid van het passief-actieve "*bevallen*".

\* \* \*

Door de ontdekking van deze geheimzinnige manier waarop het beminde in de beminner is, komen we tot een nieuwe zijswijze die de dingen kunnen hebben. Naast de zijswijze van het ding in de werkelijkheid door het bestaan buiten de oorzaken, is er een dubbel "*intentioneel*" zijn: *als gekende in de kenner*, die op onstoffelijke wijze het gekende is, en *als beminde in de beminner*, die op onstoffelijke wijze heenleigt naar het beminde.

Deze laatste zijswijze is van een geheel eigen aard, te onderscheiden zowel van het zijn-in-de-werkelijkheid als van het zijn-in-de-kenner. De twee intentionele zijswijzen vloeien voort uit de dubbele verhouding van de geest tot de "zaak", waarover we vroeger gesproken hebben.

Het menselijk begrijpen - dat wij hier enkel voor ogen hebben - voltrekt zich als een assimilatie,

---

<sup>7</sup> Appetibile movet appetitum faciens se quodammodo in eius intentione. I II qu. 26 art. 2 (volgens de Leonina-uitgave; de Piana had: faciens quodammodo in eo eius intentionem).

een gelijkwording van degene die begrijpt aan datgene wat hij begrijpt. Eindpunt van de kennis is dan het in-zijn van het gekende door zijn gelijkenis.

Het beminnen daarentegen is een geraakt en bewogen worden door het beminde en een innerlijk getrokken worden. Het voltooit zich niet door de statische presentie volgens de gelijkenis, maar door een dynamische presentie bij wijze van *neiging*. Zoals in het vuur reeds present is de plaats boven, waar het vuur heen moet, en zoals de zwaarte een gewicht is dat het zware trekt naar beneden, en zoals het mikpunt present is in de houding van de schutter. Een presentie door proportie en connaturaliteit, die maakt dat het beminde zelf in de beminner immanente wet wordt van handelen.

Nu hebben we gevonden, waarom de liefde grond is van alle gemoedsbewegingen. Het is juist wegens deze eigensoortige dynamische immanentie van het beminde in de beminner, dat deze zich heenbeweegt naar het beminde in de werkelijkheid. De connaturaliteit, die in de liefde bewust leven wordt, is wortel van de drang naar werkelijke eenheid.

## HOOFDSTUK VI.

### *Liefde is iemand een goed willen.*

We hebben nu de liefde begrepen als een immanente act, een actief in-zijn van het goede in het gemoed, een meebelevan van de aantrekkingskracht van het goede, als grondslag en basis voor de orde van het "handelen", het verwerklijken van het goede, en voor de orde van het "rusten" in het verwerklijkte goede.

Maar over het voorwerp waarop de liefde zich richt hebben we tot nu toe nog slechts zéér vaag gesproken. Kennen en streven, zeiden we, waren gericht op de "zaak". Later hebben we die "zaak" ook wel genoemd het "goede", blijkbaar in tegenstelling tot het ware. Daarbij lieten we ons leiden door de vooronderstelling, die bij enig nadenken gemakkelijk aanvaard zal worden, dat niemand naar het kwade als kwade streeft, dat men het integendeel vlucht.

Liefde, zeiden we verder, was de zuivere verhouding tot het goede als zodanig, onafhankelijk van zijn verwerklijking ja dan neen; eenvoudig het op elkaar passen, op elkaar gericht zijn van goed en gemoed.

Het wordt tijd die verhouding nader te bezien. Wat is eigenlijk dat "goede", waarop de liefde zich richt?

Deze ontleding van het voorwerp zal haar weerslag moeten hebben in de innerlijke structuur van de liefdeact zelf, die immers totaal gericht is op dat voorwerp.

\* \* \*

Het goede is: datgene wat allen nastreven. Zo luidt de overgeleverde formule sinds Aristoteles<sup>8</sup>. Uit ons voorgaande onderzoek is duidelijk geworden, dat als het goede is datgene wat allen "nastreven", de enig mogelijke reden daarvoor kan zijn: omdat het goede is datgene wat allen "beminnen". Want niets streeft na wat het niet bemint. Het goede is dus op de eerste plaats: wat allen beminnen, en pas vervolgens, onder bepaalde beperkende voorwaarden: wat allen nastreven. Niet alle goed wordt nagestreefd, alle goed wordt bemind. Het bereikte goed bijv. wordt niet meer nagestreefd, het wordt nog steeds bemind.

---

<sup>8</sup> Bonum est quod omnia appetunt. Ethica ad Nicomachum, boek 1, hoofdstuk 1; 1094 a3.

Als we ons dus willen houden aan de overgeleverde begripsbepaling van het goede, dan dient men hier het "streven" in de ruimste zin te verstaan, als insluitend óók de eerste en algemene verhouding tot het goede: de liefde. Goed en liefde zijn strikt correlatief.

Liefde kan men bepalen door het goede, het goede door de liefde. Toch kan men vragen naar de grond van die wisselbetrekking: is iets goed, omdat het bemind wordt, of wordt iets bemind, omdat het goed is? Met andere woorden: is het voorwerp-van-liefde-zijn, de beminnenswaardigheid, de grond van de goedheid? Is het ding goed, omdat het bevalt of althans kan bevallen?

Neen, tenminste op het gebied van onze menselijke ervaring zullen we moeten zeggen: het bevalt omdat het goed is, het goed-zijn is grond van de beminnelijkheid.

Beminnelijk zijn zegt dus: *met reden* eindpunt zijn van heenneiging, van liefde. De beminnelijkheid is echter zelf niet de grond, waarom het goede bemind wordt; ze is uitvloeisel, gevolg van die grond.

Welke is dan die grond? Of: welke eigenschap constitueert een ding "goed" en dientengevolge beminnelijk? Welke voorwaarden moet een ding vervullen, wil het met reden eindpunt zijn van de affectieve neiging?

Dat iets "is", kan zo geheel op zichzelf genomen nog niet de grond zijn waarom het bemind en nagestreefd wordt. Immers we veronderstellen dat het enkel op-zich is, d.w.z. nog zonder meer bepaalde verhouding tot de beminner. Maar dan is het niet te begrijpen, het is zonder voldoende reden, dat de beminner zou heenneigen juist naar iets, dat hem bij veronderstelling "vreemd" is, dat niet in nader verband met hem staat. We moeten wel aannemen dat, wil een neiging zinvol zijn, ze slechts heenneigt naar wat ook van zijn kant iets met het heenneigende te maken heeft, er niet iets onverschillig voor is.

Wil dus iets eindpunt van neiging zijn, dan moet het een zekere verhouding hebben tot de beminner, het moet iets voor hem kunnen betekenen.

