

Scriptie Arianne Moerland - Architectuur van de ziel

by Arianne Moerland

FILE	ARCHITECTUUR_VAN_DE_ZIEL_- _SCRIPTIE_ARIANNE_MOERLAND.PDF (1.02M)		
TIME SUBMITTED	28-NOV-2016 12:58PM	WORD COUNT	24130
SUBMISSION ID	743444526	CHARACTER COUNT	128406

ARCHITECTUUR VAN DE ZIEL

*THOMAS VAN AQUINO EN HENDRIK VAN GENT OVER DE
VERHOUDING TUSSEN DE ZIEL EN HAAR VERMOGENS*



Arianne Moerland
s4067371

prof. dr. Paul J. J. M. Bakker

Aantal woorden: 22. 917

12-11-2016

3
Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

3 Hierbij verklaar en verzeker ik, Arianne Moerland, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden. Plaats: Beek-Berg en Dal datum: 12-11-2016

INHOUDSOPGAVE

1 Inleiding	4
Middeleeuwse psychologie.....	4
De identiteitsopvatting.....	6
Tegen de identiteitsopvatting.....	10
Terug naar de identiteitsopvatting.....	12
De auteurs.....	13
Thomas van Aquino.....	14
Hendrik van Gent.....	15
De receptie van Hendrik van Gents filosofie	18
Opzet van deze scriptie.....	21
2 Thomas van Aquino.....	22
Ziel en vermogens onderscheiden	22
Wat er op het spel staat	22
Substantiële vorm.....	25
Argumenten tegen de identiteitsopvatting	29
Theologisch argument.....	30
Psychologisch argument.....	35
De ontologische status van de vermogens van de ziel.....	37
Categorieën.....	37
Praedicabilia	39
Dubbele ontologische status?	43
3 Hendrik van Gent	46

Hendrik tegen Thomas	46
Substantiële vormen	46
Een rehabilitatie van de identiteitsopvatting	52
Intellectuele uitdagingen: Hendriks reactie op Thomas	55
Hendriks reactie op het theologische argument	55
Hendriks reactie op het psychologische argument	58
Hendriks analyse van de vermogens van de ziel	61
Eén ziel, meerdere vermogens	61
Specifieke vermogens	66
Zintuiglijke vermogens	67
Rol van disposities: bepaling (determinatio)	69
Waarneembare objecten	69
Intellect	73
4 Conclusie	81
Bibliografie	89

1 INLEIDING

MIDDELEEUWSE PSYCHOLOGIE

Een belangrijk debat binnen de middeleeuwse *scientia de anima*, ‘wetenschap over de ziel’ of ‘psychologie’ gaat over de ziel en haar ‘vermogens’ (of ‘faculteiten’). De psychologie van Aristoteles speelt hierin een grote rol. Aristoteles geeft meerdere definities van de ziel. In zijn *De Anima*¹ definieert Aristoteles de ziel als het levengevende principe, maar ook als het principe dat alle vitale functies van een levend organisme mogelijk maakt. Zo zorgt de ziel er, in het geval van de mens, voor dat de mens in staat is eten te verteren, te groeien, zich voort te planten en zich voort te bewegen. Ook zorgt de ziel ervoor dat de mens kan waarnemen, iets kan willen, en kan nadenken.² Aristoteles’ eerste definitie van de ziel luidt als volgt:

The soul may therefore be defined as the first actuality of a natural body potentially possessing life; and such will be any body which possesses organs.³

Deze eerste definitie stelt dat de ziel als eerste actualiteit het levengevende principe is. De ziel geeft leven aan een organisch, natuurlijk lichaam, dat

¹ Ik heb in deze scriptie gebruik gemaakt van de vertaling van W.S. Hett: Aristotle, *On the soul; Parva naturalia; On breath*, Translated by W.S. Hett, The Loeb Classical Library 288 (London: Heinemann, 1957), DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-soul.1957. Alle verwijzingen naar de paginanummers van *De Anima* zullen volgens Hetts editie zijn.

² Aristoteles, *De Anima*, II.2, 414a12-13, 79.

³ Aristoteles, *De Anima*, II.2 412a27-28, 69.

in zich de potentie heeft om levend te zijn. Deze eerste definitie leidde bijvoorbeeld tot de vraag hoe lichaam en ziel zich tot elkaar verhouden.

De tweede definitie van de ziel stelt dat de ziel niet alleen het principe van *leven* is, maar dat ze ook het principe van *waarnemen* en *nadenken* is. Of met andere woorden, volgens de tweede definitie is de ziel het principe van functioneren van een levend organisme. Deze tweede definitie leidde tot de vraag hoe één principe meerdere, volstrekt verschillende fenomenen kan veroorzaken:

And the soul is that whereby we live and perceive and think in the primary sense.⁴

Behalve dat het functioneren van de mens verklaard kan worden in termen van de tweede definitie van de ziel, heeft Aristoteles het ook over specifieke vermogens of faculteiten van de ziel, zoals bijvoorbeeld het vermogen om waar te nemen en het vermogen om na te denken:

But for the moment let us be satisfied with saying that the soul is the origin of the characteristics we have mentioned, and is defined by them, that is by the faculties of nutrition, sensation, thought and movement. The further questions, whether each of these faculties is a soul, or part of a soul, and, if a part, whether a part in the sense

⁴ Aristoteles, *De Anima*, II,2, 414a12-13.79. Met 'primary sense' wordt bedoeld dat de ziel het uiteindelijke principe is op grond waarvan we de (vitale) activiteiten zoals leven, waarnemen en denken kunnen verklaren. Voor het uitoefenen van de verschillende activiteiten zijn, naast de ziel, ook andere (secundaire) principes nodig (bijvoorbeeld een oog om te zien).

that it is only separable in thought or also in space, are in some cases easy of solution, but others involve difficulty.⁵

Aristoteles' opmerking over vermogens of faculteiten van de ziel riep vragen op over de wijze waarop de genoemde vermogens zich tot de ziel verhouden. De vragen die Aristoteles zelf in het bovenstaande citaat al opwerpt, hebben een grote invloed gehad op de middeleeuwse psychologie.

Twee belangrijke vragen van de middeleeuwse psychologie gaan terug op deze passages uit Aristoteles' *De Anima*. Een van de vragen is of het mogelijk is dat één principe tegelijkertijd het principe van leven is, maar ook verschillende vitale functies kan veroorzaken. Een andere vraag is hoe de ziel en haar vermogens zich tot elkaar verhouden.⁶

DE IDENTITEITSOPVATTING

Een manier om de verhouding tussen de ziel zelf (of de 'essentie' van de ziel) en haar vermogens te zien, is volgens de identiteitsopvatting. Volgens deze opvatting zijn de ziel en haar vermogens niet onderscheiden van elkaar, maar zijn ze aan elkaar gelijk. De identiteitsopvatting vindt zijn oorsprong in de Augustijnse psychologie. In zijn *De Trinitate*⁷ maakt

⁵ Aristoteles, *De Anima*, II.1, 413b11-12, 77.

⁶ Zie: Paul Bakker, "The Soul 48 and Its Parts: Debates about the Powers of the Soul," in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, vol. 3 of *The History of the Philosophy of Mind*, ed. S. Schmid (London: Routledge, forthcoming); Zie ook: Peter King, "The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism," *Vivarium* 46 (2008): 253-275.

⁷ Ik heb 12 volgende vertaling van Augustinus' tekst *De Trinitate* gebruikt: Augustine, *Trinity*, Vol. 5 of *The works of Saint Augustine: a Translation for the 21st Century*, Translated by Edmund Hill and edited by John E. Rotelle (Brooklyn, New York: New City Press, 1991). Alle verwijzingen naar de paginanummers van *De Trinitate* zullen volgens deze editie zijn.

Augustinus een vergelijking tussen de ⁹goddelijke Drie-eenheid (Vader, Zoon en Heilige Geest) en de menselijke ziel. Augustinus tracht de goddelijke Drie-eenheid filosofisch inzichtelijk te maken door haar te vergelijken met de menselijke ziel. Deze vergelijking kan ons volgens Augustinus iets leren over de Drie-eenheid, omdat de menselijke ziel ⁴⁷geschapen is naar het beeld van God.⁸ In het onderstaande citaat beschrijft Augustinus dat de menselijke ziel gemaakt is naar het beeld van de Goddelijke Drie-eenheid.

For although the human mind is not of the same nature as God, still the image of that nature than which no nature is better is to be sought and found in that part of us than which our nature also has nothing better. Here we are then with the mind remembering itself, understanding itself, loving itself. If we see this we see a trinity, not yet God of course, but already the image of God.⁹

Augustinus' redenering is dat de natuur van God de hoogst mogelijke natuur is en dat de ziel de hoogste natuur van de mens is. Deze hoogste natuur van ³⁷de mens is geschapen naar het beeld van God. We mogen om

⁸ Augustinus, *De Trinitate*, VII.4.12, 231: "Sometimes the unity of being is even passed over in silence, and only the relationships are mentioned in the plural; thus *We will come to him, I and the Father, and will dwell with him* (Jn 1:10). "We will come and dwell" is in the plural, because the subject is "I and the Father," that is, the Son and the Father, which signify multiple relationships. Sometimes even the relationships are no more than implicit in the text, as in Genesis: *Let us make man to our image and likeness* (Gn 1.26). "Let us make" and "our" are in the plural, and must be understood in terms of relationships. For he did not mean that gods should do the making, or do it to the image and likeness of gods, but that the Father and the Son and the Holy Spirit should do it; do it therefore to the image of Father and Son and Holy Spirit, so that man might subsist as the image of God; and God is the three."

⁹ Augustinus, *De Trinitate*, XIV.3.11, 379.

die reden aannemen dat de 'drie-eenheid' van intellect, geheugen en wil een afbeelding is van de goddelijke Drie-eenheid.

Naar analogie met de eenheid die het intellect, het geheugen, en de wil vormen, vormen de ⁹drie personen van de goddelijke Drie-eenheid ook een eenheid. De vermogens van de menselijke ziel vormen één geheel omdat ze gelijk zijn aan de ziel zelf.¹⁰ In Augustinus' woorden, vormen de vermogens één leven, één geest en één substantie, zoals in het onderstaande citaat beschreven wordt:

These three then, memory, understanding, and will, are not three lives but one life, nor three minds but one mind. So it follows of course that they are not three substances but one substance. When memory is called life, and mind, and substance, it is called so with reference to itself; but when it is called memory it is called so with reference to another. I can say the same about understanding and will; both understanding and will are so called with reference to another. But each of them is life and mind and being with reference to itself. For this reason these three are one in that they are one life, one mind, one being; and whatever else they are called together with reference to self, they are called it in the singular, not in the plural. But they are three in that they have reference to each other.¹¹

Dat we het toch over *verschillende* vermogens hebben, ondanks het feit dat er maar één ziel is, wordt nader uitgelegd in een pseudo-Augustinse

¹⁰ Bakker, "The Soul and Its Parts," in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, 2.

¹¹ Augustinus, *De Trinitate*, X.4.18, 298.

tekst: het *Liber De Spiritu et Anima*.¹² Het volgende citaat maakt duidelijk hoe we over verschillende vermogens spreken terwijl er toch maar één ziel is:

It (the human soul) is called soul when it nourishes, spirit when it contemplates, sense when it senses, intellect when it is wise, mind when it understands, reason when it discerns, memory when it remembers, will when it consents. But these do not differ in substance, as they do in name, because all these are one soul.¹³

We hebben het volgens *Liber de Spiritu et Anima* toch over verschillende vermogens, omdat we verschillende namen geven aan de ene ziel naar gelang de functie die ze uitvoert. Als de ziel waarneemt noemen we haar waarnemingsvermogen en wanneer de ziel nadenkt, geven we haar de naam intellect. We geven de ziel dus verschillende namen naar gelang de functie die ze uitvoert. Deze namen duiden echter niet op reëel verschillende vermogens want de essentie is gelijk aan alle vermogens. Als ik bijvoorbeeld in de bibliotheek rondloop en daar een boek zie, dan gebeuren zowel de activiteit van het lopen als het waarnemen van het boek krachtens de essentie van mijn ziel. Ik kan de functies van mijn ziel wel benoemen als het vermogen tot voortbewegen en het vermogen tot waarnemen, maar dit zijn slechts namen die ik aan mijn ziel geef naar

¹² In de middeleeuw en dacht men dat deze tekst van Augustinus zelf was. Het maakt voor deze scriptie geen verschil of Augustinus de auteur was of niet. Van belang hier is de invloed die het werk heeft gehad op de middeleeuwse psychologie. Zie voor de invloed van Augustinus en Pseudo-Augustinus op de middeleeuwse psychologie: Pius Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen : Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin* (Freiburg: Universitätsverlag, 1956).

¹³ Pseudo-Augustinus, *Liber de spiritu et anima*, Edited by Jacques-Paul Migne (Paris, 1845) 788–789, geciteerd volgens: Bakker, "The soul and its Parts," in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, 2.

gelang ze deze functies uitvoert. Ook als ik me aangetrokken voel tot het boek en besluit het te willen lezen, dan kan ik zeggen dat dit gebeurt door mijn wil. Maar 'wil' is dan slechts de benaming die ik aan mijn ziel geef in zoverre ze de functie van willen uitvoert. Als ik vervolgens het boek heb gelezen en over de inhoud ervan nadenk, dan kan ik mijn ziel 'intellect' noemen, maar de activiteit van nadenken gebeurt op grond van de essentie van mijn ziel. Volgens deze identiteitsopvatting zijn de vermogens die aan de ziel worden toegekend, slechts de namen die aan de ene ziel gegeven worden naar gelang ze verschillende functies uitoefent. De vermogens van de ziel zijn reëel gelijk aan de essentie van de ziel.

TEGEN DE IDENTITEITSOPVATTING

Tot ver in de 13^e eeuw was de identiteitsopvatting dominant. Thomas van Aquino is een van de eerste auteurs die ertegenin gaat.¹⁴ Hiervoor baseert Thomas zich op de psychologie van Aristoteles. Volgens Thomas zijn vermogens van de ziel niet reëel hetzelfde als de ziel zelf, maar zijn het aparte entiteiten.¹⁵ De ziel is volgens Thomas niet in staat om vanuit zichzelf alle verschillende activiteiten voort te brengen: er is iets nodig tussen de ziel zelf en de activiteiten dat kan verklaren waarom de mens al die verschillende activiteiten kan uitvoeren.¹⁶

Als Thomas een verklaring zou geven voor alle verschillende activiteiten die ik in de bibliotheek heb uitgevoerd, zou dat niet louter op grond van mijn ziel zelf kunnen zijn. Volgens Thomas kan mijn ziel niet de directe

¹⁴ Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu Ihren Potenzen*, 1-4 ¹⁹

¹⁵ Bakker, "The Soul and Its Parts," *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, 3.

¹⁶ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature : a Philosophical Study of Summa Theologiae 1a*, 75-8 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 151-157.

verklaring zijn voor het in de bibliotheek rondlopen en alle andere activiteiten, zoals lezen en over het boek nadenken. Thomas stelt dat er verschillende vermogens nodig zijn om te verklaren waarom ik al die diverse activiteiten kan uitvoeren. De activiteiten zijn behoorlijk uiteenlopend: sommige zijn duidelijk belichaamd (bijvoorbeeld zien en lopen) terwijl dat voor andere (zoals denken en willen) niet zo duidelijk is. Dat ik het boek waarneem is op grond van een ander vermogen dan het vermogen waarmee ik over het boek nadenk. Ik neem het boek waar met mijn waarnemingsvermogen en ik denk erover na met mijn intellect. Dat er iets nodig is tussen de ziel en haar activiteiten, komt erop neer dat de ziel de vermogens heeft die vervolgens in staat zijn om de bijbehorende activiteiten uit te oefenen. Je zou het kunnen vergelijken met een controlecentrum van waaruit verschillende apparaten worden aangestuurd om hun acties uit te voeren.

Voor de Star Wars fans onder ons: de Death Star is het controlecentrum van waaruit alles geregeld wordt, maar er zijn nog tal van instrumenten nodig voordat de Death Star operationeel is. Dit ene controlecentrum is immers niet in staat om alle functies direct uit te voeren, het heeft verschillende apparaten onder zijn hoede, die in staat zijn om een specifieke functie uit te oefenen. Zo zijn er raketten nodig voor de aanval, camera's om alles - vooral de rebellen - in de gaten te houden, en zo voort. Dit is ook zo in het geval van de ziel en haar vermogens: de ziel beschikt over vermogens die in staat zijn om een specifieke activiteit uit te oefenen.

TERUG NAAR DE IDENTITEITSOPVATTING

In de periode na Thomas van Aquino wordt al snel de identiteitsopvatting weer dominant.¹⁷ De twee grote namen die met deze terugkeer worden geassocieerd zijn Johannes Duns Scotus en Willem van Ockham. Scotus meent dat de ziel zelf in staat is om verschillende operaties en activiteiten voort te brengen, zonder dat ze hiervoor aparte vermogens nodig heeft.¹⁸ Het is wel mogelijk om de ziel en haar vermogens van elkaar te onderscheiden, maar dit is slechts een ‘formeel’ onderscheid en niet een reëel onderscheid.¹⁹ Scotus beschrijft het als volgt:

We can take it this way in the case of the intellect and the will, which aren't essential parts of the soul but are unitively contained in the soul as though they were its attributes, and according to which the soul is able to perform its acts – not that they are the soul's essence formally, but are formally distinct, and nevertheless are really the same identically and unitively.²⁰

Dat de ziel en haar vermogens formeel van elkaar onderscheiden zijn, houdt in dat ze weliswaar in hun eigen (formeel) natuur hebben, maar dat ze niettemin in werkelijkheid gelijk zijn aan elkaar (met andere woorden: ze kunnen niet van elkaar gescheiden worden). Ockhams opvatting gaat

¹⁷ King, “The Inner Cathedral,”; Bakker, “The Soul and Its Parts,” in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*; Dominik Perler, “Introduction,” *Vivarium* 46 (2008): 223-231.

¹⁸ Voor Scotus’ opvatting, zie: John H. [52] an den Bercken, “John Duns Scotus in Two Minds About the Powers of the Soul,” *Recherches De Theologie Et Philosophie Medievales* 82 no. 2 (2015): 199-240.

¹⁹ Bakker, “The Soul and Its Parts,” in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, 5.