Dus: aan iets in hem beantwoorden. Hem ver-vullen, vol-tooien, vol-maken. Dan eerst, en dan alleen, gaat de neiging zinvol en met reden naar "dit" uit eerder dan naar "dat". Neigen naar het niet-overeenkomstige, uitgaan naar het niet-vervullende, zou zijn: verwant-zijn (want liefde is connaturaliteit en proportie) met het niet-verwante, en dat is ongerijmd en onmogelijk. De enige reden voor *heenneiging* kan dus slechts zijn: *vervulling*. Dit is de voorwaarde die iets moet bezitten om beminnelijk te zijn; het moet verwant, passend, vervolmakend zijn. En daarin bestaat dus zijn goedheid.

Samenvattend kunnen we zeggen:

Het goede is niet de betrekking zelf van beminnelijkheid, maar de grond van die betrekking (iets is beminnelijk omdat het goed is). En die grond bestaat hierin dat iets vervolmakend is. Het goede is datgene wat de betrekking van vervolmakend heeft, en in zoverre het die heeft. We onderscheiden dus achtereenvolgens:+

De actuele betrekking van de liefdeact op zijn voorwerp;  
het actueel voorwerp-zijn van liefde, het bemind-worden;  
het mogelijk zinvol voorwerp zijn van liefde, de beminnelijkheid;  
de grond van dit voorwerp-kunnen-zijn, het vervolmakend-zijn (de goedheid);  
tenslotte: het ding als drager van deze verhouding van vervolmakend zijn.

En dit is: het goede.

\* \* \*

Moeten wij nu blijven staan bij de correlativiteit van het goede en de liefde, waarbij het goede de

liefde bepaalt? Is de liefde en is het rijk van de “waarden” waarop zij gericht is zo'n eigen wereld, dat het zonder verband met andere werelden voor zichzelf bestaat? Of moeten we trachten het goede op een of andere wijze met het zijnde, de waarde met de werkelijkheid in verband te brengen?

Wanneer men de goedheid grondt op de liefde, het goede verklaart uit het *bevallen*, de waarde uit de waardering, het object uit het subject, dan ontkomt men er niet aan de waarden te zien als een sfeer die met de objectieve zijnsorde niets te maken heeft. Immers in dat geval is iets goed, niet om objectieve redenen, omdat het zus of zo is; maar louter omdat *ik* er waarde aan toeken. Er zijn echter ook denkers, die vasthouden aan de objectiviteit, aan de zuivere object-gerichtheid van de liefde en die desondanks het rijk van het goede tegenover het zijnde plaatsen als een onafhankelijk gebied. Het zijn twee zelfstandige en onherleidbare sferen. Max Scheler en Nicolai Hartmann horen hiertoe.

In tegenstelling tot deze laatsten meent het thomisme, dat in de objectiviteit van de liefde - de gerichtheid van de liefde op het goede, in de zin van: het vervolmakende - de brug reeds geslagen is, die goed en zijnde gaat verbinden. We moeten dan de voorwaarden zoeken, waaraan iets moet voldoen, om “vervolmakend” te zijn.

Vervolmakend, vervullend, voltooiend is datgene, wat iets vervolmaakt, vervult, voltooit.

Waardoor iets vol, volkomen wordt. Laten we die volheid of volkomenheid wat nader beschouwen.

Een ding is volkomen, als er niets aan ontbreekt van wat het volgens zijn aard behoort te hebben. Als het alles heeft, wat het hebben moet.

Ieder ding, zo wordt hier verondersteld, kan in een bepaalde toestand gedacht worden, die het "vol", tot een “geheel” maakt. Vol, totaal, af zijn verwante begrippen. Heeft een ding de voor hem hoogste, laatste toestand bereikt, dan is het af, voltooid, volkomen. Ontbreekt er iets aan, dan is het onvolkomen.

Wat echter een ding tot “volle” werkelijkheid maakt, wordt in wijsgerige taal “actus”, act, genoemd. Ieder wezen vindt dus zijn voltooiing in de hem passende act. Iets is volkomen naar de mate het “in actu” is en onvolkomen naar de mate het nog “in potentia” is, naar de mate waarin zijn mogelijkheden nog niet zijn verwerkelijkt.

Nu is volgens de metafysica van Sint Thomas de hoogste actualiteit die aan een ding kan toekomen: *te zijn*. Zonder het zijn bezit een ding geen enkele volkomenheid, terwijl iedere volkomenheid pas volkomenheid voor een ding wordt door het zijn. Wijsheid maakt de mens niet edeler en volkomener, tenzij in zoverre de mens door haar wijs “is”. En zo geldt het voor alle andere volkomenheden.

Aan de grondslag van deze opvatting ligt een inzicht in de zin van het “zijn” waarop wij hier niet nader kunnen ingaan. Voor het ogenblik is het voldoende, hierop te wijzen: dat in ieder ding het wezen betrokken is op het zijn als op zijn volkomenheid. Ieder wezen drukt een wijze uit, een bepaalde en beperkte wijze, waarop iets deelt in de volheid van het zijn. Het zijn is uit zichzelf onbeperkte volheid, het is de volkomenheid van alle volkomenheden, de bekroning van alle werkelijkheid<sup>9</sup> 10). Het zijn maakt alles pas uiteindelijk volkomen, alle volkomenheid is volkomenheid *door* het zijn.

Hieruit volgt, dat de mate waarin iets de volkomenheid bezit, gezocht moet worden in de mate waarin het 't zijn bezit.

---

<sup>9</sup> Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum, De Potentia qu. 7 art. 2 ad 9. Vgl. I qu. 3 art. 4 en qu. 4 art. 1 ad 3.

Want er zijn *graden* in de deelname aan het zijn. Er is een hiërarchie van meer en minder wat betreft de zijnsvolkomenheid en de wezenlijk met het zijn verbonden transcendentale zijneigenschappen: waar, goed, edel, enz. Hoe inniger de deelname aan het zijn, des te inniger de deelname aan de volkomenheid.

Dat wil zeggen, dat ieder zijnde, in zoverre het juist zijnde is, d.w.z. deelhebbend aan het zijn, in die mate ook volkomen is.

Het is dus het "zijn", dat alles volkomen maakt: "omnibus esse est amabile"<sup>10</sup>. Het "zijn" is de reden van alle beminnelijkheid, en alle zijnde is beminnelijk omwille van zijn deelname aan het zijn.

\* \* \*

Nu wordt "zijnde" op twee wijzen van iets gezegd. Het heeft twee zinnen. In de eerste zin wordt zijnde genoemd datgene wat het zijn heeft, wat op zich bestaat. Een plant, een mens, zijn "dat wat is" in primaire zin. In de tweede zin wordt zijnde genoemd datgene wat wel niet op zich bestaat, maar "waardoor" toch iets "is". Door de witheid is iets wit.

Zo is het nu ook met het goede, dat immers het zijnde in zijn volkomenheid is. We kunnen onderscheiden: iets dat in de goedheid op zich bestaat, dat zelf goed is; en iets dat de goedheid-van-iets is, d.w.z. waardoor iets goed is.

Nu is zijnde zonder meer: datgene wat zelf is, het op zich bestaande, terwijl datgene waardoor iets is slechts zijnde is "in een bepaalde zin", secundum quid. En zo is het ook met het goede: het goede zonder meer is datgene wat zelf goed is, de drager van de goedheid, terwijl datgene waardoor iets goed is, slechts "in een zekere zin", secundum quid, goed genoemd kan worden. Datgene wat in de tweede zin goed is, is slechts in zoverre goed, als het iets (anders) goed maakt, dus onder een bepaald opzicht. Degene daarentegen die daardoor zelf goed "is", is goed zonder meer. Er is hier analogie, waarbij het op zich goed zijnde "eerder" goed genoemd wordt en het voor iets (anders) goed zijnde "later". Sint Thomas spreekt van "prius et posterius"<sup>11</sup>.

Wanneer wij boven gezegd hebben, dat de liefde uitging naar het goede in de zin van het vervolmakende, dan moeten wij in het licht van de voorafgaande beschouwingen onze bewering herzien en uitbreiden.

De liefde neigt naar het volkomen-maken opdat daardoor *iets* volkomen zij. Datgene zelf echter, dat dóór het volkomen-makende volkomen moet worden, dat is het eigenlijke eindpunt van de liefde.

En nu zijn we gekomen aan het punt waar heel deze studie op moest uitlopen. Het "goede" als voorwerp van de liefde is wezenlijk dubbel: het omsluit drager en eigenschap, subject en vorm. En de liefde, de éne act van liefde, is wezenlijk gericht op twee voorwerpen. Beide worden in eenzelfde liefdeneiging aangehangen. Liefde richt zich op iets of iemand, *wie men een goed wil*. En liefde richt zich op het goede dat men hem wil.

Dit zijn niet twee onderscheiden liefdeacten, maar beide samenhangende gerichtheden constitueren de éne ondeelbare liefdeact.

Daarbij wordt het op zich staande goed in de ware, primaire en eigenlijke zin bemind. Aan hem wil men het goede: dat het hem goed ga. dat hij goed zij en volkomen. Het "goed" voor iets wordt bemind niet voor zichzelf maar voor een ander, voor het subject dat daardoor goed is. De tweede liefderichting, die naar het vervolmakende uitgaat, ligt opgesloten in de eerste liefderich-

---

<sup>10</sup> Aristoteles, *Ethica ad Nicomachum*, boek 9, hoofdstuk 7; 1168 a 5.

<sup>11</sup> Haec autem divisio est secundum prius et posterius. I II qu. 26 art. 4.

ting, die naar het daardoor te vervolmaken zijnde uitgaat. Dit is het eigenlijke geliefde, het andere wordt bemind omwille van dit<sup>12</sup>.

Dit alles ligt uitgedrukt in de formule die Sint Thomas bij voorkeur gebruikt: "liefde is *iemand een goed willen*"<sup>13</sup>.

\* \* \*

De twee zo gevonden liefdewijzen noemt Sint Thomas met namen, die hij bij zijn voorgangers heeft gevonden, en waarvan de zin door de traditie van de School min of meer was vastgesteld. Hij spreekt van "amor amicitiae" of "amor benevolentiae", liefde van vriendschap of liefde van welwillendheid aan de ene kant, en van "amor concupiscentiae", liefde van begeerte aan de andere kant.

De uitdrukkingen passen niet heel goed in zijn systeem, maar hij benut ze ondanks hun erfelijke belasting zo goed en zo kwaad als het gaat en verklaart ze in functie van zijn liefdeopvatting.

Als bemerking voorop moeten we noteren, dat de liefde niet verdeeld wordt in begeren en vriendschap of welwillendheid, maar in "liefde van begeren" en "liefde van vriendschap" (die ook wel "liefde van welwillendheid" genoemd wordt). Begeren, vriendschap, welwillendheid zijn heterogene grootheden, het is slechts omdat zij enig verband hebben met de twee liefdewijzen, dat we ze gebruiken om die wijzen te benoemen.

*Liefde van begeren* (liefde in secundaire zin) is de liefde, inzover ze gericht is op het *goede*, dat men iemand wil. Zo bepaald, is ze aan alle liefdeacten inherent; onverschillig of men zichzelf of een ander en wat dan ook in primaire zin bemint, steeds is er iets dat men voor dat subject wil. Bijv. rijkdom wil ik voor mezelf; ik bemin de rijkdom; de eer wil ik voor mijn vrienden; ik bemin de eer van mijn vrienden. Datgene wat ik op deze wijze bemin, kan een eigenschap zijn (een "accidens") bijv. rijkdom, eer, genot, kennis, deugd; het kan ook een zelfstandigheid zijn, als ze maar niet omwille van zichzelf, maar met het oog op een ander wezen (ik of iemand die ik bemin) wordt aangehangen; bijv. wijn, fruit, geld, een mooi huis, kennissen en relaties.

Deze liefde wordt liefde van begeren genoemd, omdat zij grondslag is van begeren. Wanneer men iemand het goede wil, en dat goede is nog niet verwerkelijk, streeft men naar de verwerkelijking ervan; men begeert het goede voor degene die men in eigenlijke zin bemint (zichzelf of een ander). Het voorwerp van het begeren is dus niet het voorwerp van het beminnen in primaire zin, maar het is het voorwerp van het beminnen in secundaire zin. En daarom juist wordt dat beminnen genoemd: liefde van begeren.

*Liefde van vriendschap* (liefde in primaire zin) is de liefde, inzover ze gericht is op degene, wie men het goede wil. Ze wordt aldus genoemd, omdat de vriend wel het meest uitgesproken type is van iemand, die zo bemind wordt niet omwille van iets anders maar omwille van hemzelf.

Maar dat is niet zo te verstaan, dat iedereen wie men een goed wil omwille van hemzelf (dus onbaatzuchtig), reeds daardoor een vriend is. Voor vriendschap zijn nog heel wat andere voorwaarden nodig dan deze onbaatzuchtige liefde. Vriendschap vereist wederkerig het bewustzijn van elkaars liefde en een zekere levensgemeenschap als basis van liefde-leven. Vriendschap is een

---

<sup>12</sup> Id quod amator amore amicitiae, simpliciter per se amator, quod autem amator amore concupiscentiae, non simpliciter et per se amator, *sed amator alteri*. I II qu. 26 art.4.

<sup>13</sup> Amare est velle alicui bonum. Aristoteles, Rhetorica. boek 2, hoofdstuk 4; 1388 b 35.

uiterst samengesteld gegeven, waarbij echter de onbaatzuchtige liefde het element vormt, dat adel en glans aan de vriendschap verleent.

De eenvoudige "liefde van vriendschap" die wij hier op het oog hebben, is veel minder gecompliceerd; ze is veel algemener en onbepaalder, ze is de grondslag van alle andere gemoedsbewegingen, omdat ze een aanhangen betekent van een subject, voor of aan wie men het goede wil.