²⁰ Scotus, *Reportata Parisiensia*, Boek 2, distinctio 16, quaestio 1, ed. L. Wadding (Lyon 1639, reprint Hildesheim: Olms, 1968) (Opera Omnia, vol. 13), 13, geciteerd volgens: King, “The Inner Cathedral,” 267.

nog een stapje verder: volgens Ockham is de ziel zelf in staat om rechtstreeks de verschillende operaties en activiteiten uit te oefenen. Hiervoor zijn noch reëel onderscheiden vermogens nodig (zoals Thomas van Aquino stelt) noch formeel onderscheiden vermogens (zoals Scotus stelt).²¹

Scotus en Ockham zijn weliswaar de meest bekende auteurs die de identiteitsopvatting weer in ere herstellen, maar ze waren niet de eersten die op Thomas van Aquino reageerden. Hendrik van Gent is een van de eersten die tegen Thomas' opvatting in gaat. Waarschijnlijk vanwege de bekendheid van Scotus en Ockham, verdween Hendrik van Gents kritiek van het toneel. Het feit dat zowel Thomas als Scotus en Ockham lid waren van religieuze ordes (in tegenstelling tot Hendrik van Gent) kan hierbij een rol gespeeld hebben. De werken van Scotus (en in mindere mate Ockham) werden door de Franciscanen gepromoot, net zoals Thomas van Aquino's werk door de Dominicanen werd uitgedragen. Dit leidde ertoe dat de opvattingen van Thomas, Scotus en Ockham het debat gingen domineren. Hendrik van Gent was een seculier theoloog en zijn werken werden daarom niet door een van de religieuze ordes gepromoot.²²

DE AUTEURS

De twee auteurs die in deze scriptie de hoofdrol zullen spelen, zijn Thomas van Aquino, de belangrijkste tegenstander van de traditionele

²¹ Bakker, "The Soul and Its Parts," in *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*, 5.

²² In de hedendaagse secundaire literatuur is dit verschijnsel nog steeds merkbaar. Veel auteurs gaan van Thomas van Aquino naar Duns Scotus en Willem van Ockham. Zie verderop in de inleiding (bij de receptie van Hendrik van Gent's filosofie) hoe Hendrik van Gent in de secundaire literatuur behandeld wordt.

identiteitsopvatting, en Hendrik van Gent, degene die als eerste tegen Thomas van Aquino inging en de identiteitsopvatting in ere herstelde. Thomas en Hendrik waren beiden verbonden aan de universiteit van Parijs in de 13^e eeuw.

22

THOMAS VAN AQUINO

Thomas van Aquino (1225-1274) is een van de bekendste leden van de orde van de Dominicanen. Al op jonge leeftijd werd hij door zijn ouders naar het klooster van Montecassino gestuurd voor onderwijs, waarna hij zijn studie aan de universiteit van Napels vervolgde. In deze periode waren verschillende religieuze ordes in opkomst. In Napels kwam hij in aanraking met de Dominicanen. Hij sloot zich in het geheim hierbij aan. Zijn ouders waren hier zeer op tegen; toen ze er achter kwamen, werd Thomas ontvoerd en een jaar lang gevangen gehouden door zijn familie. Echter, zodra hij wist te ontsnappen, sloot hij zich direct weer aan bij zijn Dominicaanse broeders en vervolgde hij zijn studie aan de Universiteit van Parijs. Ook studeerde Thomas in Keulen onder Albertus Magnus, die een grote invloed op hem heeft gehad. Net zoals iedere theologiestudent in die tijd, sloot hij zijn studie af met een commentaar op de *Sententiën* van Petrus Lombardus. De afgestudeerde Magister bekleedde de Dominicaanse leerstoel in de theologie aan de Universiteit van Parijs drie jaar lang. Daarna keerde hij terug naar Italië, waar hij onder andere zijn meest bekende werk – de *Summa Theologiae* – schreef.²³

²³ Stanford Encyclopedia of Philosophy Online, s.v. "Thomas Aquinas," by Ralph McInerney, accessed April 10, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas>.

Thomas' *Summa Theologiae* is een van de bekendste voorbeelden van het middeleeuwse genre van de '*Summae*'. Dit genre heeft als doel om een bepaald onderwerp of een bepaald vakgebied uitputtend te behandelen. Dit gebeurt in een volgorde die wordt ontleend aan, bijvoorbeeld, de Bijbel, of in de volgorde van onderwerpen zoals een autoritatieve auteur ze behandelt. Maar het is ook mogelijk dat een *Summa* een logische of retorische structuur aangemeten krijgt door de auteur zelf.²⁴ Dit is het geval bij Thomas van Aquino's *Summa Theologiae*.²⁵ Thomas' *Summa* is bedoeld als een didactisch werk, dat laat zien hoe theologie bedreven moeten worden.²⁶ In het eerste deel van de *Summa* is een uitgebreide verhandeling over de mens te vinden. Deze verhandeling bestaat uit *quaestiones* 75 tot en met 102. Hier komt onder andere Thomas' psychologie aan bod.

HENDRIK VAN GENT

Over het leven van Hendrik van Gent is niet veel bekend. De weinige informatie bestaat uit een aantal (geschatte) jaartallen en een aantal verwijzingen naar functies die hij tijdens zijn leven heeft bekleed.

Hendriks geboortejaar wordt meestal tussen 1217 en 1223 geschat.²⁷

Verwijzingen naar de functies die hij heeft uitgeoefend tijdens zijn leven,

23

²⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy Online, s.v. "Literary Forms of Medieval Philosophy," by Eileen Sweeney, accessed August 15, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-literary/>.

²⁵ Stanford Encyclopedia of Philosophy Online, s.v. "Literary Forms of Medieval Philosophy," by Eileen Sweeney, accessed August 15, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-literary/>.

²⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy Online, s.v. "Literary Forms of Medieval Philosophy," by Eileen Sweeney, accessed August 15, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-literary/>.

²⁷ Stanford Encyclopedia of Philosophy Online, s.v. "Henry of Ghent," by Pasquale Porro, accessed April 28, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>.

laten zien dat hij zowel actief was binnen de kerkelijke wereld als binnen de academische wereld. Hendrik was enige tijd magister aan de Parijse Artesfaculteit, voordat hij rond 1275 magister werd aan de Faculteit der Theologie.²⁸ Vanaf 1276 tot aan zijn dood was hij *magister regens* aan de Faculteit der Theologie. Hendriks sterfjaar is met zekerheid vast te stellen, omdat zijn naam voorkomt in het overlijdensregister van de kathedraal van Doornik. Hij wordt genoemd in dit register, omdat hij vanaf 1279 de aartsdiaken was van deze kathedraal.

Er zijn redelijk wat werken van Hendrik overgeleverd en geëditeerd.²⁹ Van de overgeleverde werken zijn de twee meest belangrijke de *Quaestiones ordinariae* en de *Quodlibeta*. De *Quaestiones ordinariae* vormen tezamen Hendriks theologische *Summa*. Er zijn aanwijzingen dat de *Summa* uit twee delen zou moeten bestaan, namelijk een deel over God en een deel over schepselen. Het tweede gedeelte is echter niet geschreven.³⁰ Het eerste deel van de *Summa* - over God - vangt aan met een serie *quaestiones* over epistemologie. Het antwoord op de vraag hoe wij God kunnen kennen is de basis voor alle andere kennis (over God en over Gods schepselen), waardoor dit een logisch beginpunt is. De *Quaestiones ordinariae* geven weer wat Hendrik behandelde in zijn colleges aan de universiteit van Parijs.³¹

²⁸ Gordon A. Wilson, "Henry of Ghent's Written Legacy" In *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill, 2011), 4.

²⁹ Voor een overzicht van vertalingen en edities zie: Pasquale Porro, "Bibliography," in *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Edited by W. Vanhamel (Leuven: Leuven University Press, 1996), 405-407.

³⁰ Wilson, "Written Legacy," in *Companion Henry of Ghent*, 16.

³¹ Wilson, "Written Legacy," in *Companion Henry of Ghent*, 16.

Quodlibeta, of *quaestiones de quolibet*, vormen een ander soort werk. Het is een genre gebaseerd op vragen die gesteld werden tijdens openbare disputaties die tweemaal per jaar werden gehouden aan de universiteit van Parijs. Deze publieke disputaties vonden plaats tijdens de Advent en de Vasten. Van Hendrik van Gent weten we dat hij ongeveer ieder jaar betrokken was bij deze disputaties, aangezien de teksten die uit dergelijke disputaties voort zijn gekomen gedateerd zijn.

De halfjaarlijkse openbare disputatie gaf iedereen uit ⁴⁶het publiek de gelegenheid om vragen te stellen 'over wat dan ook' (in het Latijn: '*de quolibet*'). Het verloop van zo een publieke disputatie en het ontstaan van de bijbehorende teksten gaat volgens een aantal stadia. De eerste twee stadia voltrokken zich mondeling en de laatste twee schriftelijk.³²

- 1) Het eerste stadium bestaat uit een openbare bijeenkomst. Tijdens deze bijeenkomst stelt het publiek vragen aan de magister die de bijeenkomst leidt. Het onderwerp van de vragen is volledig vrij. De magister verzamelt de vragen en heeft een aantal dagen de tijd om de vragen te ordenen en indien nodig te herformuleren, en natuurlijk om een antwoord voor te bereiden.
- 2) Vervolgens is er een tweede bijeenkomst waarin de magister de vragen herhaalt en beantwoordt. Dit kan gezien worden als een soort college waarin de magister zijn denkbeelden uiteenzet.
- 3) In het eerste schriftelijke stadium werkt de magister het materiaal van de tweede bijeenkomst uit tot een leesbaar geheel.

³² Wilson, "Written Legacy," in *Companion Henry of Ghent*, 4-5.

- 4) Daarna wordt het materiaal ‘gepubliceerd’, d.w.z. beschikbaar gesteld voor studenten om (met de hand) te kopiëren. De distributie van de tekst gebeurde door de universiteit. Een student kreeg een katern mee om over te schrijven.

Quodlibeta zijn interessant om te bestuderen, omdat ze heel goed laten zien ³¹ wat er op een bepaald moment speelt in de universiteiten, aangezien de vragen overal over mogen gaan.³³ De tekst van Hendrik die in deze scriptie behandeld wordt, is onderdeel van een *Quodlibet*. Het feit dat Hendrik de vraag werd gesteld of de vermogens van de ziel onderscheiden zijn van de ziel zelf, duidt er op dat dit onderwerp leefde op de universiteit.

De receptie van Hendrik van Gents filosofie

In de oudere secundaire literatuur wordt Hendrik vaak beschreven als verdediger van traditionele theologische denkbeelden, maar in recentere literatuur wordt hij juist vaker beschreven als een zeer originele en niet-traditionele denker. Volgens Tobias Hoffmann kan Hendrik gezien worden als innovatieve denker:

There is hardly a philosophical or theological topic that Henry of Ghent does not approach with great sophistication and originality. Even where he sees himself as a defender of traditional views, his solutions are highly innovative. It is not surprising, then, that Henry's thought left a significant impression on his contemporaries and on the generations of theologians succeeding him, provoking both dissent and admiration. During his lifetime and in the first

³³ Wilson, "Written Legacy," in *Companion Henry of Ghent*, 7.

decades after his death, his impact was felt no less than that of Thomas Aquinas.³⁴

Maar vaak wordt Hendrik alleen behandeld in het licht van Johannes Duns Scotus en Willem van Ockham. Gedeeltelijk komt dit door de kritiek die Scotus en Ockham leverden op Hendrik. ²⁶ Waarschijnlijk heeft dit ook te maken met het feit dat Hendriks gedachtegoed niet gepromoot werd door een van de religieuze ordes, zoals wel gebeurde bij Thomas, Scotus en (in mindere mate) Ockham. Dit heeft ertoe geleid dat, tot voor kort, Hendrik van Gent in de secundaire literatuur een relatief onbelangrijke plaats inneemt.

In meer recente literatuur krijgt Hendrik steeds meer aandacht omwille van zijn eigen filosofische en theologische opvattingen en niet meer slechts als slachtoffer van Scotus' kritiek. Tobias Hoffman stelt dat het de moeite waard is om Hendriks filosofie te bestuderen:

When reading Henry of Ghent for his own sake, however, one discovers a remarkable inner logic and nuance that often gets lost in Scotus's incomplete and somewhat tendentious summaries of Henry's teachings.³⁵

Hoffmann noemt verschillende onderwerpen waarop Hendriks invloed substantieel is geweest en waar Scotus de innovativiteit van Hendrik overneemt in zijn eigen filosofie.³⁶ De onderwerpen die Hoffmann behandelt zijn beperkt tot metafysica en epistemologie. Een andere tak

³⁴ Tobias Hoffmann, "Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics" ⁶ *In A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill, 2011), 339.

³⁵ Hoffmann, "Ghent's Influence," in *Companion Henry of Ghent*, 340.

³⁶ Hoffmann, "Ghent's Influence" in *Companion Henry of Ghent*, 339-367.

van Hendriks filosofie is echter ook de moeite waard om te bestuderen, namelijk zijn psychologie. Door de kritiek van Scotus (en later ook nog de kritiek van Ockham) is Hendriks psychologie in de vergetelheid geraakt en worden in plaats daarvan de opvattingen van Scotus en Ockham gezien als innovatief.

Ook in Peter King's overzichtsartikel *The Inner Cathedral* zien we dat Hendrik van Gent min of meer wordt vergeten. King springt van Thomas van Aquino naar Scotus en dan snel naar Willem van Ockham. Hendrik wordt kort aangehaald, maar slechts gezien vanuit Scotus en Ockham, waardoor Hendriks eigen opvatting niet of nauwelijks aan bod komt.³⁷

³⁷ Peter King richt zich slechts op de notie 'relatie' in Hendrik van Gent's *Quodlibet* 3.14. Dit komt voort uit de kritiek van Duns Scotus en Ockham; zij beschuldigen Hendrik van Gent ervan deze term een grote rol te laten spelen in zijn opvatting over de ziel en haar vermogens. Wie *Quodlibet* 3.14 bestudeert, zal zien dat de term 'relatie' een grote rol speelt voor Hendrik van Gent. Zie: King, "Inner Cathedral," 431-432: "There was some dissatisfaction on the latter score. Henry of Ghent, for instance, argued that psychological faculties were real relational aspects of the soul, and hence distinct by his infamous "intentional distinction" rather than by a real distinction (*Quodlibets* 3. q.14). But the dissenting position with the most followers was articulated in the succeeding generation by John Duns Scotus..." Hendrik van Gent's opvatting in *Quodlibet* 3.14 wordt door Willem van Ockham in boek II van zijn commentaar op de Sententiën van Petrus Lombardus (*Quaestio* 20) als volgt omschreven: *Alia est opinio quod potentia nihil addunt super essentiam animae nisi tantum respectus ad diversa obiecta. Quod probatur: quando aliquid indifferenter respicit multa, non plus exit in actum circa unum quam circa aliud nisi plus determinetur ad unum quam ad aliud. Sic anima respectu diversorum obiectorum est huiusmodi. Et ista determinatio non potest esse per absoluta igitur per respectus. Ideo ponitur quod in essentia animae fundantur diversi respectus ad diversa obiecta et secundum diversitatem respectuum ponitur diversitas potentialium. Et ponit exemplum de materia prima in qua sunt diversae potentiae ad diversas formas, quae quidem diversitas solum est per respectus non per aliqua absoluta.*" Uit de volgende editie: Guillelmi Occam, *Collectorium in IV Libros Sententiarum: 4 Teile in 2 Bd.*, vol. 1, ed. Gabriel Biel, Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1501. (Hildesheim: Olms, 1977), 431-433.

OPZET VAN DEZE SCRIPTIE

In deze scriptie zal ik ingaan op de psychologie van Hendrik van Gent, met name op zijn opvattingen over de ziel en haar vermogens. De ³⁰scriptie bestaat uit twee delen. In het eerste deel wordt uiteengezet hoe Thomas van Aquino zich afzet tegen de tot ver in de 13^e eeuw heersende identiteitsopvatting. Het tweede deel behandelt Hendriks reactie op Thomas en Hendriks eigen opvatting.

2 THOMAS VAN AQUINO

ZIEL EN VERMOGENS ONDERSCHIEDEN

Thomas van Aquino zet zich af tegen de traditionele Augustijnse identiteitsopvatting. Volgens hem moeten de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden zijn.

WAT ER OP HET SPEL STAAT

In zijn *Summa theologiae* buigt Thomas van Aquino zich over de vraag of de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden zijn, of dat ze identiek aan elkaar zijn.³⁸ Thomas begint zijn bespreking met een aantal argumenten *voor* en *tegen* de opvatting dat de ziel en de vermogens aan elkaar gelijk zijn (de normale procedure in een middeleeuwse *quaestio*). Deze argumenten laten zien wat er voor Thomas op het spel staat. Wat gebeurt er als we kiezen voor de optie dat de vermogens van de ziel identiek zijn met de ziel zelf? En wat zijn de problemen die ontstaan als we besluiten dat de vermogens iets anders zijn dan de ziel zelf?

Twee van Thomas' voorgangers, namelijk Augustinus en Aristoteles, lijken te pleiten voor de optie dat de ziel en haar vermogens aan elkaar gelijk zijn. Thomas verwijst naar Augustinus, volgens wie we zouden

³⁸ De vertaling van de voor deze scriptierelevante passage's van Thomas van Aquino's *Summa Theologiae* komen uit de vertaling van Robert Pasnau. Zie: Thomas Aquinas, *The Treatise on Human Nature: Summa Theologiae 1a 75-89*, trans. Robert Pasnau (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002). Alle verwijzingen naar paginanummers van de *Summa Theologiae* zijn volgens deze editie.

moeten aannemen dat de vermogens gelijk zijn aan de ziel, omdat het geheugen, het intellect en de wil één zijn:

It seems that the very essence of the soul is its capacity: Augustine says in *De trinitate* IX [iv.5] that mind, knowledge, and love exist “substantially in the soul – or, to say the same thing, essentially.” And in Book X [xi.18] he says that memory, intelligence, and will are “one life, one mind, one essence.”³⁹

Ook Aristoteles lijkt te zeggen dat de vermogens en de ziel hetzelfde zijn. Want ondanks het feit dat we waarnemen met het waarnemingsvermogen en nadenken met het intellect, is uiteindelijk de ziel het principe op grond waarvan we dit doen:

The sensory capacity is that by which we sense, and the intellective capacity is that by which we think. But according to the Philosopher in *De anima* II [414a12-13], that by which we first sense and think is the soul. Therefore the soul is its capacities.⁴⁰

Bovenstaande autoriteitsargumenten pleiten voor de identiteit van de ziel en haar vermogens. Daarnaast zijn er ook filosofische argumenten die in dezelfde richting wijzen, bijvoorbeeld het volgende:

The soul is loftier ⁷ than prime matter. But prime matter is its own capacity. Therefore so, *a fortiori*, is the soul.⁴¹

Belangrijk voor het bovenstaande argument is dat ‘potentiality’ en ‘power’ allebei vertalingen zijn van het Latijnse woord *potentia*. *Potentia* betekent

³⁹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 47.

⁴⁰ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 48.

⁴¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 47.

zowel potentialiteit, als vermogen. Het argument maakt gebruik van de dubbelzinnigheid van het woord *potentia*. In het geval van de materie geldt dat materie identiek is met zijn *potentia* (= 'potentiality'). Het vermogen van de materie is niet iets dat aan de materie wordt toegevoegd. Als iets minder volmaakts (de materie) zijn *potentia* in zich bevat, dan moet dat des te meer gelden voor de ziel, die volmaakter is dan de materie. Alleen betekent in dat geval *potentia* primair 'power' en niet 'potentiality'. Dankzij een zekere ambiguïteit van het woord *potentia* ('potentiality' en 'power'), concludeert het bovenstaande argument dat we wel moeten aannemen dat de vermogens van de ziel gelijk zijn aan de ziel zelf.

Als we daarentegen zouden aannemen dat de vermogens van de ziel onderscheiden entiteiten zijn, die niet behoren tot de essentie van de ziel, dan lijkt te volgen dat de vermogens accidenten zijn.⁴² Volgens Aristoteles is namelijk alles wat bestaat *ofwel* een substantie *ofwel* een accident. Aangezien de ziel zelf een substantie is, zouden de vermogens accidenten moeten zijn, als de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden zijn.⁴³

Het is duidelijk dat beide opties die Thomas schetst, problematisch zijn. Het probleem dat voortkomt uit de identiteitsopvatting is dat de vermogens slechts namen zijn die we aan de ziel toekennen naargelang de ziel verschillende activiteiten uitvoert. Als loutere namen hebben de vermogens dan geen eigen ontologische status. De andere optie die Thomas beschrijft, volgens welke de ziel en haar vermogens in

⁴² Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 48.

⁴³ Dit argument gaat terug op de categorieënleer van Aristoteles. Dit wordt verder uitgewerkt op p. 37-39.

werkelijkheid van elkaar onderscheiden zijn, lijkt ertoe te leiden dat de vermogens slechts accidenten, bijkomstige eigenschappen zijn. In Thomas' uitwerking van de vraag of de vermogens onderscheiden zijn van de ziel zelf, zullen we zien hoe hij de problemen die deze twee opties opleveren oplost.

SUBSTANTIËLE VORM

Thomas' discussie over de vermogens van de ziel hangt nauw samen met het metafysische kader waarbinnen hij zijn psychologie behandelt. Dat metafysische kader is gebaseerd op Aristoteles' principe dat alle natuurlijke dingen zijn samengesteld uit twee principes: *materie* en *substantiële vorm*. Dit Aristotelische principe wordt het *hylemorfisme* genoemd.⁴⁴

Volgens Thomas hebben natuurlijk dingen altijd maar één substantiële vorm. Dit is zo omdat de substantiële vorm de essentie van een ding vormt en aan het een ding zijn eenheid geeft. Als een ding meerdere substantiële vormen zou hebben, zou het derhalve meerdere essenties hebben en meerdere dingen zijn. Het is voor Thomas evident dat dit niet het geval kan zijn. De mens heeft daarom volgens Thomas maar één substantiële vorm, namelijk de ziel. De ene substantiële vorm geeft aan de mens zijn essentie en zijn eenheid. Maar dan rijst de vraag hoe het mogelijk is dat deze ene substantiële vorm zoveel diverse activiteiten veroorzaakt (van spijsvertering, groei en voortplanting tot kennen en willen). Om die vraag te beantwoorden doet Thomas een beroep op de vermogens van de ziel. Het is daarom voor Thomas belangrijk dat de

⁴⁴ Voor een korte inleiding op Thomas' hylemorfisme, zie: Pasnau, *On Human Nature*, 79-88.

vermogens van de ziel daadwerkelijk 'iets' zijn. De vermogens kunnen niet slechts namen zijn die we aan de ziel toekennen op grond van de activiteiten die een mens uitvoert.

Voorafgaand aan zijn bespreking van de vermogens van de ziel stelt Thomas de vraag of het intellectieve principe (oftewel de intellectieve ziel) de substantiële vorm van het lichaam is.⁴⁵ Volgens Thomas is dit inderdaad het geval. De mens is immers op grond van zijn rationaliteit onderscheiden van alle andere levende wezens. Met andere woorden: het hoort bij de essentie van de mens dat hij rationeel is en om die reden is de intellectieve ziel de substantiële vorm van de mens:

According to the Philosopher, in *Metaphysics* VIII [1043a2-21], a *differentia* is drawn from the form of a thing. But the *differentia* that gives rise to *human being* is *rational*, which is ascribed to a human being on account of the intellective principle. Therefore the intellective principle is the form of a human being.⁴⁶

Na te hebben vastgesteld dat de intellectieve ziel de substantiële vorm van de mens is, stelt Thomas de vraag of de mens, behalve de intellectieve ziel, nog een andere vorm heeft.⁴⁷ Zijn antwoord op deze vraag is dat het

⁴⁵ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, 18. "Is the intellective principle united to the body as its form?"

⁴⁶ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, 20.

⁴⁷ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, 33. "Is there any other substantial form in the human body?"

intellect de enige substantiële vorm van het lichaam is, en dat er in de mens geen andere substantiële vorm te vinden is.⁴⁸

Dat de intellectieve ziel de enige substantiële vorm van de mens is, houdt niet in dat de mens geen vegetatieve of sensitieve ziel heeft. Deze zielen zijn evenwel geen afzonderlijke entiteiten, maar liggen besloten in de intellectieve ziel:

One must say, then, that a human being has no substantial form other than the intellective soul alone, and that just as it virtually contains the sensory and nutritive souls, so it virtually contains *all* its lower forms, and that it alone brings about whatever it is that less perfect forms bring about in other things. And the same must be said for the sensory soul in brutes, and the nutritive soul in plants, and generally for all more perfect forms with respect to the less perfect.⁴⁹

Dat de ziel de substantiële vorm is, houdt volgens Thomas in dat de ziel een substantie is. Dit baseert Thomas op Aristoteles. In de *Metaphysica*, maar ook in *De Anima* II.1 stelt Aristoteles dat we met substantie drie dingen kunnen bedoelen, namelijk:

1. materie
2. vorm
3. samenstelling van vorm en materie

45

⁴⁸ Het voert te ver om in detail in te gaan op Thomas' argumenten voor de opvatting dat de mens maar één substantiële vorm heeft. Voor een uitgebreidere bespreking van dit onderwerp, zie: Pasnau, *Human Nature*, 126-130.

⁴⁹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, 35.

De meest eigenlijke betekenis van substantie is (3) de samenstelling van vorm en materie, omdat bij de samenstelling van vorm en materie het ding compleet is en het onafhankelijk kan bestaan. De reden waarom ook de vorm een substantie genoemd kan worden, is omdat de vorm ervoor zorgt dat de samenstelling van vorm en materie compleet is en omdat de bepaalt wat de samengestelde substantie in wezen is. Het feit dat ook de vorm een substantie genoemd kan worden (2), zet Thomas in als hij de vermogens van de ziel behandelt in termen van de categorieënleer.

Er is dus slechts één substantiële vorm in de mens en dit is de intellectieve ziel. Dit houdt volgens Thomas in dat, als we zouden aannemen dat de ziel en haar vermogens gelijk zijn aan elkaar, dit *ene* principe *alle* verschillende activiteiten zou moeten uitvoeren. Mede om die reden moeten we volgens Thomas aannemen dat de ziel en haar vermogens onderscheiden zijn, zodat de vermogens de verklaring zijn voor de veelheid en diversiteit van de activiteiten die de mens kan uitvoeren.⁵⁰

Het feit dat er verschillende activiteiten zijn leert ons dat er, corresponderend met die activiteiten, verschillende vermogens zijn. Thomas legt dit verder uit door nader in te gaan op de vraag of de vermogens van elkaar onderscheiden zijn op grond van de corresponderende acten en objecten.⁵¹ Deze vraag wordt positief beantwoord: het onderscheid tussen de activiteiten (zien, horen ...) en objecten waar ze betrekking op hebben (kleur, geluid ...) laat zien dat er verschillende vermogens moeten zijn. Ondanks het feit dat vermogens

⁵⁰ De andere redenen worden uiteengezet in de volgende paragrafen.

⁵¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3, 52. "How are the soul's capacities distinguished?".

ontologisch voorafgaan aan de activiteiten en de objecten als objecten van cognitieve vermogens pas daarna in beeld komen, kunnen de objecten ons toch iets leren over de vermogens. Epistemologisch gezien, kennen we namelijk eerst de objecten en aan de hand van de objecten kennen we de activiteiten waardoor die objecten waargenomen of gekend worden. Op die manier kunnen we leren wat de vermogens zijn aan de hand van de objecten en activiteiten. Thomas van Aquino baseert zich hiervoor op Aristoteles, zoals hij in het citaat hieronder expliciet meldt.

On the contrary, the posterior is distinguished in terms of the prior. But the Philosopher says in *De anima* II [415a18-20] that “acts and operations are conceptually prior to capacities, and still prior to these are their counterparts,” their objects. Therefore capacities are distinguished in terms of their acts and objects.⁵²

Aangezien er meerdere soorten objecten en verschillende soorten activiteiten zijn die door de ziel worden veroorzaakt, moeten er wel verschillende vermogens zijn.

ARGUMENTEN TEGEN DE IDENTITEITSOPVATTING

Het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens, behandelt Thomas van Aquino in verschillende teksten. Hoewel deze teksten niet allemaal uit dezelfde periode komen, is Thomas' opvatting over het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens in al deze teksten vrijwel dezelfde. Ondanks het feit dat Thomas' opvatting in de loop van de tijd gelijk is gebleven, verschilt de uitwerking van de argumenten wel enigszins per

⁵² Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3, 53.

tekst. Zo is de uitwerking van zijn positie in *De spiritualibus creaturis*⁵³ minder technisch dan in de *Summa Theologiae*. Maar uiteindelijk komt zijn opvatting in al deze teksten op hetzelfde neer. Daarom zal ik me richten op Thomas' argumentatie in *De spiritualibus creaturis* en in de *Summa Theologiae*. In beide teksten komen twee belangrijke argumenten naar voren voor het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens, namelijk het *theologische argument* en het *psychologische argument*.

THEOLOGISCH ARGUMENT

De belangrijkste reden waarom de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden moeten zijn, is een theologische. Het theologische argument berust op het volgens Thomas fundamentele onderscheid tussen God en schepselen. Een kenmerk van God is dat hij enkelvoudig is, dat wil zeggen dat er volstrekt geen samenstelling (of compositie) in hem bestaat. Schepselen daarentegen zijn altijd een samenstelling. Dat er geen samenstelling bestaat in God behandelt Thomas onder andere in de *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, waar hij zich de vraag stelt of God een samenstel van essentie en existentie is.

Omdat er in God geen samenstelling bestaat, zijn Gods essentie en existentie aan elkaar gelijk. Bovendien, als Gods existentie niet zou samenvallen met zijn essentie, zou er niet alleen samenstelling in God zijn, maar dan zou zijn bestaan niet op grond van zichzelf zijn, maar door iets buiten hem veroorzaakt moeten worden (iets dat de samenstellende principes bijeen brengt en houdt). Tevens zou er dan in God een vorm van potentialiteit moeten zijn (de essentie die geactualiseerd wordt), zodat hij

⁵³ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, trans. Mary C. FitzPatrick, (Milwaukee: Marquette University Press, 1969).

door iets aangezet zou kunnen worden tot bestaan. Omdat het volgens Thomas evident is dat dit bij God niet het geval kan zijn, kunnen we aannemen dat bij God existentie en essentie identiek aan elkaar zijn en dat er geen samenstelling in God is.

Dat God enkelvoudig is en er geen samenstelling in God is, houdt ook in dat bij God vermogens en essentie identiek zijn, zodat Gods activiteiten onmiddellijk op grond van zijn essentie gebeuren. Er is bij God geen onderscheid tussen zijn zijn en zijn activiteit, en daarom heeft God geen aparte vermogens nodig om zijn activiteiten uit te voeren. Bij schepselen daarentegen is er wel een onderscheid tussen de ziel zelf (of de essentie van de ziel) en haar vermogens nodig, omdat bij schepselen activiteiten niet samenvallen met hun bestaan.

Dit is een belangrijk argument, omdat Thomas zich hiermee duidelijk afzet tegen de identiteitsopvatting. Hij zet zich (impliciet) af tegen de analogie tussen de vermogens van de ziel en de goddelijke Drie-eenheid, aangezien hij juist de nadruk op het verschil tussen God (Schepper) en de mens (schepsel) legt.

Het onderscheid tussen God en schepselen als argument voor het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens komt terug in verschillende teksten van Thomas van Aquino. In q. 11 van *De spiritualibus creaturis* wordt het onderscheid als volgt uitgelegd. Thomas betoogt hier dat het onmogelijk is dat de vermogens van de ziel gelijk zijn aan de ziel zelf:

First of all, because it is impossible in the case of any created substance that its own essence should be its own active power. For it is obvious that different acts belong to different things; for an act

is always proportioned to the thing whereof it is an act. Now just as actual being itself is a kind of actuality of an essence, so acting is an actuality of an active power or virtue. For on this basis both of these are in act: the essence in regard to actual being, and the power in regard to acting. And hence, since in no creature is its own activity its own actual being, but this is proper to God alone, it follows that the active power of no creature is its essence; but to God alone is it proper that His essence is His power.⁵⁴

In het bovenstaande citaat wordt het onderscheid gemaakt tussen het principe van activiteiten van God en het principe van activiteiten van schepselen. Alleen God is in staat om onmiddellijk op grond van zijn essentie zijn activiteiten uit te voeren. Bij schepselen is dit niet mogelijk. God is hiertoe in staat, omdat alleen bij hem zijn zijn en zijn wezen samenvallen met zijn activiteit. God heeft dus geen aparte vermogens nodig om zijn activiteiten uit te voeren. Zijn essentie stelt hem in staat om alles onmiddellijk te doen. Schepselen hebben wel aparte vermogens nodig om hun activiteiten te kunnen uitvoeren, omdat bij schepselen activiteit en essentie niet hetzelfde zijn. Hieruit volgt dat er bij schepselen een onderscheid moet zijn tussen het principe van leven (de ziel zelf) en datgene wat ze in staat stelt om hun activiteiten uit te voeren (de vermogens van de ziel). Daarom zijn bij schepselen de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden.

In de *Summa Theologiae* is het theologische argument wat technischer van aard. Hier staat de vraag centraal of de essentie van de ziel gelijk is aan de

⁵⁴ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 129.

vermogens van de ziel. Ook in deze tekst is het antwoord dat de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden moeten zijn. De essentie en de vermogens behoren namelijk tot verschillende ontologische categorieën, waardoor we wel moeten aannemen dat ze niet hetzelfde kunnen zijn. Thomas' argumentatie in dit werk steunt op de categorieënleer van Aristoteles.⁵⁵

De categorieën zijn een indeling van de meest fundamentele soorten zijnden. Er zijn tien categorieën. Volgens Aristoteles (en Thomas van Aquino) valt iets ofwel in de categorie *substantie*, ofwel in één van de negen overige categorieën, die gezamenlijk als *accidenten* worden aangeduid. De negen soorten accidenten zijn: *kwantiteit, kwaliteit, relatie, plaats, tijd, positie, bezit, actie*, en (*iets*) *ondergaan*.⁵⁶ Waar het in Thomas' argument vooral om gaat is dat iets niet een ander soort zijnde wordt en tot een andere categorie kan gaan behoren wanneer het van potentie naar act gaat. Als een zijnde in potentie een substantie is, blijft het een substantie wanneer het geactualiseerd wordt, en zo ook met accidenten (potentieel warm en actueel warm behoren beide tot dezelfde categorie, namelijk kwaliteit).

Toegepast op de ziel en haar vermogens stelt Thomas dat de ziel onder de categorie substantie valt. De ziel is namelijk een substantiële vorm (zoals we gezien hebben) en volgens Aristoteles vallen substantiële vormen

⁵⁵ Ik heb gebruik gemaakt van de vertaling door Harold P. Cooke en Hugh Tredennick van Aristoteles' Categorieën, zie: Aristotle, *Categories*, Translated by Harold P. Cooke and Hugh Tredennick, The Loeb Classical Library 325 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.), DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-the_categories.1938. Alle verwijzingen naar paginanummers van *Categorieën* van Aristoteles zullen volgens deze editie zijn.

⁵⁶ Aristoteles, *Categorieën*, IV, 1b25, 17.

onder de categorie substantie.⁵⁷ De vermogens vallen onder één van de categorieën van accidenten.⁵⁸ Vermogens kunnen niet in dezelfde categorie zitten als de ziel zelf, omdat een vermogen de potentie tot activiteit is. Vermogen en activiteit vallen daarom onder dezelfde categorie (ze verhouden zich immers tot elkaar als potentialiteit en actualiteit). Welnu, de activiteiten of operaties van de ziel zijn accidenteel, omdat de mens die soms wel en soms niet uitoefent (we zijn niet altijd aan het waarnemen bijvoorbeeld). Als de activiteiten accidenteel zijn, moeten de bij die activiteiten behorende vermogens ook accidenteel zijn (aangezien potentie en act tot dezelfde categorie moeten behoren). Dit leidt tot de conclusie dat de ziel en haar vermogens van elkaar onderscheiden moeten zijn.⁵⁹ In het onderstaande citaat zien we deze redenering in Thomas' eigen woorden:

It is impossible to say that the soul's essence is its capacity, although some have made this claim. For now, this is shown in two ways. First, since being and every genus of beings divides into potentiality and actuality, potentiality and actuality must be attributed to the same genus. Consequently, if an actuality is not in the genus of substance, then the potentiality correlated with that actuality cannot be in the genus of substance. But the soul's operation is not in the genus of substance. The only exception is God, whose operation is his substance; so God's power, which is the basis of his operation, is God's very essence. This cannot be true

⁵⁷ Dat Thomas zich beroept op het feit dat een substantiële vorm volgens Aristoteles onder de categorie van substantie hoort, is op p. 27-28 behandeld.

⁵⁸ Tot welke categorie de vermogens dan wel behoren, wordt verder uitgewerkt in de paragraaf *De ontologische 44 tus van de vermogens van de ziel*, p. 37-45.

⁵⁹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 49.

in the soul's case, or in the case of any creature, as was said earlier, too, with regard to angels.⁶⁰

PSYCHOLOGISCH ARGUMENT

Thomas' tweede argument om te onderbouwen dat de vermogens van de ziel niet hetzelfde kunnen zijn als de ziel zelf, is psychologisch van aard. Het argument komt erop neer dat er verschillende soorten activiteiten van de ziel zijn en dat er daarom verschillende vermogens nodig zijn om die diversiteit te verklaren. De ziel zorgt er allereerst voor dat we in leven zijn, aangezien de ziel is het levengevende principe is. Dit houdt in dat de ziel (tot de dood) altijd in actualiteit is. Als de ziel soms wel en soms niet in actualiteit zou zijn en niet altijd haar essentiële activiteit zou uitvoeren, zou dit betekenen dat we soms wel in leven zouden zijn en soms niet. Het is duidelijk dat dit niet het geval kan zijn. De ziel is dus als het levengevende principe altijd in actualiteit.⁶¹ Thomas omschrijft dit als volgt.

For the soul, in terms of its essence, is an actuality. Therefore if the very essence of the soul were the immediate basis of its operation, then anything that has a soul would always actually have the operations associated with life – just as anything that has a soul is actually living.⁶²

Naast de essentiële activiteit van leven geven, zijn er activiteiten van de ziel die soms wel en soms niet uitgeoefend worden. Denk bijvoorbeeld aan activiteiten zoals lopen, zingen, iets willen, en redeneren. Dit

⁶⁰ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 48-49.

⁶¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 49.

⁶² Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 49.

onderscheid tussen de altijd actuele essentiële activiteit en de activiteiten die soms in actualiteit zijn en soms niet, maakt het noodzakelijk om vermogens aan te nemen die onderscheiden zijn van de ziel.