Deze liefde van vriendschap wordt ook wel genoemd "liefde van welwillendheid". Is liefde dan gelijk te stellen met welwillendheid? Ook dat niet.

Welwillendheid kan zijn zonder liefde in de eigenlijken zin. Ik bedoel daarmee niet, dat welwillendheid helemaal geen liefde zou insluiten. Immers geen enkele daad wordt gesteld tenzij uit een of andere liefde. De bedoeling is, dat het niet nodig is, dat men dezelfde persoon, voor wie men welwillend is, in de eigenlijke zin bemint. De liefde, waaruit de welwillendheid voort moet komen, kan een liefde zijn die *niet* gericht is op degene, wie men een goed wil. Men kan namelijk iemand een goed willen, niet eigenlijk om hemzelf, maar om beweegredenen buiten hem, om een derde. Men beschouwt hem als een middel voor andere doeleinden. Het is omdat men hem in verband brengt met iets anders, dat men hem een goed wil; in zekere zin is het dus toevallig dat juist hij het is. Zo zal een politicus welwillend zijn jegens degenen die bij hem met hun klachten komen, hij zal hen helpen; maar in het verschiep ziet hij zijn eigen glorie. Het is niet om hemzelf, om hun eigen persoon, om een intieme eenheid van gemoed met hen, dat hij welwillend is.

De echte liefde daarentegen zegt juist zulk een affectieve eenheid, zulk een "bevallen" van de ander, een welbehagen in hem eenvoudig omdat "hij" het is. Daaruit *volgt* dan heel natuurlijk een welwillendheid op grond van de innerlijke genegenheid<sup>14</sup>.

Maar welwillendheid, al komt ze niet noodzakelijk uit liefde voort, is toch reeds een stap op de weg tot de liefde. Zo ziet Aristoteles haar, wanneer hij zegt: welwillendheid is begin van vriendschap<sup>15</sup>.

De uitdrukking "liefde van welwillendheid" betekent dientengevolge niets anders dan dit: de liefde, in zover ze welwillendheid in haar gevolg heeft. Dus: in zover ze zich richt tot *degene* wie men een goed wil krachtens de liefde, in zover ze uitgaat naar het subject, naar de drager van de goedheid.

Maar wat blijft er dan over van de bepaling die we gevonden hadden, en die Sint Thomas na Aristoteles zo dikwijls gebruikt: *Beminnen is iemand een goed willen?*

In verband met bovenstaande kritiek zullen we moeten zeggen: deze uitdrukking dient enkel om de dubbelheid in het voorwerp van de liefde aan te tonen: het substantiële en het accidentele goed, de drager en de vorm. Zo gebruikt Sint Thomas ze ook, en hij zegt zelfs uitdrukkelijk, dat Aristoteles hier geen volledige wezensbepaling van de liefde heeft willen bieden, maar alleen aangeven wat het meest kenmerkende is voor de act van beminnen<sup>16</sup>.

Liefde is iemand een goed willen *op grond van* de affectieve eenheid met hem, op grond van zijn presentie in het gemoed. Liefde is de stellingname vóór een subject, terwijl de andere gemoedsbewegingen betrekking hebben op het goede dat men dit subject wil.

---

<sup>14</sup> . . . Non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum. I II qu. 28 art. 2.

<sup>15</sup> Ethica ad Nicomachum, boek 9, hoofdstuk 5; 1167 a 3.

<sup>16</sup> Philosophus (i.e. Aristoteles, bew.) ibi definit amorem, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus. II II qu. 27 art. 2 ad 1.

Nog een andere kritiek moet geoefend worden op de uitdrukking "iemand een goed willen".

*Willen* in de strikte zin is steeds: willen "dat iets is", dat iets *zij*. Het is gericht op de verwerkelijking van iets, van een feit, van een zijnde. Het heeft betrekking op de dingen die op een of andere manier van ons afhangen, binnen ons "bereik" liggen, ons mogelijk zijn, waarop wij invloed kunnen uitoefenen, onmiddellijk of ook door middel van anderen. Willen gaat uit naar een bestending of een verandering van het werkelijk zijnde; het zegt een oorzakelijke invloed.

Men kan dus slechts zeer bepaalde dingen willen. Echter beminnen kan men alles, al wat maar op een of andere wijze is of zijn kan. Want met alles kan de mens zijn instemming of afkeer betuigen, overal kan hij gronden van sympathie of antipathie vinden. Hij kan meeleven met heel het wereldgebeuren, zijn belangstellingsfeer is zo breed en zo diep als het zijnde dat in hem tot bewustzijn komt. En beminnen is juist, dat innerlijk eens-zijn met iets of iemand, dat nietvreemd-zijn, dat geestelijk deelnemen.

Bij het beminnen gaat het niet om de verwerkelijking van een goed, maar om de stellingname vóór of tegen een subject. Wel zal op grond van die stellingname in bepaalde omstandigheden een willen bewerken van het goede voor dit subject volgen, in andere omstandigheden een zich verheugen over het goed dat dit subject verrijkt. Maar steeds als goed van een subject dat men in liefde genegen is.

Zo bemint men, ook waar willen geen zin heeft. Men bemint zichzelf, maar niemand "wil" zichzelf. Men bemint God, maar is het niet zinloos te "willen" dat God zij of dat Hij goed zij? Het strikte "*willen*" hoort dus eerder thuis onder de middelfase van het streefleven, het is verwant met begeren en verlangen, en het is een *gevolg* van de liefde. Ik wil iemand een goed, *omdat* ik hem liefheb.

Als wij toch vast willen houden aan de uitdrukking "beminnen is iemand een goed willen", dan dienen wij het willen te verstaan in een ruimere zin: het wil dan zeggen: iemand een goed gunnen, van harte gunnen, het innerlijk eens-zijn met iemands goed, omdat men hemzelf verwant en genegen is.

De andere gemoedsbewegingen gaan uit naar het goed voor iemand, de liefde echter gaat uit naar het subject zelf, waaraan we als het ware dat goed willen hechten, dat we met het goed willen bekleed zien.

Dat is de zin van de samengesteldheid van liefdeact en liefderichting, *omdat* we stelling nemen voor een subject, zet zich het gemoedsleven in beweging. Ik begeer het goede, voor iemand, omdat ik hem bemin. Ik verheug me over het goed, van iemand, omdat ik hem bemin. De affecten en strevingen delen de complexiteit van voorwerp, die aan de liefde eigen is, juist in zover ze op liefde steunen, haar vooronderstellen en insluiten. Wat we begeren, beminnen we niet (althans niet in de primaire en eigenlijke zin), maar degene *voor wie* we het begeren, beminnen we.

Liefde is het stellingnemen voor een subject, dat wil ook nog dit zeggen: liefde ziet er van af, of het subject reeds daadwerkelijk zijn goed bezit. Maar het subject "dient" het goede te bezitten dat het "kan" bezitten. Liefde bevestigt affectief het subject in die aanleg. Liefde is intieme eenheid met de meest innerlijke neiging, met de natuurlijke richting van het subject op het hogere. Ook de (nog-) slechte bemint men; niet in zover hij het goede nog niet heeft, maar juist in zover hij het hebben kan en moet. "Ut ei bonum insit", zegt Sint Thomas<sup>17</sup>.