Vermogens en activiteiten verhouden zich tot elkaar als potentie en act. Een vermogen is de potentialiteit voor een bepaalde activiteit. Als een vermogen geactualiseerd is, dan is het zijn activiteit aan het uitvoeren. Als de vermogens altijd in actualiteit zouden zijn, dan zouden we altijd al onze activiteiten aan het uitvoeren zijn. Dan zouden we dus altijd aan het waarnemen, denken, en willen zijn. Ook zou dan altijd ons vermogen om muziek te maken, te lezen en te schrijven in actualiteit moeten zijn en zouden we dus altijd aan het muziek maken, lezen en schrijven zijn. Het is echter evident dat we niet altijd al onze activiteiten uitvoeren. Daarom is het duidelijk dat onze vermogens niet altijd in actualiteit kunnen zijn.

Onze vermogens zijn soms in actualiteit en soms slechts in potentialiteit.

Omdat de ziel zelf (als levengevend principe) altijd in actualiteit is en de vermogens niet, moeten we aannemen dat de vermogens niet hetzelfde zijn als de ziel zelf. Want één en hetzelfde ding kan niet tegelijkertijd in actualiteit zijn (om het levengevende principe te zijn) en in potentialiteit (om het principe van de verschillende activiteiten te zijn). De ziel en haar vermogens moeten dus ook op grond van het psychologische argument van elkaar onderscheiden worden.⁶³

⁶³ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 49. Wat in dit argument ook meespeelt is dat er bij de mens een gelaagdheid aan actualiteit bestaat. De eerste actualiteit van de mens wordt veroorzaakt door de ziel. De ziel is het levengevende principe dat ervoor zorgt dat de mens leeft. De tweede actualiteit van de mens is het uitvoeren van zijn activiteiten. Deze tweede actualiteit kan niet op grond van de ziel zelf zijn, omdat de mens dan gelijk zou zijn aan God. De tweede actualiteit is op grond van de

DE ONTOLOGISCHE STATUS VAN DE VERMOGENS VAN DE ZIEL

Het theologische en het psychologische argument laten zien dat de vermogens van de ziel niet hetzelfde kunnen zijn als de ziel zelf (de essentie van de ziel). Dit leidt tot de vraag wat voor soort entiteiten de vermogens van de ziel zijn? Thomas geeft twee opties om deze vraag te beantwoorden.

Volgens de ene optie is een vermogen van de ziel een specifiek soort accident, namelijk een kwaliteit. Volgens de andere optie is het een *proprium*: een karakteristieke of essentiële eigenschap. Voor de uitwerking hiervan beroept Thomas zich op twee soorten indelingen van zijnden die Aristoteles maakt, namelijk een indeling volgens de categorieën en een indeling van de zogenaamde *praedicabilia*.

CATEGORIEËN

Een van de indelingen waar Thomas zich op beroept is de indeling van zijnden volgens de categorieën. In zijn werk *Categorieën* beschrijft Aristoteles welke soorten zijnden er in de werkelijkheid te vinden zijn. Alle zijnden zijn in te delen in twee groepen: iets is ofwel een substantie, ofwel een accident (d.w.z. behorend tot een van de negen accident-categorieën). Wat betreft de vermogens: ze zijn onderscheiden van de ziel zelf, die in de categorie substantie valt, en moeten daarom iets anders zijn dan een substantie. Van belang hier is de soort accident die aangeduid wordt met kwaliteit.

vermogens. Dit leidt tot het schema dat de ziel niet het onmiddellijke principe van het uitvoeren van de activiteiten is, maar het indirecte principe. De vermogens van de ziel zijn het onmiddellijke principe dat de mens in staat stelt om zijn activiteiten uit te voeren.

Aangezien de ziel zelf een substantie is (in de zin van een substantiële vorm), moeten de vermogens binnen deze indeling bij een van de accident-categorieën worden ingedeeld. Meer in het bijzonder stelt Thomas dat de vermogens van de ziel behoren tot de categorie kwaliteit en wel tot de 'tweede soort' kwaliteit.⁶⁴ In de *Categorieën* omschrijft Aristoteles de 'tweede soort' kwaliteit als volgt:

By the next kind of quality I mean that which leads us to speak of good boxers, good runners, the healthy or sickly. Indeed, it will cover all terms that denote any natural capacity, any innate incapacity. Not from their being disposed or conditioned in this or that manner, but rather from having a power, which is natural, innate or inborn, or, it may be, the lack of such power to achieve this or that thing with ease or avoid a defeat of some kind, do we say men possess such a quality. We call men good boxers or runners not in virtue of some disposition but owing to a natural capacity to do this or that thing with ease. When we speak of the healthy, we mean that such people have powers of resistance, ready, innate, constitutional, against all the commoner ills; when we speak of the sickly, we mean those who seem to possess no such powers. It is thus, too, with hardness and softness. We predicate hardness of that which resists ready disintegration and softness of that which does not.⁶⁵

⁶⁴ Volgens Aristoteles zijn er 4 soorten kwaliteiten te onderscheiden, namelijk 1) hebbelijkheden en disposities, 2) natuurlijke vermogens en onbekwaamheden, 3) affectieve kwaliteiten en aangedaanheden, en 4) vorm (in de zin van contour, figuur, of gestalte).

⁶⁵ Aristoteles, *Categorieën*, VIII, 9a15-29, 65-67.

De tweede soort kwaliteit omschrijft Aristoteles dus als een natuurlijk vermogen of onvermogen. Het is niet iets dat iemand kan verwerven en kan kwijtraken. Het is een aangeboren natuurlijk vermogen dat iemand in staat stelt om iets met gemak te doen, of juist met gemak te vermijden. Toegepast op de vermogens van de ziel houdt dit volgens Thomas het volgende in:

And hence, if the powers of the soul are not the very essence of the soul (and it is obvious that they are not other substances), it follows that they are accidents included under one of the nine categories. For they are in the second species of quality, which is called natural power or natural impotence.⁶⁶

Binnen het kader van de leer van de categorieën zijn de vermogens van de ziel dus accidenten, namelijk kwaliteiten. De vermogens zijn kwaliteiten van de tweede soort, wat inhoudt dat het natuurlijke vermogens zijn. De vermogens worden in dit kader beschreven als aangeboren kwaliteiten die de mens in staat stellen om bepaalde activiteiten met gemak uit te voeren.

PRAEDICABILLA

Een alternatieve indeling met behulp waarvan Thomas de vermogens van de ziel beschrijft, is een indeling van verschillende soorten predicaten. Een predicaat is een onderdeel van een propositie: het is iets dat van gezegd wordt. Een propositie bestaat niet alleen uit een predicaat, het bevat ook een subject. Het subject is datgene waarvan het predicaat gezegd wordt. Bijvoorbeeld in de propositie: 'Socrates hield van filosoferen' is 'Socrates' het subject en is 'hield van filosoferen' het predicaat.

⁶⁶ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 130.

Er zijn verschillende soorten predicaten, die allemaal op een andere wijze iets over het subject kunnen zeggen. Deze soorten predicaten worden de *praedicabilia* genoemd. In totaal zijn er vijf verschillende soorten predicaten te onderscheiden. De *praedicabilia* zijn: (1) *definitie*, (2) *genus*, (3) *differentia*, (4) *eigenschap* (*proprium*), en (5) *accident*.⁶⁷ Hoe de verschillende *praedicabilia* iets zeggen over het subject werkt als volgt.

- (1) Als een predicaat een definitie is, dan drukt het de essentie van het subject uit. Een voorbeeld van een dergelijk predicaat is: 'Socrates is een rationeel wezen', want rationaliteit hoort per definitie bij de mens aangezien het zijn essentie is.
- (2) Als het predicaat een *genus* is, dan slaat het ook wel op de essentie, maar op een gedeelte van de essentie die ook bij andere soorten hoort. Een voorbeeld hiervan is: 'Socrates is een dier'. Hoewel Socrates een dier is, behoort dier-zijn niet alleen tot zijn essentie, maar hoort het ook bij de essentie van alle andere soorten dieren.
- (3) Maar in de uiting 'Socrates is (een) rationeel (dier)', is het duidelijk dat hiermee alleen de mens wordt bedoeld. Want de *differentia* slaat op dat gedeelte van de essentie dat een bepaalde soort onderscheidt van andere soorten (in een zelfde klasse of *genus*). In dit geval wordt de mens onderscheiden van alle andere dieren, door hem (een) rationeel (dier) te noemen.
- (4) Met het praedicabile *eigenschap* (*proprium*) wordt een soort predicaat bedoeld dat een attribuut uitdrukt dat alle leden van een

soort bezitten, maar dat niet bij de definitie hoort. Een voorbeeld hiervan is: 'De mens is in staat om te lachen'. Het behoort niet tot de essentie van een mens dat hij in staat is om te lachen, maar toch is iedere mens en alleen de mens hiertoe in staat.

- (5) Het praedicabile *accident* duidt iets aan dat van het subject gezegd kan worden, maar er slechts op accidentele wijze bij hoort. Bijvoorbeeld in de uiting: 'Socrates heeft een baard', hoort het predicaat onder het praedicabile *accident*.

De vijf *praedicabilia* kunnen onderverdeeld worden in twee groepen. De eerste drie praedicabilia omvatten de essentiële predicaten, terwijl het vijfde praedicabile de andere uit accidentele predicaten omvat. Essentiële predicaten zijn predicaten die de essentie van het subject tot uitdrukking brengen, en accidentele predicaten duiden iets aan dat accidenteel is aan het subject.⁶⁸ Het vierde praedicabile, het *proprium*, bevindt zich tussen de essentiële predicaten en de accidentele predicaten in.

De middenpositie van het *proprium* wordt door Thomas als volgt uitgelegd:

A property is like a substantial predicate, inasmuch as it is caused by the essential principles of a species; and consequently a property is demonstrated as belonging to a subject through a definition that signifies the essence. But it is like an accidental predicate in this sense, that it is neither the essence of a thing, nor a part of the essence, but something outside of the essence itself. Whereas it differs from an accidental predicate, because an accidental predicate

⁶⁸ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 131.

is not caused by the essential principles of a species, but it accrues to an individual thing as a property accrues to a species, yet sometimes separably, and sometimes inseparably.⁶⁹

Een *proprium* lijkt op een essentieel predicaat in zoverre het wordt veroorzaakt door de essentie van een ding. Maar het lijkt ook op een accidenteel predicaat, in zoverre het iets is dat niet gelijk is aan de essentie noch deel ervan uitmaakt. Dit houdt in dat een *proprium* een middenpositie inneemt tussen essentie en accident omdat het met beide iets gemeenschappelijks heeft.

Toegepast op de vermogens van de ziel, is Thomas' punt dat we de vermogens als *propria* kunnen beschrijven:

So, then, the powers of the soul are intermediate between the essence of the soul and an accident, as natural or essential properties, that is, as properties that are a natural consequence of the essence of the soul.⁷⁰

Binnen het kader van de leer van de *praedicabilia* zijn de vermogens van de ziel derhalve (niet accidentele) eigenschappen oftewel *propria* van de ziel. De vermogens komen voort uit de essentie van de ziel en komen in zoverre overeen met de dingen die worden uitgedrukt met een essentieel predicaat. Omdat de vermogens evenwel niet tot de ziel zelf behoren, maar er slechts door worden veroorzaakt, komen ze ook overeen met dingen die worden aangeduid met accidentele predicaten. Daarmee

⁶⁹ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 131.

⁷⁰ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 131.

nemen ze een middenpositie tussen de essentie en de accidentele eigenschappen.

DUBBELE ONTOLOGISCHE STATUS?

Het lijkt erop dat volgens Thomas vermogens een dubbele ontologische status hebben. Binnen het conceptuele kader van de *categorieën* zijn de vermogens accidenten, terwijl ze volgens de logica van de *Topica* essentiële (of niet accidentele) eigenschappen zijn. De vraag is hoe deze twee opties zich tot elkaar verhouden. Volgens Thomas zijn deze twee opties om de vermogens van de ziel op te vatten compatibel. Want vermogens zijn essentiële eigenschappen, niet omdat ze *deel uitmaken* van de essentie, maar omdat ze *veroorzaakt worden* door de essentie. Op deze manier komen vermogens opgevat als essentiële eigenschappen overeen met vermogens begrepen als accident (volgens de indeling van de *categorieën*), aangezien het accident *kwaliteit* ook wordt veroorzaakt door de essentie. Maar een vermogen kan niet opgevat worden als accident in de betekenis van een *accidenteel predicaat*, want zo een soort accident wordt niet veroorzaakt door de essentie en is slechts iets bijkomstigs. Een vermogen kan dus niet alleen gezien worden als een essentiële eigenschap (binnen het kader van de *praedicabilia*) maar ook als accident (binnen het kader van de *categorieën*), aangezien beide opties erop neer komen dat de vermogens veroorzaakt worden door de essentie, zonder bij de essentie te horen. Het vermogen van de ziel als accident en als essentiële eigenschap zijn volgens Thomas dus compatibel.

7

As to the fifth, it must be said that the powers of the soul can be called essential properties, not because they are essential parts, but

because they are caused by the essence; and in this respect they are not differentiated from 'accident' that is common to the nine categories; but they are differentiated from 'accident' that is an accidental predicate which is not caused by the specific nature.⁷¹

Volgens Robert Pasnau drukken beide opties uit dat de vermogens van de ziel weliswaar onderscheiden zijn van de ziel zelf (of de essentie van de ziel), maar dat ze er wel nauw mee verbonden zijn. Zowel een kwaliteit (in de zin van een natuurlijke capaciteit om iets met gemak te doen) als een essentiële eigenschap worden door de ziel zelf veroorzaakt.⁷²

In these terms [praedicabilia], the soul's capacities should be described not as accidents, but as propria: "a proprium is not part of the essence of a thing, but it is caused by the essential principles of the species" (77.1 ad 5). It will sound less odd to speak of the soul's various capacities as accidents - intellect an *accident* of the soul?! - once one realizes that these accidents are caused by the soul's essence.

Thomas zelf kiest uiteindelijk niet tussen deze twee opties. In de traditie zien we dat Thomas' critici vooral ingaan op zijn uitwerking van de vermogens van de ziel als accidenten (kwaliteiten). Zijn critici gaan daarmee vooral in op de optie waarin een vermogen het minst sterk is verbonden met de essentie van de ziel.⁷³ In het volgende hoofdstuk zullen

⁷¹ Thomas van Aquino, *On Spiritual Creatures*, XI, 132.

⁷² Zie: Pasnau, *Human Nature*, 156.

⁷³ In de veroordeling van 1277 staat dat God in staat is om accidenten te laten bestaan, los van het bijbehorende subject. Zie: ⁸ [Karl Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?: Die Verurteilung von 1277; das Dokument des Bischofs von Paris* \(Mainz: Dieterich, 1989\)](#) De stelling die veroordeeld wordt (141) luidt als volgt: "Quod deus non potest facere accidens esse sine

we zien dat dit ook voor Hendrik van Gent geldt. In zijn kritiek op Thomas richt hij zich op de beschrijving van de vermogens van de ziel als kwaliteiten, of accidenten, van de ziel.

subjecto, nec plures dimensiones simulesse.” Daarmee samenhangend is de stelling waarin wordt gesteld dat een accident zonder drager onmogelijk is omdat het een contradictie impliceert (140): “Quod facere accidens esse sine subjecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem.” Als de vermogens van de ziel beschreven worden als accidenten, dan zou dit impliceren dat de vermogens losgemaakt kunnen worden van de ziel. Dan krijg je absurde dingen zoals een gezichtsvermogen of een intellect zonder ziel. Zie ook: John F. Wippel, “The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris,” *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977): 169–201.

3 HENDRIK VAN GENT

HENDRIK TEGEN THOMAS

³⁵ In dit hoofdstuk zal eerst ingegaan worden op de achtergrond waartegen Hendrik de relatie tussen de ziel en haar vermogens bespreekt: de vraag of de ziel de substantiële vorm van de mens is en of er, naast de ziel, nog andere substantiële vormen in een mens zijn. Daarna komt Hendriks reactie op Thomas' argumenten tegen de traditionele identiteitsopvatting ³⁴ aan bod. Dit wordt gevolgd door een analyse van Hendriks eigen opvatting over de ziel en haar vermogens.

SUBSTANTIËLE VORMEN

Om Hendriks reactie op Thomas in het juiste licht te zien, is het van belang om eerst duidelijk te maken wat Hendriks opvatting over de metafysische structuur van een mens is, met name op de vraag hoeveel substantiële vormen een mens heeft. Deze vraag hangt nauw samen met het debat over de relatie tussen de ziel en haar vermogens. We zagen in het vorige hoofdstuk dat er volgens Thomas *één* substantiële vorm is voor de mens en dat dit de intellectieve ziel is. Het lichaam heeft volgens Thomas geen eigen substantiële vorm. Hendrik daarentegen stelt dat een mens *twee* substantiële vormen heeft: het lichaam heeft een eigen substantiële vorm, en daarnaast is de ziel een substantiële vorm. Hendriks opvatting over substantiële vormen is geanalyseerd door Roberto Zavalloni. Deze paragraaf over substantiële vormen is gebaseerd op

Zavalloni's boek ²⁴ *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* met daarin het hoofdstuk *La Théorie Dualiste D'Henri de Gand*.⁷⁴

Zavalloni positioneert Hendriks opvatting in het middeleeuwse debat over de eenheid of veelheid van substantiële vormen. In dit debat zijn er twee tegenovergestelde posities. De ene positie (die van Thomas van Aquino) stelt dat er in een mens één substantiële vorm is. De andere, pluralistische positie stelt dat de mens meerdere substantiële vormen heeft. Hendrik mengt zich in dit debat in zijn *Quodlibet* IV, q.13. Hij neemt echter niet een van de twee posities in, maar stelt een middenweg voor. De positie die Hendrik inneemt wordt ook wel een dualistische opvatting genoemd. Hij werkt deze opvatting uit in zijn *Quodlibet* IV, q. 13, maar ook in zijn *quaestio* over de ziel en haar vermogens (*Quodlibet* III, q. 14) zijn er enkele opmerkingen over dit onderwerp te vinden. Zavalloni's uiteenzetting over *Quodlibet* IV, q. 13 zal in deze paragraaf als uitgangspunt genomen worden.

Volgens Zavalloni toont Hendrik eerst aan waarom de beide tegenovergestelde posities onhoudbaar zijn. Hendrik bekritiseert de pluralistische opvatting op filosofische gronden. Vervolgens gaat hij in tegen de eenheid van vorm, met een beroep op de theologie. Zowel de filosofie als de theologie leiden volgens Hendrik naar een dualistische opvatting.