Liefde bemint, niet zo zeer lettend op het reeds bereikte of nog niet bereikte (dat zijn zorgen voor "later"), maar met open oog voor het ideaal dat ze door de aanleg van dit subject heen schouwt. Ze is bevestigen van iemands meest eigenlijke finaliteits-richting, meer dan van zijn toevallige daadwerkelijke neigingen, van wat hij moest willen meer dan van wat hij nu toevallig wil. Ze

---

<sup>17</sup> I II qu. 26 art. 4. Vgl. 3 Sent. Dist. 29 qu. 1 art. 6 ad 1; II II qu. 25 art. I.



bemint iemands "*beste wezen*", het schoonste en edelste wat met dit subject, in aanleg of daadwerkelijk, gegeven is. Het subject als drager van en aanleg op en roeping tot het goede. Liefde blijkt te zijn de meest spontane act die wij kennen en de meest onbaatzuchtige. En zo zijn wij naar ons uitgangspunt teruggekeerd, naar de voorlopige analyse van het begin, die wij nu in haar waarheid begrijpen<sup>18</sup>.

## HOOFDSTUK VII

### *Terugblik en vooruitzicht.*

Gekomen aan het punt tot waar wij de lezer wilden vergezellen, overzien wij even de afgelegde weg en werpen een blik vooruit op de route die nog wacht.

Wat is Liefde?

We begonnen met de vaststelling, dat liefde gericht is op een voorwerp, en dat ze daardoor overeenkomt met andere bewustzijnsacten zoals zien, horen, denken. Ze hoort echter niet tot het "kennen", maar tot de acten die samengevat worden onder de voorlopige naam "streven".

Ze is echter van de andere acten van het streefleven te onderscheiden.

Liefde is geen willen. Want willen is de daadwerkelijke heenbeweging naar de verwerkelijking van een goed, het heeft betrekking op dingen waarop we door onze daad rechtstreeks of zijdelings invloed kunnen uitoefenen: ik wil gaan wandelen. de overheid wil gehoorzaamd worden enz. Beminnen kan men echter ook daar waar van geen worden, geen veroorzaken of doen sprake is. Men kan beminnen wat reeds *is*, ook buiten ons om. Beminnen is eenvoudigweg eens-zijn, instemmen, behagen nemen in. Ik "wil" mijn vriend niet, ik bemin hem.

Liefde is geen *verlangen* of begeren. Verlangen sluit onvoldaanheid in, liefde niet. Zo is liefde ook geen eigenlijk streven, want streven hoort tot de orde van de beweging en de verwerkelijking.

Liefde is evenmin *lust* of *vreugde*. Geen lust, want ze is geen subjectief gevoel, geen reactie-op subjectieve toestanden. Geen vreugde, want ze is geen reactie op het feitelijk bezit van de beminde. Liefde is spontaan, ze gaat naar het beminde zonder meer, ziet niet eerst naar het verwerkelijk-zijn-of-niet van het goede dat ze aanhangt.

Wat is liefde dan wel?

Ze is de immanente grond van alle andere gemoedsbewegingen, hun geheime stuwkracht. We verlangen naar iets, juist omdat we ervan houden, we verheugen ons over het bezit van iets, juist omdat het ons dierbaar is.

Liefde maakt dus verlangen en vreugde en alle andere affecten zinvol. Ze worden alle door de liefde gemotiveerd. Men zou de liefde kunnen noemen de voortdurende voorwaarde a-priori van alle streving en gevoel, van sympathie en antipathie, van vrees en hoop, van wil en daad. Als kennen een verhouding zegt van het voorwerp tot mij, dan is beminnen de grondverhouding van mij tot het voorwerp. Dus mijn grondstellingname tot de werkelijkheid.

Het is de eerste aanraking van het gemoed met het goede, het eerste geraakt worden erdoor en tegelijk het eerste heenneigen ernaar. Het bevallen van het voorwerp, dat zo op affectieve wijze present is in het gemoed.

Maar het *voorwerp*, *het object* - zo hebben wij verder gezien - dat op deze wijze intreedt in de immanentie van de beminner, heeft een structuur, het is een dubbel voorwerp. Dat blijkt uit het

---

<sup>18</sup> Zie hoofdstuk 1

verschil tussen de andere affecten en de liefde. Als ik streef naar een goed, wil ik dat goed voor een subject, een drager, ikzelf of een ander, om het even. Zo, als ik streef naar rijkdom, eer, vriendschap. Als ik bemin evenwel, mezelf of een ander, hang ik het subject zelf aan, wie ik dien-tengevolge het goede toewens.

De andere affecten zijn dus gericht op het goed voor een subject, de liefde grondslag van die affecten is gericht op het subject zelf van het goede. Omdat ik iemand bemin, streef ik naar zijn goed en verheug mij als hij het goed bezit. Beminnen is "iemand" een "goed" willen.

Terwijl de andere akten van het streefleven dus betrekking hebben op "objecten", op goederen, is het eigenste "object" van de liefde juist het *subject*, het laatste actieve centrum.

Beminnen is stelling nemen voor een subject, in laatste instantie voor een "ik". Het is een richting op de volheid van het zijn van dat subject, onafhankelijk van de feitelijke toestand. Het is de meest positieve en spontane act, die niets vooronderstelt en alles stelt. Het is het stellen van een uiterste subject, dat om wille van zichzelf wordt aangehangen en om wille waarvan heel de rest wordt gesteld.

\* \* \*

Als dit beminnen is, opent de wezensbepaling van de liefde het uitzicht op een hele reeks vragen, die van de meest volstreekte betekenis zijn voor het leven, en die alle cirkelen rond de vraag naar het subject of de subjecten die de mens als mens en iedere mens afzonderlijk in liefde kan of moet aanhangen: zichzelf - de evenmens - God.

Bij het in behandeling nemen van deze vragen zou men moeten beginnen met een fenomenologische beschrijving van de concrete verschijningsvormen waarin de liefde optreedt. Dit zou leiden tot het opstellen van een categorieëntafel, waarin o.a. zelfliefde, ouder- en kinderliefde, huwelijksliefde, vriendschap, vaderlandsliefde, naastenliefde, mensheidsliefde, Godsliefde - en deze nog weer in allerlei typische schakeringen - hun eigen plaats moeten vinden. In aansluiting hierbij dient het probleem behandeld, in welke zin gesproken kan worden van liefde voor onpersoonlijke waarden: voor de natuur en de kunst, voor waarheid en wetenschap, voor recht en deugd. Dan zou kritisch moeten worden nagegaan, onder welke voorwaarden deze liefdevormen optreden, en vooral welke de fundamentele verhouding is tussen zelfliefde en liefde tot de ander: is onbaatzuchtige liefde geen onmogelijkheid? Het conflict tussen de zg. "fysische" en "extatische" liefdetheorie dient opgelost. Tenslotte zou een metafysische beschouwing ons de liefde in de mens doen zien als een geestelijke act met transcendentale wijdheid, gericht op het "universale bonum". Als de mens leeft volgens de eisen van dit "goede om wille van het goede zelf", dan leeft hij in overgave aan al wat is, omdat het is en waarde heeft in de absolute orde. Dan erkent hij zichzelf in geestelijke verbondenheid met anderen, en slechts als zodanig, d.w.z. volgens zijn plaats en taak in het heelal, bemint hij zichzelf. En hij erkent in de liefde een weg naar God, transcendente bron van al wat goed is en van al wat bemint, de Goedheid zelf en de Liefde zelf.

Onze liefde blijkt slechts een verre afstraling van en deelname aan de Zijne, en het probleem van de liefde mondt uit in het mysterie van God.

## BIJLAGE.

### *De ontwikkeling van Sint Thomas' opvatting over de Liefde.*

De leer, die de lezer hierboven vindt uiteengezet, is niet ineens volmaakt uit Sint Thomas' brein

te voorschijn gekomen, zoals Pallas Athene uit het hoofd van Zeus. In een weliswaar beperkte maar niettemin werkelijke zin is er sprake van een ontwikkeling in Sint Thomas' denkbeelden, er is groei in klaarheid en samenhang. De van het begin aanwezige motieven worden in hun consequenties steeds verder doordacht, en naarmate de hem ten dienste staande literatuur zich uitbreidt, worden ook wel nieuwe motieven in het reeds bestaande ingevlochten. Het vraagstuk van de liefde is een voorbeeld van de geleidelijke wijze waarop het thomisme is gerijpt<sup>19</sup>.

Wij zullen uit die ontwikkeling de teksten uitlichten, die de vraag illustreren: welke is de plaats van de liefde in het affectieve leven?

## 1) SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS (1254-56).

Van het begin af heeft Sint Thomas aangevoeld, dat de plaats van de liefde in het systeem een fundamentele moest zijn. In het eerste boek van zijn Sententie-commentaar - neerslag van zijn lessen als baccalaureus sententiarius aan de Universiteit van Parijs - zoekt hij (dist. 10 qu. 1 art. 1) het éne beginsel dat de grond moet zijn van de vrijgevigheid van Gods wil bij de schepping. En hij vindt daar "de liefde, want uit het motief van liefde wordt alles door de wil megedeeld"<sup>20</sup>. En hij verwijst naar "sommige wijsgeren" (men denke hier aan Empedocles) die de liefde stelden als het beginsel van de ganse natuur. In het zelfde eerste boek echter (dist. 4.5 qu. 1 art. 1 ad 1) wordt gezegd dat er in God wel "wil" is, maar geen "streving" (appetitus), aangezien streving betrekking heeft op hetgeen men nog niet heeft. Ook in ons is de wilsvaard, als ze met wat men wil verenigd is, geen streving maar liefde; want *liefde zegt betrekking tot wat men reeds heeft*<sup>21</sup>.

Verdere teksten uit het tweede en derde boek stemmen met deze opvatting, die uitgaat van een vage aanhaling van Augustinus, overeen<sup>22</sup>. Er ontstaat zo een tweedeling, al naar gelang de strever het voorwerp nog niet heeft of reeds heeft. Het eerste is het verlangen, het tweede de liefde, bekroning van het streefleven.

In het derde boek, waar hij spreekt over de goddelijke deugden van hoop en liefde, heeft Sint Thomas de gelegenheid, uitvoerig de onderlinge verhouding van de gemoedsbewegingen uiteen te zetten.

In dist. 26 qu. 1 art. 3 behandelt hij het verschil tussen de hoop en de andere gemoedsbewegingen. De hartstochten in het begeervermogen zeggen  
ofwel een "houding" van het begeervermogen tot zijn voorwerp,  
ofwel een "beweging" naar dat voorwerp,

---

<sup>19</sup> Hier is het eerst op gewezen door M. D. Roland-Gosselin O.P. In Rev. Sc. ph. théol. 1124 blz 164 en door H. D. Simonin O.P. In Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age 1931 blz. 178. Aan deze laatste hebben wij verschillende gegevens te danken.

<sup>20</sup> Haec autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur.

<sup>21</sup> Secundum Augustinum appetitus proprie est rei non habitae... Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum.

<sup>22</sup> De plaats van Augustinus schijnt wel te zijn: In Ps. 118 sermo 8 n. 4 (P. L. 37. 1521, 22): Concupiscuntur enim et quae habentur et quae non habentur: nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet; desiderando autem, absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia? Hier staat eigenlijk alleen, dat de liefde (hier concupiscentia geheten) betrekking kan hebben zowel op hetgeen men reeds heeft als op hetgeen men nog niet heeft. Dit is juist de *latere* leer van Sint Thomas.

Blijkbaar was de uitdrukking "amor est habitus" gangbaar in de Scholen en werd ze aan Augustinus toegeschreven zonder dat men er Augustinus zelf op nasloeg. Later zal St. Thomas ze niet meer aanhalen.

ofwel een "indruk" achtergelaten uit de aanwezigheid van het voorwerp.

Volgt de toepassing: liefde zegt een "houding" tot het goede, want ze maakt het geliefde verwant aan en als één met de beminner. En daar deze "houding" volmaakt is bij aanwezigheid van het voorwerp, daarom heeft de liefde in haar volle zin betrekking op wat men reeds heeft (Augustinus!).

De "beweging" is dan het verlangen, en de "indruk" achtergelaten uit de aanwezigheid van het goede is de lust of de vreugde.

De passage zou duidelijk zijn, als daar niet was de opmerking over de "liefde in haar volle zin". Is dan de "volkomen liefde" toch gelijk te stellen met lust of vreugde? Dat zou men gaan denken. En toch kan dat ook weer niet zoals blijkt uit art. 4 ad 1, want "liefde zegt geen eindpunt in de beweging van het begeervermogen, daar ze niet volgt uit de vereniging met het voorwerp, zoals lust of vreugde".

Onze onzekerheid groeit nog, als we komen aan de vraag (dist. 26 qu. 2 art. 3 qua 2) of en hoe de deugd van hoop onderscheiden is van de liefde. Met een verwijzing naar het zo-even besproken artikel heet het: "de liefde zegt een overeenkomst en connaturaliteit met het beminde en deze is voltooid wanneer het beminde op een of andere wijze bezeten is. Maar het verlangen zegt een beweging naar het beminnelijke dat men nog niet bezit. Vandaar begint de streefbeweging bij het verlangen, en *eindigt ze bij de volkomen liefde*. En zo is het verlangen een zeker begin van liefde, en als een onvolkomen liefde".