De pluralisten stellen dat een mens verschillende vormen moet hebben om alle verschillende essentiële operaties uit te kunnen oefenen. Hendrik

⁷⁴ Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes : textes inédits et étude critique*, (Louvain : Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1951), 287-292.

verwerpt deze stelling, aangezien volgens hem alle werkingen van een samengestelde substantie uit te leggen zijn op grond van één vorm. De filosofie vereist dat er in ieder *compositum* (dus alles bestaande uit materie en vorm) slechts één vorm is. Nu gaat dit niet zonder meer op voor de mens, omdat de mens iets meer nodig heeft. Maar dat houdt niet in dat we een veelheid van vormen zouden moeten aannemen. Tegen een veelheid aan vormen brengt Hendrik namelijk in dat alles wat de natuur door middel van één vorm *kan* doen, ze slechts met één vorm uitvoert (een soort principe van spaarzaamheid). Iets dat op grond van minder principes kan functioneren is beter dan iets dat daar meerdere principes voor nodig heeft. Maar dit is wel op de voorwaarde, dat het realiseerbaar is met zo min mogelijk principes. Voor de mens geldt dat er niet één, maar twee principes nodig zijn om het functioneren te verklaren. Omdat het niet mogelijk is om alle functies van een mens op grond van één vorm te verklaren, moeten we aannemen dat er een dualiteit van vormen is bij de mens. We moeten echter niet meer dan twee vormen aannemen, aangezien de natuur genoeg neemt met zo min mogelijk vormen.

Tegen de eenheid van vorm – de door Thomas van Aquino verdedigde opvatting – brengt Hendrik in dat het noodzakelijk is om aan te nemen dat er een dualiteit van vormen is in de mens. Een van de redenen is dat anders niet te verklaren valt dat Christus' lichaam in het *triduüm* – de drie dagen tussen zijn dood en wederopstanding – daadwerkelijk het lichaam van Christus was. Er is iets nodig dat stabiel blijft in deze periode en dat de identiteit van Christus kan waarborgen in de periode waarin zijn ziel niet meer verbonden is met zijn lichaam, zodat er niet slechts

identiteitsloze materie achterblijft. We moeten onder andere om die reden aannemen dat de materie ook een eigen vorm heeft.

Nu beide opvattingen zijn weerlegd, werkt Hendrik zijn eigen dualistische opvatting uit. Hij bewijst zijn theorie via twee wegen. Zavalloni noemt de ene weg '*a priori et a causa*' en de andere '*a posteriori et ab effectu*'. De eerste weg is een verklaring volgens de werking van de natuur en de tweede weg is volgens het geloof. Beide wegen leiden uiteraard naar de noodzaak om twee vormen aan te nemen.

Volgens de eerste weg laat het ontstaan van een mens zien dat er twee substantiële vormen in een mens aanwezig zijn. Volgens Hendrik ontstaat een baby omdat er twee instanties aan het werk zijn, namelijk de natuur en God. Met de natuurlijke instantie worden de ouders, en meer in het bijzonder de vader, bedoeld. Een baby komt tot stand zowel door de werking van de natuur, die de materie veroorzaakt, als door de werking van God, die de rationele ziel schept. De mens kan alleen mens zijn als deze twee instanties samen aan het werk zijn. Immers, de mens moet voortgebracht worden door een mens, maar de mens moet ook een rationele ziel hebben om daadwerkelijk een mens te zijn. Aangezien er twee instanties aan het werk zijn voor één eindterm - de mens - moeten we wel aannemen dat er in deze eindterm twee verschillende substantiële vormen aanwezig zijn.

Het is noodzakelijk dat de vader het natuurlijke deel veroorzaakt, anders valt niet te verklaren dat de nieuw ontstane mens een kind van zijn ouders is. De vader zorgt voor de materie van het kind door het zaad waarover hij beschikt te laten overgaan in materie. Hiervoor moet het zaad vergaan,

opdat een nieuwe substantiële vorm van materie kan ontstaan. Als het zaad vergaat en er niet iets uit zou voortkomen dat een blijvend deel van de nieuwe mens zou uitmaken, dan zou de vader niet het kind hebben voortgebracht. De vader zou dan slechts het proces in beweging hebben gezet. Daarom moeten we aannemen dat het zaad zich transformeert tot iets dat deel blijft uitmaken van de nieuwe mens. Dit blijvende deel is de 'vorm van het vlees' (*forma carnis*). De natuurlijke weg, die verklaart hoe een mens een mens voortbrengt, laat derhalve zien dat het lichaam (of liever het 'vlees') een eigen substantiële vorm moet hebben.

De weg van het geloof hebben we in het voorafgaande al besproken. Het argument gaat in op de status van Christus' lichaam in de drie dagen tussen zijn dood en wederopstanding. Er moet een verklaring zijn voor het feit dat Christus' lichaam in het *triduüm* daadwerkelijk *zijn* lichaam was, en niet slechts een hoopje materie. In het *triduüm* beschikte Christus niet meer over zijn ziel (hij was immers dood). Als er geen andere substantiële vorm was, dan zou er niets zijn wat de identiteit van Christus zou waarborgen tijdens die drie dagen. Volgens Hendrik is de verklaring van het feit dat het dode lichaam in die periode toch Christus' lichaam was, de *forma carnis*.⁷⁵ Als de mens Christus twee substantiële vormen had, de intellectieve ziel en de *forma carnis*, dan moet hetzelfde gelden voor elke andere mens.

De natuurlijke weg laat zien dat er twee instanties aan het werk zijn bij het tot stand brengen van de eindterm: een mens. Op grond hiervan moeten

⁷⁵ Hendrik spreekt niet over de '*forma corporis*', omdat voor de vorm van het lichaam en de vorming van de organische structuren in het lichaam een samenwerking nodig is tussen het lichaam en de ziel.

we aannemen dat de mens twee substantiële vormen heeft. De weg van het geloof laat zien dat er een vorm van het vlees moet zijn, aangezien Christus deze vorm ook had. Beide wegen leiden derhalve naar een dualistische opvatting over substantiële vormen in een mens.

Wat is de relatie tussen de vormen?

De volgende vraag die zich aandient, luidt hoe deze vormen zich tot elkaar verhouden.⁷⁶ Hendrik benadrukt enerzijds dat de twee vormen gelijkwaardig aan elkaar zijn. Dit houdt allereerst in dat een embryo niet eerst de substantiële vorm van de materie krijgt van de vader, waardoor het ontvankelijk is voor de rationele ziel, en daarna pas de rationele ziel van God krijgt. Ook al zorgt de vorm van de materie ervoor dat een embryo ontvankelijk is voor de rationele ziel, we moeten dit niet opvatten als een temporele opvolging van vormen. Volgens Hendrik moet de samenvoeging van beide vormen gelijktijdig gebeuren. Dit is zo, omdat er anders al een samengestelde substantie zou bestaan voordat de rationele ziel toegevoegd zou worden. Dit zou problematisch zijn, omdat dan de vorm van de materie dan het substraat voor de ziel zou zijn, waardoor de vormen niet gelijkwaardig aan elkaar zouden zijn. Het is om die reden niet het geval dat er eerst een samenstelling van materie en de vorm van de materie is, waaraan vervolgens een rationele ziel toegevoegd wordt. De natuurlijke vorm en de rationele ziel informeren de materie gelijktijdig en op ontologisch hetzelfde niveau.

Verder houdt de gelijkwaardigheid van beide vormen in dat de rationele ziel niet 'belangrijker' is dan de vorm van de materie. Beide vormen zijn

⁷⁶ Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 291-292.

even belangrijk voor het functioneren van de mens. De materie krijgt tegelijkertijd twee vormen, die zich op hetzelfde niveau bevinden. De materie krijgt haar eigen vorm van de natuur, zodat het een mens is die door een mens voortgebracht wordt, en de rationele vorm van God, die hem tot redelijk wezen maakt.

Anderzijds benadrukt Hendrik dat er, ondanks de gelijkwaardigheid van de vormen, toch een verschil tussen beide vormen is wat betreft hun relatie met de materie. De natuurlijke vorm bevindt zich dichter bij de materie dan de bovennatuurlijke vorm (de rationele ziel), waardoor de bovennatuurlijke vorm niet op zichzelf de kracht heeft om de materie te vervolmaken tot mens. Hiervoor heeft de bovennatuurlijke vorm de natuurlijke vorm nodig. Ook al is er geen temporele prioriteit tussen de vormen, er is wel een soort ontologische prioriteit omdat de bovennatuurlijke vorm de natuurlijke vorm nodig heeft.

Hendriks opvatting over de twee substantiële vormen in de mens speelt een belangrijke rol zijn psychologie. Zoals we zullen zien, speelt binnen Hendrik's psychologie ⁴³ niet alleen de ziel, maar ook het lichaam met zijn eigen vorm een grote rol. In zijn quaestio over de relatie tussen de ziel en haar vermogens (*Quodlibet* III, q. 14) legt Hendrik dit nader uit.

EEN REHABILITATIE VAN DE IDENTITEITSOPVATTING

In zijn quaestio over de relatie tussen de ziel en haar vermogens gaat Hendrik in tegen de opvatting van Thomas van Aquino in door te stellen

dat de vermogens van de ziel gelijk zijn aan de ziel zelf.⁷⁷ Het is volgens Hendrik noodzakelijk om aan te nemen dat de vermogens gelijk zijn aan de ziel zelf, omdat het anders onverklaarbaar zou worden waarom schepselen in staat zijn om hun activiteiten uit te voeren. Volgens Hendriks lezing stelt Thomas dat vermogens van de ziel slechts accidenten zijn van de ziel (over de mogelijkheid de vermogens als *propria* te beschrijven spreekt Hendrik nergens). In het onderstaande citaat geeft hij impliciet zijn interpretatie van Thomas:

It is clear that it is very frivolous to say that a substantial form or a substance can be the principle of some accidental operation not through its essence but only through something accidental inhering in it.⁷⁸

Hendrik noemt het onbezonnen (*frivolous*) om te stellen dat iets accidenteels het principe van een accidentele operatie zou zijn, in plaats van te zeggen dat een accidentele operatie plaatsvindt op grond van de essentie zelf. Hiermee doelt hij naar alle waarschijnlijkheid op Thomas' stelling dat een vermogen van de ziel een accident is. In het onderstaande citaat gaat Hendrik hier verder op in.

As if a disembodied soul , or a man informed by a soul, were to understand not through the substance of his soul but rather through something belonging to the second species of quality

⁷⁷ Henry of Ghent, *Quodlibet* 3.14, trans. and ed. J.T. Paasch (Unpublished: [http://www.academia.edu/6040790/Henry_of_Ghent_Quodlibet_3.14 - Latin English Text and Translation](http://www.academia.edu/6040790/Henry_of_Ghent_Quodlibet_3.14_-_Latin_English_Text_and_Translation)).

⁷⁸ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 19.

which is a property [*proprietas*] existing in him, just like how a flame only heats through a quality (its heat).⁷⁹

Als we zouden aannemen dat een mens een activiteit (bijvoorbeeld kennen) niet op grond van de essentie van zijn ziel zou uitvoeren, maar op grond van een kwaliteit van de tweede soort - wat Thomas zegt dat vermogens zijn - dan zou dat hetzelfde zijn als wanneer we zouden zeggen dat een vlam alleen door zijn hitte verwarmt.

Een accident is volgens Hendrik een veel te zwakke entiteit om onze activiteiten te kunnen verklaren. Maar het eigenlijke probleem volgens Hendrik is dat we in een oneindige regressie zouden vervallen als we zouden aannemen dat de vermogens van de ziel accidenten (in het ergste geval 'toegevoegde entiteiten') zijn.

For if the power were not the thing's essence, it would be something added to it, and then we'd have the same question for that: is that the power through which it acts? If not, then this question would be repeated forever, as is clear.⁸⁰

Als het vermogen een toevoeging is aan de ziel, dan kan van die toevoeging ook weer gevraagd worden of dit het vermogen is op grond waarvan de activiteit uitgevoerd wordt. Dit leidt volgens Hendrik ofwel tot een oneindige herhaling van het invoegen van intermediaire entiteiten, ofwel tot de conclusie dat de aanname van de eerste intermediaire entiteit - het vermogen als onderscheiden entiteit - al onnodig was.⁸¹ Alleen de ziel

⁷⁹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 19.

⁸⁰ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 9.

⁸¹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 9.

zelf kan dienen als verklaring voor het feit dat de mens in staat is om zijn vitale activiteiten uit te voeren.

Maar Hendrik kan niet zomaar stellen dat de ziel gelijk is aan haar vermogens: hij wil immers niet impliceren dat schepselen gelijk zijn aan God. Om zijn opvatting te kunnen verdedigen, zal hij eerst de twee argumenten die Thomas gebruikt voor het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens, moeten ontkrachten. Bovendien maakt Hendrik zijn identiteitsopvatting sterker, als hij in staat blijkt om de filosofische en theologische problemen van de identiteitsopvatting, die Thomas heeft gesignaleerd, weet te overwinnen.

INTELLECTUELE UITDAGINGEN: HENDRIKS REACTIE OP THOMAS

Door de identiteitsopvatting in ere te herstellen, komt Hendrik voor de uitdaging te staan een antwoord te vinden op de twee argumenten van Thomas, het theologische argument en het psychologische argument.

Hendriks reactie op het theologische argument

De eerste intellectuele uitdaging voor Hendrik is een antwoord te formuleren op Thomas' theologische argument voor het onderscheid tussen de ziel en haar vermogens. Zoals al naar voren kwam in het vorige hoofdstuk, gebruikt Thomas dit argument om aan te tonen dat bij schepselen de vermogens van de ziel niet gelijk kunnen zijn aan de essentie van de ziel, omdat alleen bij God de essentie het onmiddellijke principe van zijn werkingen is.⁸² Hendrik stelt dat niet alleen bij God essentie en vermogen samenvallen, maar dat dit ook bij schepselen het

⁸² Zie de paragraaf *Theologisch argument* p. 30-35.

geval is.⁸³ Hendrik wil echter niet impliceren dat schepselen gelijk zijn aan God. Daarom moet hij zowel het onderscheid tussen God en schepselen waarborgen als de mogelijkheid om te stellen dat ook bij schepselen de essentie gelijk is aan hun vermogens. De oplossing die hij hiervoor geeft bestaat erin te stellen dat het onderscheid tussen God en schepselen volgens een ander principe verklaard moet worden dan Thomas voorstelde.

Het onderscheid tussen God en schepselen bestaat er allereerst in dat er in God geen samenstelling is omdat hij puur actueel en puur actief is. Schepselen daarentegen zijn samengesteld uit potentialiteit en actualiteit, wat ze slechts actief en actueel in potentie maakt. Dit houdt in dat God de *Eerste Agens* is en dat schepselen slechts *agentia* in potentialiteit zijn.⁸⁴

Dat God als *Eerste Agens* puur actief is, komt omdat zijn vermogen en activiteit gelijk zijn aan zijn essentie. In God is er immers geen samenstelling:

Active power is found primarily and per se in the First Agent, whose power is pure because it is his essence and his action is no different from his power and essence. If there were a difference between something's power and essence, there would be composition in it, and that composite would be an agent in virtue of something [added] to it rather than simply and absolutely through itself, so it would not be the First Agent.⁸⁵

⁸³ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 9.

⁸⁴ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7; Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 21.

⁸⁵ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 5.

Pure actualiteit is absoluut perfect, omdat in deze toestand alle potentialiteit vervuld is. Dit is volgens Hendrik alleen bij God het geval. Schepselen daarentegen zijn samengesteld uit potentialiteit en actualiteit, en zijn dus niet compleet vervuld. Een schepsel moet door iets geactualiseerd worden. Dit betekent dat God, als pure actualiteit, ook altijd actief is.⁸⁶ God is altijd de totaliteit van zijn activiteiten aan het uitvoeren, want zijn vermogen en activiteit zijn identiek aan zijn essentie:

On account of this, the First Agent alone has active power purely, for he lacks every characteristic of passive power, and he is always in action. And since power and act are primary dividers of being, they should be reduced to the same genus of being, and thus, since the First Agent's power is entirely his substance, so also should his substance be his action.⁸⁷

Schepselen, daarentegen, zijn niet altijd actief; ze voeren niet altijd al hun activiteiten uit en ze zijn slechts actief in potentie.⁸⁸

But any other agent with active power in some way also has receptive passive power because it cannot have the complete character of active power in itself without being acted on and receiving something that reduces it from potentiality to actuality. As I will explain below. For in itself, it is not always actual nor functioning, but only when it is made actual by another. For

⁸⁶ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 5.

⁸⁷ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7.

⁸⁸ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7.

51 according to what it says in De Anima 2, "everything is acted upon and moved by something active as it is actual."⁸⁹

Volgens Hendrik ligt het fundamentele verschil tussen God en schepselen er daarom in dat God in staat is om zichzelf te bepalen terwijl schepselen altijd door iets anders bepaald moeten worden om hun activiteiten uit te kunnen voeren.⁹⁰ Alleen God kan op grond van zichzelf en vanuit zichzelf al zijn activiteiten uitvoeren.⁹¹ Schepselen hebben daar altijd iets externs voor nodig: als een schepsel een activiteit uitvoert, dan moet het eerst door iets externs daartoe worden aangezet.⁹²

Voor Hendriks psychologie houdt dit in dat onderzocht moet worden hoe de mens door iets bepaald wordt: wat veroorzaakt de bepaling (*determinatio*) van de ziel waardoor de ziel haar activiteiten gaat uitoefenen? Het antwoord op deze vraag zal aan bod komen in de analyse van de vermogens van de ziel in het volgende hoofdstuk.

Hendriks reactie op het psychologische argument

Hendriks antwoord op het theologische argument stelt hem ook in staat te antwoorden op Thomas' psychologische argument. Volgens Thomas zouden we altijd al onze activiteiten moeten uitvoeren als de vermogens gelijk zouden zijn aan de ziel zelf, omdat de ziel als levengevend principe altijd in actualiteit is.⁹³ Hendriks reactie op dit argument is dat vermogens

⁸⁹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7.

⁹⁰ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7.

⁹¹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 6.

⁹² Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 7.

⁹³ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, 49.

niet altijd **in** actualiteit hoeven te zijn als ze gelijk zijn aan de ziel zelf.⁹⁴
 Hiervoor zijn twee redenen.

De eerste reden is omdat een vermogen eerst aangezet of bepaald moet worden door iets externs voordat het in actualiteit is.⁹⁵ Er is als het ware sprake van een getrapte vorm van causaliteit: iets externs oefent een causale werking uit op een zintuiglijk orgaan, dat vervolgens de ziel aanzet tot een bepaald soort activiteit. De oren - als zintuiglijk orgaan - nemen alleen iets waar als er geluiden in de buurt zijn om waar te nemen. De oren worden door iets externs geactiveerd en zetten vervolgens de ziel aan tot een bepaald soort activiteit. De vermogens van de ziel zijn daarom niet altijd in actualiteit; dat zijn ze pas wanneer ze door iets externs via de zintuiglijke organen worden aangezet tot een bepaald soort activiteit.⁹⁶ Hoe dit proces precies werkt, komt in de volgende paragraaf aan bod.

De tweede reden dat de vermogens niet altijd in actualiteit hoeven te zijn als ze gelijk zijn aan de ziel zelf, is gebaseerd op een element van Aristoteles' filosofie. Potentialiteit en actualiteit vormen een fundamenteel begrippenpaar in de filosofie van Aristoteles.⁹⁷ Een voorbeeld van dit principe is dat een kastanje de mogelijkheid in zich heeft om uit te groeien tot een kastanjeboom. Als hij eenmaal een kastanjeboom is, dan is deze potentialiteit overgegaan tot actualiteit.

Nu zijn er volgens Aristoteles verschillende lagen van potentialiteit en actualiteit. Iets kan van eerste potentialiteit overgaan naar eerste

⁹⁴ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 13.

⁹⁵ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 13.

⁹⁶ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 13; Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 21.