Ditzelfde schema staat Sint Thomas voor de geest in het centrale artikel waar het juist gaat om de wezensbepaling van de liefde (dist. 27 qu. 1 art. 1):

het nastrevenswaardige is onbewogen beweger,  
het streefvermogen is bewogen beweger.

Welnu, alle passief beginsel wordt voltooid doordat het "geïnformeerd" wordt door de "vorm" van het aan hem corresponderend actief beginsel, en daarin vindt de beweging haar eindpunt en rust.

Zo blijft het verstand zoeken en twijfelen zolang het nog niet "gevormd" is door de vorm van het ware; maar daardoor "geïnformeerd", houdt het op met zoeken en komt het tot rust en vastheid

Zo eveneens wordt het gemoed bewogen door de vorm van het goede, en komt tot rust, wanneer het door het goede "geïnformeerd" wordt en het aanhangt, als in het goede gevestigd. En dat is: het goede beminnen.

De liefde is niets anders dan een "omvorming" van het gemoed tot het beminde.

Maar de vorm is beginsel van werkdadigheid, de beminner werkt dus volgens de eisen van het beminde.

Deze begripsbepaling is grondlegend voor alle verdere beschouwingen. Steeds weer heet de liefde vorming (informatio), omvorming (transformatio), beëindiging (terminatio), rust (quietatio). Hieruit volgt ook noodzakelijk, dat het verlangen aan de liefde voorafgaat, als erheen strevend, zoals de zoekende rede voorafgaat aan het schouwende verstand. Liefde heeft betrekking op wat men bezit, zoals het gevormde de vorm bezit.

Het schijnt echter, dat Sint Thomas zich herneemt, wanneer hij in art. 3 opstelt: de liefde is de *eerste* (en de voornaamste) onder de gemoedsbewegingen. De reden is deze: iedere beweging gaat uit van een onbewogen eerste. Zo in de natuurlijke beweging, zo ook in de beweging van de kennis, waar vanuit het door de beginselen "geïnformeerde" verstand de beweging van de redene-rende rede begint. Nu wordt het gemoed "geïnformeerd" door de liefde zoals het verstand door de

beginselen en wezenheden (vgl. art. I). En dus komt elke gemoedsbeweging voort uit de rust van de liefde.

Vanzelf komt de moeilijkheid in ons op: maar het verlangen ging toch, volgens Thomas' eigen woorden, aan de liefde vooraf zoals de beweging aan het eindpunt?

Dat is inderdaad de eerste tegenwerping. Het antwoord (ad 1) doet ons zien, dat volle klaarheid hier nog niet bereikt is. Het luidt als volgt: Zoals in de verstandsacten een cirkel wordt gesloten, zo ook in de affectieve acten. Het verstand komt uit de zekerheid van de beginselen, redenerend, tot de gevolgtrekkingen, waarin het dan weer met zekerheid rust, gezien als ze worden in het licht van de beginselen die in hen doorwerken. Zo ook schrijft het gemoed, uitgaande van de liefde tot het *doel*, door het verlangen voort naar de *middelen*, waarin het, door hen op te vatten als het-doel-bevattend, weer in liefde rust. Dus het verlangen volgt op de liefde tot het doel, en gaat vooraf aan de liefde tot de middelen. Op één voornaam punt blijft dit antwoord duister: veronderstelt de liefde tot het doel op haar beurt ook weer een verlangen? Gezien de beschouwingen van art. I, waar de liefde gezien werd als eindpunt van een beweging, zou men dit gaan verwachten. Ook in dist. 26 qu. 2 art. 3 q1a 2 ad 3 had Thomas uitdrukkelijk geschreven: "het verlangen is de eerste beweging van het streefvermogen".

## 2) QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE (1256-59).

In de jaren 1256-59 was Sint Thomas magister te Parijs. Nadat hij gedurende twee jaren de vragen van het kenleven lang en breed besproken had (de neerslag daarvan zijn de 20 eerste Quaestiones De Veritate), kwamen de problemen van het affectieve leven aan de beurt in de wekelijkse of halfwekelijkse disputen en determinationes. Achtereenvolgens worden in de uitgegeven quaestiones (21 vv.) behandeld: het goede, de wil, de vrijheid, de zintuiglijke strevingen en de hartstochten, de genade, de rechtvaardigmaking. In de qu. 21, 22 en 23 vinden we terloops uitingen, die de liefde met genot of vreugde in verband brengen, en ze als hebbende betrekking op datgene wat men reeds bezit stellen tegenover het verlangen. En qu. 25 art. 3 heet de liefde nog de "*quietatio*", het tot rust komen van het gemoed in het beminde - uitdrukking die ons bekend is uit de Sententie-commentaar.

Pas in qu. 26 art. 4 wordt met uiteindelijke beslistheid de liefde als beginpunt van de gemoedsbeweging gezien. Zie hier de gedachtegang:

De gemoedsbewegingen moet men onderscheiden niet alleen volgens het onderscheiden voorwerp, - zo heeft de liefde bijv. het goede, de haat het kwade tot voorwerp - maar ook volgens de verschillende "graden" in het affectieve proces ten opzichte van hetzelfde voorwerp.

Het voorwerp dat bevalt treedt vooreerst in een zekere verbinding met de strever doordat het wordt opgevat als gelijkend of passend. Daaruit volgt de liefde, die niets anders is dan de "*informering*" van het gemoed door het voorwerp; daarom wordt de liefde genoemd een vereniging van beminner en beminde.

Als het voorwerp zo enigszins verbonden is, zoekt men het verder ook in werkelijkheid met zich te verenigen, zodat namelijk de beminner het beminde kan genieten. Zo ontstaat het verlangen en als de vereniging werkelijkheid geworden is, brengt ze vreugde voort.

Slotsom: "Het eerste is de liefde, het tweede het verlangen, het laatste de vreugde"<sup>23</sup>.

Van nu af is dit een verworven inzicht. De ietwat verwarrende opvatting van de liefde als vol-

---

<sup>23</sup> Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum desiderium, et ultimum gaudium

tooiing van het verlangen is verdwenen. In de Quaestio Disputata De Caritate (art. 2 ad 6) heet het zelfs uitdrukkelijk: “De liefde verenigt volgens de neiging; te verenigen volgens de zaak is niet het eigene van de liefde; en daarom is ze gericht evengoed op wat men heeft als op hetgeen men niet heeft. Maar wat men niet heeft doet ze verlangen, wat men heeft doet ze genieten”<sup>24</sup>. 8).

#### SUMMA CONTRA GENTILES (1259-64).

Dat de liefde grondslag is van alle gemoedsbewegingen, wordt op meerdere plaatsen van dit werk aangetoond. En wel vooreerst door een ontleding van de affecten en hun beweeggrond. We verlangen naar iets, juist omdat we er van houden; we verheugen ons over het bezit van iets, omdat het ons dierbaar is; we vrezen iets omdat het in strijd is met het goed dat we zoeken; enz.<sup>25</sup>.