⁹⁷ **42** Stanford Encyclopedia Online, s.v. "Aristotle's metaphysics §12," accessed June 1, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/#ActPot>.

actualiteit, maar deze eerste actualiteit heeft zelf ook nog een tweede potentialiteit in zich. Als deze tweede potentialiteit ook vervuld wordt, dan is iets in de tweede actualiteit. William David Ross omschrijft deze gelaagdheid als volgt (waarbij '*entelecheia*' de term is die Aristoteles gebruikt voor actualiteit):

But, he reminds his readers (412a22-b9), there are two grades of *entelecheia*, illustrated by the possession of knowledge at the back of one's mind and the exercise of knowledge.⁹⁸

Ross verwijst in dit citaat naar het voorbeeld dat Aristoteles geeft om eerste en tweede actualiteit te verduidelijken. De menselijke geest is van nature in een toestand van potentialiteit, waarin hij nog geen kennis heeft, maar slechts de mogelijkheid heeft om kennis te verwerven. Als iemand kennis verwerft, bijvoorbeeld door wiskunde te leren, wordt de geest geactualiseerd tot eerste actualiteit. De geest bevat dan wiskundige principes. Deze eerste actualiteit heeft zelf de status van tweede potentialiteit. Pas wanneer de wiskundige kennis gebruikt wordt om actueel wiskunde te beoefenen is de geest in tweede actualiteit.⁹⁹

Deze gelaagdheid van actualiteit en potentialiteit stelt Hendrik in staat om te verklaren dat het mogelijk is dat de ziel zelf altijd actueel is, zonder dat de vermogens daarmee ook altijd in geactualiseerd zouden moeten zijn. Aangezien de ziel niet alleen het levengevende principe is, maar als vermogen ook voor het functioneren zorgt, is de ziel (als levengevend principe) in constante actualiteit terwijl ze als vermogen soms in

⁹⁸ Ross, Commentary to *De Anima*, 19-20.

⁹⁹ Dit principe komt verderop ook nog aan bod, als Hendrik uitlegt dat er in het intellect twee gradaties van actualiteit mogelijk zijn.

potentialiteit en soms in actualiteit kan zijn. In de eerste actualiteit is de ziel het levengevend principe. Deze eerste actualiteit van de ziel is constant gedurende het hele leven. De eerste actualiteit is zelf ook nog een vorm van potentialiteit, namelijk de tweede potentialiteit tot het uitvoeren van een diversiteit van (meer specifieke) vitale functies. Deze tweede potentialiteit wordt geactualiseerd wanneer de ziel door iets externs wordt aangezet tot een bepaalde activiteit.¹⁰⁰

Het probleem dat de ziel tegelijkertijd actueel en potentieel zou moeten zijn, is dus opgelost door de Aristotelische notie van verschillende gradaties van actualiteit. Dit werkt Hendrik nog verder uit wanneer hij uitlegt hoe de ziel zowel essentie als vermogen kan zijn. Dit zal in de volgende paragraaf aan bod komen.

HENDRIKS ANALYSE VAN DE VERMOGENS VAN DE ZIEL

EÉN ZIEL, MEERDERE VERMOGENS

Volgens Hendrik is de identiteitsopvatting de meest plausibele manier om de relatie tussen de ziel en haar vermogens op te vatten. Er is geen probleem meer met het onderscheid tussen God en schepselen, en de vermogens hoeven niet altijd in actualiteit te zijn als de vermogens gelijk zijn aan de ziel zelf. Hendrik heeft ruimte gecreëerd voor de opvatting dat de vermogens gelijk zijn aan de ziel zelf, nu Thomas' filosofische en theologische bezwaren uit de weg zijn geruimd. In deze paragraaf zal een analyse gegeven worden van de uitwerking die Hendrik geeft van zijn eigen opvatting over de ziel en haar vermogens. Maar voordat we ingaan op de vermogens, moeten eerst nog een probleem worden opgelost:

¹⁰⁰ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 23.

waarom heeft Hendrik het over specifieke vermogens terwijl ze eigenlijk gelijk zijn aan de ziel? Daarna komt aan bod hoe de ziel zowel essentie als vermogen is.

Ondanks het feit dat volgens Hendrik de vermogens van de ziel hetzelfde zijn als de ziel zelf, blijft hij toch spreken over vermogens van de ziel. Dit lijkt tegenstrijdig, maar dat is het niet. Hiervoor grijpt Hendrik terug op een belangrijke notie van de traditionele identiteitsopvatting. Een karakteristiek van de traditionele identiteitsopvatting is immers dat de vermogens worden opgevat als de verschillende *namen* die we aan de ziel geven, naargelang ze verschillende functies uitoefent.¹⁰¹ Als de ziel bijvoorbeeld waarneemt, krijgt ze de naam waarnemingsvermogen of als de ziel nadenkt, heet ze het intellect. Het blijft dezelfde ziel, maar op grond van wat ze doet worden haar verschillende namen toegekend. Hendrik verwijst op dit punt naar het voor de traditionele identiteitsopvatting belangrijke citaat uit *Liber de Spiritu et Anima*:

And this is what is said in the book *On the Spirit and the Soul*: “the soul is an intellectual spirit, but it is given various names from the office of its works, for it is called an animating force when it vegetates; a spirit when it contemplates; sentience when it senses; a soul when it is wise; a mind when it understands; memory when it records; a will when it consents; and reason when it discerns. But it does not differ in substance in the way it differs in these names, for they name diverse properties, but its essence is one. It has these

¹⁰¹ Zie p. 8-10 voor het kenmerk van de traditionele identiteitsopvatting dat de vermogens namen zijn die we aan de ziel toekennen.

powers before it is embodied. ³³ They are natural to it, and they are not other than it.”¹⁰²

Behalve dat de vermogens de verschillende namen zijn die we toekennen aan de ziel, moet verklaard worden hoe de ziel zowel essentie als vermogen kan zijn.¹⁰³ Want hoe kan iets dat zelf altijd in actualiteit is, tegelijkertijd een vermogen zijn dat niet altijd in actualiteit is maar soms slechts in potentialiteit?

Dat de ziel zowel de essentie als de verschillende vermogens kan zijn heeft Hendrik in zijn antwoord op het psychologische argument al naar voren laten komen.¹⁰⁴ De oplossing was dat er meerdere graden van actualiteit zijn, namelijk de *eerste* en *tweede actualiteit*. De eerste actualiteit is weliswaar actueel, maar is zelf ook een potentialiteit die verwerkelijkt kan worden tot actualiteit, namelijk tot de tweede actualiteit. Omdat er een gelaagdheid in actualiteit bestaat, is het mogelijk dat iets in actualiteit is, terwijl het ook nog in zekere mate in potentialiteit is.

Dat de ziel in de eerste actualiteit de essentie is en in de tweede actualiteit de vermogens, betekent dat de ziel ook in de eerste actualiteit al iets van de vermogens in zich moet hebben. Want in de overgang van potentialiteit naar actualiteit ontstaat er niet zomaar iets nieuws; het moet er op een of andere manier al in potentie inzitten. Hendrik legt de manier waarop de vermogens al in de eerste actualiteit van de ziel zitten, uit in termen van *karakter*.¹⁰⁵ In de eerste actualiteit heeft de ziel het algemene karakter van

¹⁰² Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 23.

¹⁰³ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 11.

¹⁰⁴ Zie de paragraaf over het psychologische argument op pagina 35-36.

¹⁰⁵ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 17.

vermogen. Dit algemene karakter van vermogen is niet hetzelfde als de specifieke vermogens, maar kan gezien worden als een soort voorbereiding op het hebben van specifieke vermogens – het is immers de potentialiteit om verschillende specifieke vermogens met hun specifieke karakters te hebben. Hendrik beschrijft het als volgt:

It is one and the same essence, but it gives the composite substantial being because it is a substance and an essence, and it enables its functionality because it is a power, so diverse operations belong in a certain order to the same thing in its substance and essence insofar as it has this or that character.¹⁰⁶

De essentie van de ziel is dus in algemene zin gelijk aan de vermogens omdat ze de potentialiteit voor specifieke vermogens in zich heeft. Deze potentialiteit tot specifieke vermogens omschrijft Hendrik als een algemeen karakter van vermogen. Dit algemene karakter zorgt ervoor dat er niet opeens vermogens ontstaan als de ziel via de zintuiglijke organen wordt aangedaan door iets externs. De vermogens zitten immers al als potentieel in de ziel. Ze moeten alleen nog geactualiseerd worden door iets externs. Want zoals Hendrik heeft laten zien, zijn schepselen niet in staat om zichzelf te bepalen tot activiteiten: er is een bepaling (*determinatio*) door iets externs nodig.

Deze *determinatio* of bepaling vindt trapsgewijs plaats, zoals we eerder hebben gezien. De ziel wordt via een zintuiglijk orgaan aangezet tot een bepaalde activiteit door iets externs dat het zintuiglijke orgaan aandoet. In

¹⁰⁶ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 17.

het volgende citaat beschrijft Hendrik wat het inhoudt als de ziel bepaald wordt door iets:

Alternatively, the change that happens to it might make it an actual agent because it needs to be determined by something which makes it able to elicit a determinate action concerning a determinate object.¹⁰⁷

Van belang is dat Hendrik in het bovenstaande citaat een verbinding maakt tussen een *determinate action* en een *determinate object*, oftewel tussen een welbepaalde activiteit en een welbepaald object. De relatie tussen activiteit en object zorgt gedeeltelijk voor de bepaling, die ervoor zorgt dat de ziel in staat is om een bepaalde activiteit uit te voeren. Deze activiteit staat altijd in relatie met een bepaald object en kan daarom niet zonder dat object gebeuren. Dit komt neer op wat we eerder gezien hebben: de ziel moet door iets worden aangezet of bepaald, voordat ze een bepaalde activiteit kan uitvoeren. Doordat de ziel wordt aangezet tot een bepaalde activiteit door een bepaald object, beschikt ze actueel over een specifiek vermogen.

De diversiteit van vermogens ligt daarom niet actueel besloten in de ziel zelf, maar wordt in de ziel bepaald door een bepaald object en een bepaalde activiteit. Dit wordt uitgedrukt in het volgende citaat:

For example, from its bare essence, the soul does not have some determinate power for intellectual or sentient actions unless it is

¹⁰⁷ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 23.

determined by something else with respect to a determinate object and a determinate action.¹⁰⁸

De ziel als pure essentie beschikt niet over specifieke vermogens, die haar in staat stellen om zintuiglijke of intellectuele activiteiten uit te voeren. De ziel is hiertoe alleen in staat als ze door iets anders dan zichzelf wordt aangezet. Het komt erop neer dat voor ieder vermogen een specifieke manier van bepaling nodig is die door een specifiek object en specifieke activiteit wordt veroorzaakt. De volgende vraag is hoe dit precies gebeurt: op welke manier kan de ziel bepaald worden tot verschillende vermogens? Hoe ontstaan, bijvoorbeeld, het vermogen tot zien of het vermogen tot denken actueel in de ziel?

SPECIFIEKE VERMOGENS

28 Om deze vraag te beantwoorden is het van belang dat er een onderscheid is tussen organische en niet-organische vermogens. Ondanks het feit dat zowel de organische vermogens als de niet-organische vermogens een bepaling nodig hebben, gaat deze bepaling bij beide soorten vermogens anders in zijn werk. Het grootste gedeelte van Hendriks tekst gaat in op de organische vermogens en een veel kleiner gedeelte op de niet-organische vermogens. In deze paragraaf komen eerst de organische vermogens aan bod, daarna zal ingegaan worden op de niet-organische vermogens. Met 'organische vermogens' bedoelt Hendrik vooral de zintuiglijke vermogens van de ziel, dat wil zeggen de vermogens die gebruik maken van een bepaald lichamelijk orgaan (het oog, het oor, enzovoorts). De niet-organische vermogens zijn de intellectieve

¹⁰⁸ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 23.

vermogens van de ziel die (volgens nagenoeg alle middeleeuwse auteurs) functioneren zonder lichamelijk instrument.

Zintuiglijke vermogens

Het lichaam ⁴¹ speelt een grote rol voor de bepaling van de ziel, wat betreft de zintuiglijke vermogens. Aan het begin van dit hoofdstuk werd duidelijk dat er volgens Hendrik twee substantiële vormen in een mens aanwezig zijn. Het lichaam heeft een eigen substantiële vorm en de intellectieve ziel is ook een substantiële vorm. Samen zorgen ze voor de vitale functies die een mens uitoefent: leven, waarnemen, denken, enzovoorts. Het is om die reden niet verrassend dat in Hendriks psychologie het lichaam een grote rol speelt. In het lichaam (om precies te zijn in de zintuiglijke organen) zijn namelijk bepaalde disposities te vinden die ertoe bijdragen dat de mens zijn zintuiglijke activiteiten kan uitvoeren. Laten we eerst ingaan op de vraag hoe lichaam en ziel zich volgens Hendrik tot elkaar verhouden; dit verklaart namelijk grotendeels hoe disposities van het lichaam de ziel zouden kunnen bepalen tot het hebben van vermogens. In Hendriks waarnemingstheorie wordt de rol van het lichaam uitgelegd in termen van *eerste natuur* en *tweede natuur*.

Het lichaam is ontvankelijk voor de ziel als levengevend principe. Deze ontvankelijke toestand noemt Hendrik de *eerste natuur* van het lichaam.¹⁰⁹

Typerend voor deze eerste natuur is dat het lichaam overal gelijk is: het heeft overal dezelfde uniforme dispositie om levend gemaakt te worden door de eerste actualiteit van de ziel. Zowel het oog als het oor heeft de uniforme dispositie ontvankelijk te zijn voor de ziel. Het maakt niet uit

¹⁰⁹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 53.

welk zintuiglijk orgaan of welk lichaamsdeel hier als voorbeeld genomen wordt, aangezien alle delen van het lichaam evenzeer geschikt zijn om levend gemaakt te worden door de ziel.¹¹⁰

Daarnaast is er ook een toestand van het lichaam die Hendrik de *tweede natuur* noemt. In deze tweede natuur van het (levende) lichaam zijn er juist wel verschillen in het lichaam. In een levend lichaam hebben de verschillende zintuiglijke organen namelijk verschillende disposities.¹¹¹

Ieder zintuiglijk orgaan heeft een welbepaalde dispositie waardoor het ontvankelijk is voor een welbepaald type extern object.¹¹² Het oog heeft bijvoorbeeld een zodanige dispositie dat het ontvankelijk is voor kleur (of voor objecten qua gekleurd) en het oor heeft een andere dispositie waardoor het ontvankelijk is voor geluiden (of voor objecten qua geluid voortbrengend). De wijze waarop de verschillende zintuiglijke organen ontvankelijk zijn voor de verschillende waarneembare objecten, wordt later uiteengezet. Voor nu is van belang dat de zintuiglijke organen ontvankelijk zijn voor bepaalde soorten objecten op grond van hun verschillende disposities of structuren.

Het lichaam is dus op twee niveaus ontvankelijk. Primair (in de *eerste natuur*) is het ontvankelijk voor de eerste actualiteit van de ziel, wat inhoudt dat het ontvankelijk is voor *leven*. Deze ontvankelijkheid is een uniforme dispositie: in het hele lichaam is de ontvankelijkheid gelijk. Secundair (in de *tweede natuur*) heeft het levende lichaam verschillende disposities in de verschillende zintuiglijke organen. Deze disposities in de

¹¹⁰ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 53.

¹¹¹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 53.

¹¹² Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 53.

13
 verschillende organen spelen een belangrijke rol bij de bepaling van de vermogens.

Rol van disposities: bepaling (determinatio)

De disposities van de verschillende organen verklaren dat er in de ziel actueel verschillende vermogens zijn. Dit gaat als volgt in zijn werk. Omdat de ziel op verschillende plaatsen in het lichaam bepaalde structuren of disposities tegenkomt, kan zij op die plaatsen verschillende dingen doen. In het oog bijvoorbeeld, komt de ziel een dispositie of structuur tegen die ervoor zorgt dat ze daar de activiteit van het zien kan uitoefenen. Om die reden wordt in het oog het vermogen tot zien geactualiseerd in de ziel. Hetzelfde principe geldt, mutatis mutandis, voor alle zintuiglijke vermogens. De ziel komt op verschillende plaatsen in het lichaam verschillende disposities tegen, die ervoor zorgen dat zij bepaald wordt tot verschillende specifieke vermogens. Zo zorgen lichaam en ziel er gezamenlijk voor dat de mens in staat is om waar te nemen. We weten echter dat er ook nog iets externs nodig is, waardoor de zintuiglijke organen worden aangezet: de waarneembare objecten.

Waarneembare objecten

De verschillende zintuiglijke organen zijn ontvankelijk voor verschillende soorten objecten, maar waarom is dat het geval? Waarom is het oog in staat om kleuren te zien en het oor om geluiden te horen en niet andersom? Om deze vraag te beantwoorden doet Hendrik een beroep op Aristoteles' theorie van *eigen objecten*. Volgens deze theorie - die Aristoteles beschrijft in *De Anima* II.5 - heeft ieder zintuig een *eigen object*. Het *eigen object* is datgene wat alleen door dat ene zintuig waargenomen

kan worden. Voor het oog is het *eigen object* bijvoorbeeld kleur en voor het oor is dit geluid.

Dat een bepaald object bij een specifiek zintuig hoort, houdt volgens Hendrik in dat ze in zekere mate overeenstemmen. Deze overeenstemming legt hij uit in termen van *karakter*: het karakter van het orgaan en het karakter van het object moeten overeenstemmen, opdat het orgaan ontvankelijk is voor het object:¹¹³

For the character of the organ and the object ought to be the same, and any organ that can take in sense data ought to have the character of something that is intermediate with respect to contrary sensibles. As such, it is susceptible to sensible species without matter, and it is a source for sentience.¹¹⁴

Het karakter van het object en het orgaan stemmen overeen, omdat het orgaan zich in een neutrale toestand bevindt tussen twee tegengestelde waarneembare dingen in.¹¹⁵ Dit klinkt ingewikkeld, maar eenvoudiger gezegd komt het erop neer dat het oog kleurloos (neutraal voor wat betreft kleur) is om het volledige spectrum van kleuren te kunnen waarnemen. Het neutrale karakter van het oog is de kleurloosheid die zich volgens Hendrik tussen de twee extreme kleuren zwart en wit bevindt. Dit geldt ook voor het oor: dit zintuig moet de neutrale middenpositie van geluidsloosheid hebben, om zowel harde als zachte geluiden te kunnen waarnemen. Dit principe van een neutrale middenpositie geldt *mutatis mutandis* voor alle zintuiglijke organen.

¹¹³ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 55.

¹¹⁴ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 53.

¹¹⁵ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 55.

Ook deze neutraliteit van het zintuiglijke orgaan ontleent Hendrik aan Aristoteles' *De Anima*. Aristoteles stelt dat een zintuig zelf vrij moet zijn van wat het waarneemt.¹¹⁶ Opmerkelijk is dat Aristoteles het gezichtsvermogen en het gehoor als uitgangspunt neemt om dit punt uit te leggen, maar dat Hendrik eerder de tastzin als model lijkt te nemen. Hendrik geeft het voorbeeld dat de tastzin een neutrale temperatuur en neutrale hardheid moet hebben, om contrasterende temperaturen en hardheden te kunnen waarnemen. Maar waar Hendrik en Aristoteles het over eens zijn is dat, om waarneembare objecten te kunnen waarnemen, zintuiglijke organen een neutrale middenpositie moeten innemen.¹¹⁷

De neutrale middenpositie is voor ieder zintuiglijk orgaan anders, omdat er verschillende soorten waarneembare objecten zijn. Voor deze stelling beroept Hendrik zich wederom op Aristoteles' *De Anima*.

Whence, in *De Anima* 2, the Philosopher proves that we have all the senses, and we lack none of them. For we have five senses because we have five sense organs, and there cannot be more senses than five, since there are no more than five types of contrary sensibles, and the intermediate matter for each of those is the organ for sensing them. Therefore, it is clear that the sentient powers of the soul are distinguished not by diverse accidents in the soul, but rather by the diversity of their objects and organs, from which the soul has a diversified character of being, and is a source for diverse operations of sentience.¹¹⁸

¹¹⁶Aristoteles, *De Anima*, 417a1-12, 95.

¹¹⁷ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 55.

¹¹⁸ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 55.

Dat we alle zintuigen hebben omdat er vijf soorten waarneembare objecten zijn, is niet het enige in het bovenstaande citaat dat Hendrik van Aristoteles overneemt. Dat de zintuiglijke vermogens door verschillende objecten onderscheiden worden, komt overeen met Aristoteles' opmerking dat we de vermogens kennen door de overeenkomende acten, en dat we de acten kennen op grond van de objecten.¹¹⁹ De diversiteit van de vermogens komt niet vanuit de ziel zelf maar kan verklaard worden op grond van de verschillende objecten en de organen die door hun neutrale middenpositie in staat zijn om de bijbehorende objecten waar te nemen. Deze neutrale middenpositie is voor ieder zintuiglijk orgaan anders, waardoor de ziel – ondanks het feit dat ze overal in het lichaam gelijksoortig is – een andere zijnswijze (of *ratio essendi*)¹²⁰ heeft in de verschillende zintuiglijke organen. Dit stelt de ziel in staat om op verschillende plaatsen in het lichaam verschillende soorten activiteiten uit te voeren. In het volgende citaat wordt dit beschreven:

Whence, since there is diversity between contrary sensibles with respect to diverse senses, different sense organs should have different intermediate characters and proportions. According to

¹¹⁹ Zie: Thom 40 Kjeller Johansen, *The Powers of Aristotle's Soul* (Oxford: Oxford University Press, 2012), DOI:10.1093/acprof:oso/9780199658435.001.0001, 104: "So, once we understand what nutriment is we understand nutrition as the process that leads to this object, just as we would understand house-building as a process that brings about a house. In the case of perception, we might say that we understand what vision is, say, once we have understood it as the process of being changed by colour. Colour works here as part of the formal cause of vision because it defines the sort of passive change vision is, and how it is differentiated from other passive changes, just as a house defines the sort of productive change house-building is, as contrasted with making sculptures. The definitional priority of the nutritive or perceptual object to nutrition or perception can then be put in terms of the formal cause, just as the definitional priority of a house can be expressed in formal causal terms."

¹²⁰ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 54.

this, then, although the sentient soul has the same character of being in the eye and ear so that each is a living body unqualifiedly, nevertheless it has a different character of being in the eye and ear so that each is an organ and instrument for sentience.¹²¹

Het komt er dus op neer dat ziel en lichaam beide een rol spelen in Hendriks waarnemingstheorie. De ziel en het lichaam zijn afhankelijk van elkaar, in de zin dat de ziel het lichaam levend maakt en het lichaam de ziel in staat stelt om over vermogens te beschikken. Het lichaam is in staat om de ziel te bepalen tot het actueel hebben van vermogens, omdat er in de verschillende zintuiglijke organen verschillende disposities te vinden zijn. Deze verschillende disposities in de verschillende zintuiglijke organen zorgen ervoor dat de mens zintuiglijke objecten kan waarnemen. De verschillende disposities in de zintuigen – die qua karakter overeenkomen met het karakter van het object - ontstaan niet zomaar, maar worden veroorzaakt door de ziel. De ziel vormt het lichaam op zo een manier dat de zintuigen precies ontvankelijk zijn voor een bepaald soort object en het lichaam zorgt ervoor dat de ziel op verschillende plaatsen in het lichaam verschillende activiteiten kan uitoefenen.

Intellect

Ook al richt Hendriks uiteenzetting zich vooral op de zintuiglijke vermogens, ook de intellectieve vermogens komen aan bod. De intellectieve vermogens nemen een uitzonderingspositie in ten opzichte van de zintuiglijke vermogens. Ook al benoemt Hendrik dit niet expliciet in de tekst, impliciet wordt dit wel duidelijk. Bij iedere beschrijving van de

¹²¹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 55.

intellectieve vermogens verwijst hij namelijk terug naar de manier waarop de zintuiglijke vermogens werken en maakt hij duidelijk dat de intellectieve vermogens enigszins anders functioneren. In de meeste passages waarin de intellectieve vermogens aan bod komen, worden ze afgezet tegen de zintuiglijke vermogens. De zintuiglijke vermogens worden hier vermeld om duidelijk te maken welke uitzonderingspositie het intellect inneemt.

Ondanks de verschillen, geldt ook voor het intellect dat de ziel door iets bepaald moet worden om over dit specifieke vermogen te beschikken. Als het intellect in staat zou zijn zichzelf te bepalen, zou de mens alsnog gelijk zijn aan God. Aangezien Hendriks antwoord op Thomas' theologische argument heeft ³⁹ laten zien dat dit niet het geval is, kan het niet anders dan dat het intellect ook door iets bepaald zal moeten worden.

Het grootste verschil is dat de zintuiglijke vermogens organische vermogens zijn (ze zijn afhankelijk van de zintuiglijke organen) terwijl het intellect geen lichamelijk orgaan nodig heeft. Ook hiervoor beroept Hendrik van Gent zich op *De Anima* van Aristoteles.¹²² De zintuiglijke vermogens zijn afhankelijk van de disposities van de zintuiglijke organen, omdat ze er door bepaald worden. Het intellect daarentegen is niet afhankelijk van de organen van het lichaam; het gebruikt het lichaam niet als instrument ('*organon*' is de Griekse term voor 'instrument'). Om die reden kan het intellect niet bepaald worden door disposities van het

¹²² Zie: Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429a24-31,165: "That part of the soul, then, which we call mind (by mind I mean that part by which the soul thinks and forms judgements) has no actual existence until it thinks. So it is unreasonable to suppose that it is mixed with the body; for in that case it would become somehow qualitative, e.g., hot or cold, or would even have some organ, as the sensitive faculty has; but in fact it has none."

lichaam. De ziel heeft daarom iets anders nodig om bepaald te worden tot de activiteit van het denken. Aangezien het intellect onafhankelijk is van lichamelijke organen, zal ook de bepaling moeten plaatsvinden door iets onlichamelijks.

De bepaling die ervoor zorgt dat de ziel over vermogens beschikt, hangt nauw samen met potentialiteit en actualiteit (zoals bij de analyse van de zintuiglijke vermogens al aan bod kwam). Ook voor intellectieve vermogens zoals het intellect geldt dat het in potentialiteit en in actualiteit kan zijn. Hendrik grijpt voor dit onderscheid eveneens terug op *De Anima* van Aristoteles zoals hij in het volgende citaat expliciet meldt:

And according to what the Philosopher says in *De Anima* 2, sensing can be taken in two ways, just like knowing. In one way, someone is said to be able to know because he is among the number of things that can know and acquire habitual knowledge, but in another way, because he already has habitual knowledge, and even if he is not considering that knowledge at the moment, he can choose to do so unless something impedes him.¹²³

In het intellect zijn verschillende gradaties. De eerste potentialiteit van het intellect houdt simpelweg in dat het intellect iets is dat in staat is om kennis te verwerven en kennis op te slaan, maar het heeft in deze toestand van eerste potentialiteit nog geen kennis. Pas als het intellect in eerste actualiteit is, beschikt het daadwerkelijk over kennis. Ook het intellect is afhankelijk van iets anders dan zichzelf om geactualiseerd te worden (het is immers een vermogen van een schepsel). Als het intellect eenmaal

¹²³ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 69.

kennis heeft verworven, is het in eerste actualiteit. Hendrik noemt deze kennis habituele ('aanwezige') kennis. Als deze habituele kennis wordt aangewend, gaat het intellect over tot tweede actualiteit. In deze toestand is de kennis niet slechts aanwezig, maar wordt de kennis daadwerkelijk gebruikt.

Ook het intellect is dus afhankelijk van iets anders dan zichzelf om van eerste potentialiteit naar eerste actualiteit over te gaan. Wat anders is bij het intellect ten opzichte van de zintuiglijke vermogens, is dat als het intellect eenmaal in eerste actualiteit bepaalde kennis heeft verworven, het niet meer afhankelijk is van iets anders om over die specifieke kennis te beschikken. Iemand met habituele kennis kan die aanwezige kennis aanwenden wanneer zij maar wil, zonder afhankelijk te zijn van een externe impuls.¹²⁴ Dit is een duidelijk verschil tussen waarnemen en denken. Actief waarnemen gebeurt op grond van een (aanwezig) object, maar actief denken kan door de ziel zelf aangestuurd worden (aangenomen dat de ziel over bepaalde kennis beschikt).

Een ander verschil is dat de activiteit van het intellect geen extern object nodig heeft. De zintuiglijke organen moeten altijd aangedaan worden door een extern object, terwijl het intellect zijn object in zekere zin in zich heeft. Dit verschil tussen het intellect en de zintuiglijke vermogens wordt in de volgende passage uitgelegd:

¹²⁴ De wil speelt hierbij een rol, zie: Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 17: "Thus after we are able to know in the second way, we actively know something when we wish to, but we are not actively sentient when we wish, for an external sensible thing necessarily changes the sense organ through its species."

Whence, the Philosopher says that "the first change of a sentient being is due to its generator, for when it's generated, it then has sentience, like someone who has knowledge," namely a knower. The only difference here, the Philosopher says, is that those things which make something actively sentient are particular sensible things outside the body, for sentience is only of particular things. But those things which make someone actively knowledgeable are universal concepts possessed within the soul by habitual knowledge. Thus, after we are able to know in the second way, we actively know something when we wish to, but we are not actively sentient when we wish, for an external sensible thing necessarily changes the sense organ through its species.¹²⁵

Het bovenstaande citaat laat een aantal dingen zien. Ten eerste laat het zien dat de objecten die een zintuiglijk vermogen actief kunnen maken altijd extern zijn en dat de dingen die het intellect actief maken juist intern zijn (ze bevinden zich in het intellect zelf). De dingen die ik waarneem, zijn allemaal externe objecten die ik waar kan nemen omdat de verschillende disposities van mijn lichaam mijn ziel in staat stellen om al deze objecten waar te nemen. Maar voor de dingen waarover ik nadenk hoef ik maar eenmaal een externe impuls te krijgen (bijvoorbeeld door onderwijs). Mijn ziel raakt dan in eerste actualiteit, dat wil zeggen in een toestand van habituele kennis. Ik ben vervolgens zelf in staat deze habituele kennis te actualiseren. Als ik dit doe, is mijn intellect in tweede actualiteit.

¹²⁵ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 71.

Het tweede punt uit het bovenstaande citaat, is dat de waarneembare objecten altijd particulier (of individueel) zijn, terwijl de dingen die het intellect actief maken juist universele concepten zijn. De koffie die ik waarneem, is altijd een particulier object. Maar nadenken gaat juist altijd over een universeel concept.

Een ander verschil tussen de zintuiglijke en intellectieve vermogens is dat de bepaling van de intellectieve vermogens op een andere manier in zijn werk gaat dan de bepaling van een zintuiglijk vermogen. De intellectieve vermogens worden niet bepaald door de combinatie van disposities van organen en een object, maar door zogenaamde '*intelligibele species*' alleen:

The determination of intellectual powers is not in the soul through the disposition of some corporeal organ, for they are not actualized in an organ like sentient powers, as I said, but rather by being informed by an intelligible species which determines the soul to determinate acts of understanding.¹²⁶

Intelligibele species zijn vormen die het intellect kunnen aanzetten tot actualiteit. Preciezer: *species intelligibiles*, zijn representaties die ervoor zorgen dat de mens een concept van iets kan vormen.¹²⁷ De *species* zijn noodzakelijk voor het intellect om ergens kennis van te hebben.

¹²⁶ Hen 15 van Gent, *Quodlibet* III.14, 78.

¹²⁷ Zie: Leen Spruit, *Species Intelligibilis from Perception to Knowledge*, vol 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, (Leiden: Brill, 1994), 23: "Sensible species originate from the synergy of external object and sense organs: they are, indeed, features of the environment impinging on the sense organs. Their impact on sense organs is transformed by the physiologically organized inner senses and results in *perceptual* representations, that is, phantasms. Intelligible species, by contrast, are produced and received by 11 human mind; they are probably best seen as *mental* representations."; Zie verder: Han Thomas Adriaenssen, "Knowledge and the Veil of Representations: A Comparison of Late-

De *species intelligibiles* ¹³ spelen een belangrijke rol bij de bepaling van het intellectieve vermogen. Dit gaat anders in zijn werk dan bij zintuiglijke vermogens. Zintuiglijke vermogens worden geactualiseerd via het orgaan dat ontvankelijk is voor waarneembare objecten. Het intellect daarentegen wordt direct geactualiseerd door een *species intelligibilis*. De ziel wordt geïnformeerd door een *species intelligibilis*, waardoor zij bepaald wordt tot intellectieve activiteiten zoals denken en begrijpen:

The determination of intellectual powers is not in the soul through the disposition of some corporeal organ, for they are not actualized in an organ like sentient powers, as I said, but rather by being informed by an intelligible species which determines the soul to determinate acts of understanding, considerations of scientific truth, and other such activities. ¹²⁸

Het verschil tussen intellectieve en zintuiglijke vermogens komt er derhalve op neer dat de intellectieve vermogens alleen bepaald worden door *species intelligibiles*, waardoor de intellectieve acten in gang worden gezet. De zintuiglijke vermogens daarentegen worden bepaald door de dispositie van een lichamelijk orgaan, die de ziel in staat stelt om een bepaalde zintuiglijke activiteit uit te voeren. In Hendriks eigen woorden komt het neer op het volgende:

¹¹ Medieval and Early-Modern Critiques of Species and Ideas," (PhD Thesis: Groningen, 2013); Over Hendrik van Gents latere opvatting over de *species intelligibiles*, zie: Michael E. Rombeiro, "Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent," *Journal of the History of Philosophy* 49 no. 2 (2011): 181-220; Over de evolutie van Hendriks opvattingen, waaronder zijn opvatting van *species*, zie: Steven P. Marrow ⁵ "Henry of Ghent in mid-career as interpreter of Aristotle and Thomas Aquinas" In *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Edited by W. Vanhamel. (Leuven: Leuven University Press, 1996), 194-209.

¹²⁸ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 75.

I should say first that the determination of intellectual powers (which are in the soul in terms of itself, and for which the soul is a subject in terms of itself and not as it exists in an organ) comes only from the determination of species and of the simultaneous eliciting of intellectual acts, and of the determinations of the soul's very substance and the natures of determinate powers according to the diversity of intelligible species and operations of understanding (which the soul elicits through being informed by them), so that the difference between the way the soul is determined to its sentient and intellectual powers is this: the determination of the sentient powers comes from the disposition of the organ, which gives the soul – or better, an organ that is composite through the soul as its source – the character of a determinate power with respect to a determinate object and a determine act of sentience, as the power in the eye with respect to colors and the act of seeing.¹²⁹

¹²⁹ Hendrik van Gent, *Quodlibet* III.14, 73.

4 CONCLUSIE

We hebben gezien dat de middeleeuwse psychologie teruggaat op de Aristotelische filosofie, in het bijzonder op de definities van de ziel en haar vermogens zoals deze te vinden zijn in Aristoteles' boek *De Anima*. Een van de belangrijke debatten binnen de middeleeuwse psychologie komt voort uit deze definities, namelijk het debat over de vraag hoe de ziel en haar vermogens zich tot elkaar verhouden. Dat er verschillende opties zijn om met die vraag om te gaan, hebben we gezien. Zo is onder andere de Augustijnse traditionele identiteitsopvatting aan bod gekomen, Thomas van Aquino's afwijzing daarvan en Hendrik van Gents rehabilitatie van de identiteitsopvatting.

³⁸ Tot het midden van de 13^e eeuw was de Augustijnse identiteitsopvatting dominant. Men ging terug op Augustinus' analogie tussen de vermogens van de ziel (intellect, wil, en geheugen) en de ⁹ drie personen van de goddelijke Drie-eenheid: de Vader, Zoon, en Heilige Geest. Verder was de passage uit het *Liber de Spiritu et Anima* van belang, waarin gezegd wordt dat de vermogens slechts de namen zijn die we aan de ziel toekennen op grond van de functies die de ziel uitvoert. Thomas van Aquino was de eerste die tegen de heersende identiteitsopvatting inging.

Voor Thomas is de identiteitsopvatting zowel op theologische als op filosofische gronden onhoudbaar. Vanuit de theologie argumenteert Thomas dat schepselen en God fundamenteel verschillend zijn van elkaar. Alleen voor God geldt dat zijn bestaan en zijn essentie met elkaar samenvallen en dat er in hem geen samenstelling te vinden is. God is

totaal enkelvoudig: om die reden is Hij in staat om al zijn activiteiten onmiddellijk op grond van zijn essentie uit te voeren. Voor schepselen is dit niet het geval: zij zijn niet in staat om op grond van hun essentie al hun activiteiten uit te voeren. Dit houdt in dat schepselen hiervoor aparte vermogens nodig hebben, die zich tussen de ziel zelf en haar activiteiten in bevinden. Hieruit volgt dat er bij schepselen een onderscheid is tussen de ziel zelf en de vermogens van de ziel.

Vanuit de filosofie argumenteert Thomas dat, als de ziel en haar vermogens gelijk zouden zijn aan elkaar, de mens altijd al zijn activiteiten aan het uitvoeren zou moeten zijn. Aangezien de ziel zelf het levengevende principe is, moet zij het hele leven lang in actualiteit zijn. Als de vermogens van de ziel gelijk zouden zijn aan de ziel zelf, en als de ziel altijd in actualiteit is, volgt dat de vermogens ook altijd in actualiteit zijn. Het is volgens Thomas evident dat dit niet het geval kan zijn: we zijn niet altijd aan het waarnemen, nadenken, muziek maken, koken, schrijven, enzovoorts. Omdat onze vermogens soms in potentialiteit en soms in actualiteit zijn, kunnen ze niet gelijk zijn aan de ziel zelf.