Vervolgens wordt hetzelfde aangetoond door een ontleding van de liefde en haar beweegkracht. In het bijzonder hoofdstuk 19 van het 4e boek beschrijft de dynamiek die van de liefde uitgaat. Als we dit hoofdstuk vergelijken met de plaatsen uit de Sententiecommentaar, dan is het verschil zeer opmerkelijk.

In de Sententiecommentaar werd de liefde opgevat als eind- en hoogtepunt van de gemoedsbeweging, de andere affecten en vooral het verlangen waren er een voorbereiding op. Zij was de sluitsteen, het rustgevende bezit van de “vorm” van het geliefde, zoals ook het zoeken van het redenerende denken tot rust komt in het bezit van de “vorm” van de dingen door het beschouwende inzicht. De dynamiek is dus: naar die liefde toe. Later, in De Veritate, wordt de liefde reeds als beginsel van het affectieve leven opgevat een aspect dat zoals we zagen in de sententiecommentaar niet heel en al ontbrak, omdat het vorm-bezit op zijn beurt weer uitgangspunt van handelen was. Evenwel wordt de liefde in De Veritate qu. 26 art. 4 en zelfs nog in De Spe art. 3 op de oude manier een “*informering*” (*informatio*) genoemd, en ze wordt vergeleken met de “natuurlijke vorm”. Het is echter niet als eindpunt maar uitsluitend als beginpunt dat de vorm hier optreedt, als beginsel van beweging. Dit is het punt van vergelijking.

Tenslotte in Contra Gentiles 4. 19 breekt het nieuwe inzicht zich volledig baan: het bezitten van de “vorm” van het voorwerp wordt nu voorbehouden aan het verstand alleen. Uit de aanwezigheid van deze “vorm” in het verstand (door gelijkenis) volgt in het gemoed iets van wezenlijk andere structuur; iets dat “neiging” (*inclinatio*) genoemd wordt. De aanwezigheid van het goede in het gemoed is een dynamische aanwezigheid, heel anders dan die van het ware in het verstand<sup>26</sup> 8). Het is een aanwezigheid door overeenkomst en proportie, “zoals het eindpunt van een beweging is in het geproportioneerde bewegingsbeginsel” .

---

<sup>24</sup> De ratione caritatis seu amoris est quod conjungat secundum affectum... Sed conjungere secundum rem non est de ratione caritatis, et ideo potest esse et habiti et non habiti, sed non habitum facit desiderare, in habito vero facit delectari.

<sup>25</sup> Bijv. C. G. boek 1 hoofdstuk 91; boek 3 h. 151. Verder o.a. De Virtutibus art. 12 en ad 9; De Caritate art. 3; De Divinis Nominibus boek 4 h. 9 en 10; S. Th. I. qu. 20 art. 1. Van belang voor dit inzicht was een passage van Augustinus, De Civitate Dei boek 14 hoofdstuk 7 (P.L. 41. 410), door Sint Thomas verschillende malen aangehaald, o.a. I II qu. 25 art. 2 sed contra.

Op de vraag, in hoeverre lust en vreugde het primaat hebben in de orde van de bedoeling (in ordine intentionis) kunnen we hier niet nader ingaan. Zie De Veritate qu. 26 art. 5 en I II qu. 25 art. 2.

<sup>26</sup> Quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum.

#### 4) SUMMA THEOLOGIAE I II (1269-70).

In de Expositio super Dionysium, De divinis Nominibus, vinden we de gedachten van Contra Gentiles terug (Boek 4, hoofdstuk 9 en 10). We moeten echter wachten tot de Summa Theologiae, om de parallel tussen de "natuurlijke" beweging en de affectieve beweging volledig doorgevoerd te vinden. Tegelijk is het parallellisme tussen verstand en gemoed verkeerd in een tegenstelling, reeds geschetst in Contra Gentiles en nu ook tot uitdrukking gebracht in de termen waarmee het affectieve proces wordt aangeduid.

In de Sententie-commentaar waren de technische termen waarmee de liefde werd aangeduid:

(in)formatio  
transformatio  
quietatio  
terminatio.

In de I II wordt de eigen aard van de liefde uitgedrukt door de volgende reeks van slagwoorden:

Connaturalitas (23.4 - 26.1 + ad 3 - 26.2 - 27.1 - 27.4)  
Proportio (25.2 + ad 2 - 25.3 - 27.1 )  
Convenientia (29.2 - 29.5)  
Consonantia (29.1 - 29.2 - 29.5)  
Immutatio (26.2 + ad 3)  
Aptitudo (23.4 - 25.2 + ad 2 - 25.3 - 29.1)  
Coaptatio (26.1 - 26.2 - 27.4 - 28.1 + ad 2 - 28.5)  
Inclinatio (23.4 - 25.2 + ad 2)  
Complacentia (25.2 - 26.1 - 26.2 + ad 2 + ad 3 - 27.1 28.2 + ad I)

En tenslotte komt in qu. 26 art. 2 nog het woord "intentio" voor, zoals we boven gezien hebben<sup>27</sup>. Deze rijkdom van vrijwel nieuwe wendingen doet ons begrijpen, hoe ook Sint Thomas geworsteld heeft om het onzegbare althans enigszins uit te drukken en het eigene van de liefde als grondslag van voelen, willen en handelen tastbaar te maken.

Toch is de gedachte van de "forma" niet geheel en al opgegeven, want in qu. 26 art. 2 vergelijkt Sint Thomas de "aanpassing" (coaptatio) die de liefde is, met de "forma" die de natuurdingen ontvangen van hun oorzaak en die beginsel is van de "natuurlijke" beweging<sup>28</sup>.

En Sint Thomas ziet er geen tegenstrijdigheid in, later nog eens de een of andere maal terloops van de liefde te zeggen, dat ze "conformeert" (I II qu. 30 art. 2), dat de wil door de liefde enigszins "getransformeerd" wordt in het doel (I II K. 62 art. 3), dat de liefde is een "conformering aan het doel" (I II K. 62 art. 3 ad 3), dat zij "de beginner omvormt in het beminde" (De autobus recepties caritatief, Mandonnet IV blz. 415). Dat wil dan echter steeds verstaan worden van de "vorm" in dynamische zin, als uitgangspunt van actie, en niet als eindpunt of bekroning, zoals bij het kennen<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Voor de betekenis van deze uitdrukkingen, zie Simonin, l.c., blz. 191.4. Immutatio drukt eerder uit de liefde als veroorzaakt door het voorwerp, coaptatio de aanpassing van het gemoed, complacentia de bewuste psychische act.

<sup>28</sup> Agens naturale . . . primo dat formam, secundo dat motum consequentem ad formam. Vergelijk de enigszins andere voorstellingswijze In het Compendium Theologiae hoofdstuk 107.

<sup>29</sup> Vgl. Blanche O.P. in Bulletin thomiste 1932 n. 491 blz. 523-28.