We zagen dat Thomas twee opties geeft om te verduidelijken welke ontologische status de vermogens van de ziel hebben. Voor deze uitwerking van beide opties beroept hij zich op twee indelingen van Aristoteles, namelijk die van de categorieën en die van de *praedicabilia*. Binnen de leer van de categorieën kunnen de vermogens van de ziel opgevat worden als een bepaald soort kwaliteiten. Het gaat dan om kwaliteiten die de drager ervan in staat stellen om iets met gemak te doen, of juist te vermijden. Zo opgevat zijn de vermogens van de ziel dus kwaliteiten van de ziel, die de mens in stelt staat stellen om bepaalde

activiteiten uit te oefenen. Binnen de leer van de *praedicabilia* kan een vermogen van de ziel worden opgevat als een *proprium*, een essentiële eigenschap, van de ziel. Binnen de indeling van *praedicabilia* bevindt het *proprium* zich tussen een essentieel predicaat en een accidenteel predicaat in. Hierdoor is het mogelijk dat een vermogen, opgevat als een *proprium*, zich tussen de essentie van de ziel en een accident in bevindt. De vermogens van de ziel behoren niet tot de essentie van de ziel maar zijn ook geen accidenten: het zijn *propria* die veroorzaakt worden door de ziel.

Een vermogen van de ziel kan dus ofwel worden opgevat als een accident van de ziel ofwel als een karakteristieke eigenschap. Deze twee opties zijn volgens Thomas in beginsel compatibel met elkaar, aangezien beide opties erop neer komen dat de vermogens veroorzaakt worden door de essentie, maar niet bij de essentie horen. Een vermogen van de ziel is dus onderscheiden van de ziel zelf, maar wel veroorzaakt door de ziel.

Een van de eersten die tegen Thomas van Aquino ingaat, is Hendrik van Gent. Hendrik leverde de kritiek dat Thomas vermogens tot veel te zwakke entiteiten maakt, namelijk tot accidenten. Volgens Hendrik kunnen accidenten niet de verklaring zijn voor de activiteiten die de mens kan uitoefenen. Want een accident is iets dat aan de ziel zelf wordt toegevoegd. We kunnen ons evenwel afvragen op grond waarvan die toevoeging de verklaring is voor het feit dat we onze activiteiten kunnen uitoefenen, enzovoort. Zo een toevoeging leidt tot een oneindige regressie van toevoegingen die de verklaring zouden moeten zijn op grond waarvan de mens in staat is om zijn operaties uit te voeren. Om deze reden moeten we aannemen dat de ziel en haar vermogens gelijk zijn aan elkaar.

Het is duidelijk dat Hendrik Thomas' uitwerking van de ontologische status van de vermogens sterk vereenvoudigt. Hij gaat eraan voorbij dat de vermogens een speciaal soort accidenten zijn, namelijk kwaliteiten die voortkomen uit de ziel zelf. Ook gaat Hendrik voorbij aan de andere manier om de vermogens op te vatten, namelijk als *propria* of essentiële eigenschappen van de ziel.

Waar Hendrik echter niet aan voorbij gaat, zijn Thomas' argumenten tegen de traditionele identiteitsopvatting. Zijn antwoord op Thomas' theologische argument is dat God en schepselen weliswaar van elkaar verschillen, maar dat het verschil van een andere aard is dan wat Thomas stelt. Het fundamentele verschil tussen God en schepselen is dat God in staat is tot zelfbepaling terwijl schepselen altijd door iets anders bepaald moeten worden.

Het psychologische argument van Thomas ontkracht Hendrik door terug te grijpen op Aristoteles' onderscheid tussen de *eerste* en *tweede actualiteit* van de ziel. Het is wel degelijk mogelijk dat de ziel als levengevend principe altijd in actualiteit is en dat de vermogens soms in actualiteit en soms in potentialiteit zijn, want de eerste actualiteit van de ziel (als levengevend principe) is tegelijkertijd de tweede potentialiteit voor de vermogens.

In Hendrik's psychologie is een belangrijke rol weggelegd voor het lichaam. Volgens Hendrik zijn er twee substantiële vormen in de mens: de 'vorm van het vlees' (*forma carnis*) en de intellectieve ziel. Dit is zo omdat een mens tot stand komt door twee instanties, namelijk de ouders (in het bijzonder de vader) en God. Maar de andere reden is dat de mens twee

vormen nodig heeft om alle vitale operaties en activiteiten uit te kunnen oefenen. Deze twee vormen zorgen er samen voor dat de mens kan functioneren.

Het lichaam speelt ook een belangrijke rol in Hendriks bespreking van de vermogens van de ziel. Volgens Hendrik vullen ziel en lichaam elkaar aan. De ziel zorgt ervoor dat het lichaam in leven is en over een bepaalde structuur beschikt, namelijk de organische structuur. Deze organische structuur van het lichaam zorgt ervoor dat de ziel op verschillende plaatsen in het lichaam verschillende activiteiten kan uitoefenen. De ontvankelijkheid van het lichaam voor de ziel als levengevend principe noemt Hendrik de *eerste natuur* van het lichaam. De ziel als levengevend principe is de *eerste actualiteit* van de ziel. Als het lichaam levend is gemaakt, is het in *tweede natuur*. In deze toestand is het lichaam ontvankelijk voor waarneembare objecten, omdat de verschillende organen in het lichaam verschillende disposities hebben. Als de ziel wordt aangedaan door objecten via de zintuiglijke organen gaat ze over tot *tweede actualiteit* en beschikt ze over specifieke vermogens.

De ziel moet bepaald worden tot het hebben van vermogens. We hebben gezien dat de zintuiglijke vermogens de disposities van de zintuiglijke organen nodig hebben en een waarneembaar object. De intellectieve vermogens daarentegen hebben alleen *species intelligibiles*, oftewel representaties van kenbare objecten, nodig om bepaald te worden.

De posities van Thomas en Hendrik zijn duidelijk verschillend. Thomas poneert een onderscheid tussen de ziel en haar vermogens, onder andere door een beroep te doen op Aristoteles. Hendrik daarentegen verdedigt de

identiteitsopvatting, die aansluit bij Augustinus. Het lijkt misschien voor de hand liggend om het verschil tussen Thomas en Hendrik toe te schrijven aan het aanvaarden van respectievelijk Aristoteles en Augustinus als belangrijkste autoriteit. Maar dat kan niet de verklaring voor de verschillen zijn; Hendrik maakt minstens evenveel gebruik van Aristoteles' psychologische theorieën bij de ontwikkeling van zijn identiteitsopvatting als Thomas.

Hoe het mogelijk is dat twee auteurs, die zich beiden baseren op dezelfde Aristotelische definities, er zo sterk uiteenlopende psychologische opvattingen op na houden? De eerste verklaring is voor de hand liggend: beide auteurs gebruiken de filosofie van Aristoteles op een zodanige wijze dat zij binnen hun eigen filosofische kader past.

Een voorbeeld hiervan is dat zowel Thomas als Hendrik zich beroepen op het Aristotelische principe dat stelt dat we de vermogens kennen op grond van de acten en objecten die erbij horen. Beide auteurs grijpen terug op dit principe, maar interpreteren het op zo een manier dat het binnen hun psychologie past. Thomas stelt dat de veelheid aan objecten en de verscheidenheid van activiteiten laat zien dat er verschillende vermogens zijn. Voor Thomas is het een epistemologisch of heuristisch principe. Hendrik daarentegen vat het principe niet op als een epistemologisch of heuristisch principe, maar als een ontologische opmerking en zet het in als argument voor de opvatting dat de diversiteit van vermogens in de ziel wordt bepaald door de disposities in de organen die worden aangedaan door objecten. Hendrik stelt dat dit principe inhoudt dat de diversiteit van de vermogens niet vanuit de ziel zelf, maar door de verschillende objecten tot stand komt. De verschillende objecten bepalen samen met de

disposities van de zintuiglijke organen de ziel tot het actueel hebben van vermogens. Dit is duidelijk een verschillend gebruik van Aristoteles' principe.

De psychologiën van deze twee dertiende-eeuwse denkers bevatten niet slechts Aristotelisch-filosofische elementen. Een ander belangrijk element in de opvattingen van Thomas en Hendrik is de theologie. De redenen voor beide auteurs om een bepaalde psychologische opvatting te verdedigen was gedeeltelijk theologisch van aard. Thomas had theologische redenen om tegen de identiteitsopvatting in te gaan. Hij stelt dat alleen bij God essentie en vermogen samenvallen en dat het daarom onmogelijk is dat bij de mens de vermogens van de ziel identiek zijn aan de ziel zelf. Hendriks identiteitsopvatting bevat ook theologische elementen. Ook Hendrik benadrukt het onderscheid tussen God en schepselen, maar hij geeft een andere interpretatie van dat onderscheid dan Thomas. Deze twee verschillende interpretaties van het onderscheid tussen God en schepselen staan aan de basis van de twee verschillende psychologische theorieën. Thomas leidt uit het onderscheid tussen God en schepselen af dat er een strikt onderscheid tussen de ziel en haar vermogens bestaat. Hendrik gaat ook uit van een onderscheid tussen God en schepselen. Hij legt dit echter uit in termen van zelfbepaling en bepaald worden en concludeert dat de vermogens van de ziel identiek zijn met de ziel zelf.

Door deze andere interpretatie van het onderscheid tussen God en schepsel kan Hendrik vasthouden aan de identiteitsopvatting zonder ten prooi te vallen aan Thomas' argumenten. Thomas' interpretatie van het onderscheid tussen God en schepselen impliceert dat vermogens

onderscheiden moeten zijn van de ziel zelf. Hendrik's interpretatie daarentegen stelt dat God niet bepaald hoeft te worden om actief te zijn en dat schepselen wel door iets bepaald moeten worden. Deze herformulering van het onderscheid tussen God en schepselen is één van de punten waarmee Hendrik de identiteitsopvatting naar een hoger niveau tilt. Hij neemt de kritiek van Thomas serieus en maakt de identiteitsopvatting daardoor filosofisch sterker.

Hendrik staat - in wat oudere secundaire literatuur - bekend om zijn traditionele zielsopvatting, omdat hij teruggaat naar de traditionele Augustijnse identiteitsopvatting. We hebben gezien dat Hendrik zich inderdaad beroept op een aantal opvattingen van Augustinus en op het pseudo-augustinse *Liber de Spiritu et Anima*. Nu we Hendriks analyse van de ziel en haar vermogens in detail hebben onderzocht, kunnen we stellen dat Hendrik zich inderdaad gedeeltelijk baseert op de traditionele identiteitsopvatting zoals die in de periode voor Thomas dominant was. We hebben echter ook gezien dat Hendrik Thomas' kritiek op de identiteitsopvatting serieus neemt en de traditionele identiteitsopvatting naar een hoger niveau tilt.

Ook al lijkt het in eerste instantie alsof Hendrik terug gaat naar een traditionele Augustijnse identiteitsopvatting, diepgaander ³² onderzoek laat zien we dat dit niet het geval is. Hendrik neemt de filosofische en theologische kritiek van Thomas van Aquino serieus en baseert zijn eigen theorie over de ziel en haar vermogens in belangrijke mate op de filosofie van Aristoteles.

BIBLIOGRAFIE

Adriaenssen, Han Thomas. "Knowledge and the Veil of Representations : A Comparison of Late-Medieval and Early-Modern Critiques of Species and Ideas." (PhD Thesis: Groningen, 2013).

Aristotle. *Categories*. Translated by Harold P. Cooke and Hugh Tredennick. The Loeb Classical Library 325. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-the_categories.1938.

Aristotle. *De Anima: On the Soul*. Translated by Hugh Lawson-Tancred. Harmondsworth, Middlesex : Penguin Books, 1986.

Aristotle. *On the Soul*. Translated by Walter Stanley Hett. The Loeb classical library 288. London: Heinemann, 1957. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-soul.1957.

Aristotle. *Topica*. Translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster. The Loeb Classical Library 391. London: Heinemann, 1960. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-topica.1960.

Augustine. *Trinity*. Vol. 5 of *The works of Saint Augustine : a Translation for the 21st Century*. Translated by Edmund Hill and edited by John E. Rotelle. Brooklyn/ New York: New City Press, 1991.

Bakker, Paul J. J. M. "The Soul and Its Parts: Debates about the Powers of the Soul." In *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Vol. 3: *The History of the Philosophy of Mind*. Edited by S. Schmid. London: Routledge, forthcoming.

Bercken, van den, John H. L. "John Duns Scotus in Two Minds About the Powers of the Soul." *Recherches De Theologie Et Philosophie Medievals* 82 no. 2 (2015): 199-240.

Cohen, S. Marc. "Aristotle's Metaphysics." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*. Accessed June 1, 2016.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/>.

Flasch, Kurt. *Aufklärung im Mittelalter?: die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz: Dieterich, 1989.

Guillelmi Occam. *Collectorium in IV Libros Sententiarum: 4 Teile in 2 Bd.* Vol. 1. Edited by Gabriel Biel. Hildesheim: Olms, 1977.

Henry of Ghent. *Quodlibet* 3.14. Translated by J.T. Paasch. Accessed April 9, 2016. http://www.academia.edu/6040790/Henry_of_Ghent_Quodlibet_3.14_-_Latin_English_Text_and_Translation.

Johansen, Thomas Kjeller. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199658435.001.0001.

John Duns Scotus. *Reportata Parisiensia*. Vol. 13: *Opera Omnia*. Edited by Luke Wadding. Lyon, 1639. Reprinted Hildesheim: George Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

King, Peter. "The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism." *Vivarium* 46 (2008): 253-275.

Künzle, Pius. *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen : problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin*. Freiburg: Universitätsverlag, 1956.

Marrone, Steven P. "Henry of Ghent in mid-career as interpreter of Aristotle and Thomas Aquinas." In *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Edited by W. Vanhamel. Leuven: Leuven University Press, 1996.

McInerney, Ralph. "Saint Thomas Aquinas." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*. Accessed April 10, 2016.
<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aquinas/>.

Pasnau, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature: a Philosophical Study of "Summa Theologiae" 1a, 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Perler, Dominik. "Introduction." *Vivarium* 46 (2008): 223-231.

Polansky, Ronald. *Aristotle's "De Anima"*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Porro, Pasquale. "Bibliography." In *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Edited by W. Vanhamel. Leuven: Leuven University Press, 1996.

Porro, Pasquale. "Henry of Ghent." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*. Accessed April 28, 2016.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>.

Pseudo-Augustinus. *Liber de spiritu et anima*. Edited by Jacques-Paul Migne. Paris, 1845.

Rombeiro, Michael E. "Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent." *Journal of the History of Philosophy* 49 no. 2 (2011): 181-220.

Ross, William David. *Commentary to De Anima by Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Spruit, Leen. *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: Brill, 1994.

Sweeney, Eileen. "Literary Forms of Medieval Philosophy." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*. Accessed August 15, 2016.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/medieval-literary/>.

Thomas Aquinas. *On Spiritual Creatures*. Translated by Mary C. FitzPatrick. Milwaukee: Marquette University Press, 1969.

Thomas Aquinas. *The Treatise on Human Nature: Summa Theologiae 1a 75-89*. Translated, with Introduction and Commentary by Robert Pasnau. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

Vanhamel, Willy. *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colluquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*. Leuven: Leuven University Press, 1996.

Wilson, Gordon Anthony. *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill, 2011.

Wippel, John F. "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris." *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977): 169–201.

Zavalloni, Roberto. *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes : textes inédits et étude critique*. Louvain : Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1951.

Scriptie Arianne Moerland - Architectuur van de ziel

ORIGINALITY REPORT

%**4**

SIMILARITY INDEX

%**4**

INTERNET SOURCES

%**2**

PUBLICATIONS

%**1**

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

individual.utoronto.ca

Internet Source

<%**1**

2

wilkie.rcxp.ca

Internet Source

<%**1**

3

Submitted to Radboud Universiteit Nijmegen

Student Paper

<%**1**

4

Vicente, José Alberto Gomes(Farias, José Jacinto Ferreira de). "Os escritos pneumatológicos de S. João Paulo II : Encíclica Dominum et vivificatem (1986) e catequeses (1989-91 e 1998)", Veritati - Repositório Institucional da Universidade Católica Portuguesa, 2014.

Publication

<%**1**

5

henryofghent.blogspot.com

Internet Source

<%**1**

6

college.wfu.edu

Internet Source

<%**1**

7

dhspriority.org

Internet Source

<%**1**

8	cablemodem.fibertel.com.ar Internet Source	< % 1
9	latijnvijfdes.pbworks.com Internet Source	< % 1
10	thriceholy.net Internet Source	< % 1
11	dissertations.rug.nl Internet Source	< % 1
12	cbmw.org Internet Source	< % 1
13	www.noord-holland.nl Internet Source	< % 1
14	www.thenewatlantis.com Internet Source	< % 1
15	temas.up.edu.mx Internet Source	< % 1
16	Submitted to The Catholic University of America Student Paper	< % 1
17	www.realist.org Internet Source	< % 1
18	Submitted to University of South Africa Student Paper	< % 1
19	dl.dropboxusercontent.com Internet Source	< % 1

20	JAMES B. SOUTH. "Suárez and the Problem of External Sensation", <i>Medieval Philosophy and Theology</i> , 03/2001 Publication	<% 1
21	Submitted to University of Edinburgh Student Paper	<% 1
22	www.demeter-bd.nl Internet Source	<% 1
23	www.phillwebb.net Internet Source	<% 1
24	www.readbag.com Internet Source	<% 1
25	isaw.nyu.edu Internet Source	<% 1
26	duitsland.nl Internet Source	<% 1
27	philpapers.org Internet Source	<% 1
28	www.tourdit.nl Internet Source	<% 1
29	www.academia.edu Internet Source	<% 1
30	scripties.ned.ub.rug.nl Internet Source	<% 1
31	www.utrecht.sp.nl Internet Source	<% 1

32	hivnet.org Internet Source	<% 1
33	eprints.maynoothuniversity.ie Internet Source	<% 1
34	www.researchgate.net Internet Source	<% 1
35	www.groepburgerhout.nl Internet Source	<% 1
36	"Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy", Springer Nature, 2008 Publication	<% 1
37	www.sgp.nl Internet Source	<% 1
38	www.damme-online.com Internet Source	<% 1
39	euro-synergies.hautetfort.com Internet Source	<% 1
40	oxfordscholarship.com Internet Source	<% 1
41	nownederland.org Internet Source	<% 1
42	armatthews.com Internet Source	<% 1
43	www.rusland.nl	

44

Bender, Melanie. "The Dawn of the Invisible", Münster University, Germany, Document Server, 2010.

Publication

<% 1

45

www.cedro-uva.org

Internet Source

<% 1

46

enschede.sp.nl

Internet Source

<% 1

47

www.nieuweopenbaring.nl

Internet Source

<% 1

48

www.centrum-texty.upol.cz

Internet Source

<% 1

49

Enrique R. Moros. "Distinguishing Virtues from Faculties in Virtue Epistemology", The Southern Journal of Philosophy, 03/2004

Publication

<% 1

50

Bole, T. J.. "Metaphysical Accounts of the Zygote as a Person and the Veto Power of Facts", Journal of Medicine and Philosophy, 1989.

Publication

<% 1

51

www.nd.edu

Internet Source

<% 1

52

faculty.cua.edu

Internet Source

<% 1

53

Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind, 2014.

Publication

<%1

54

Submitted to Associatie K.U.Leuven

Student Paper

<%1

EXCLUDE QUOTES ON

EXCLUDE MATCHES OFF

EXCLUDE BIBLIOGRAPHY ON