

*Wat een christelijk filosoof over de
mens te
zeggen heeft*

(College reformatorische wijsbegeerte voorjaar 2002)

Prof.Dr. G. Glas

Faculteit Wijsbegeerte Universiteit Leiden

glasg@xs4all.nl

g.glas@zwolsepoort.nl

INHOUD

- I. Hoofdlijnen
- II. Persoonlijke identiteit
- III. Geest - lichaam
- IV. Verhouding mens - dier
- V. Structuren en hun ontsluiting
- VI. Vrijheid en het kwaad

Literatuur

G. Glas, De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief. In: R. van Woudenberg (red.), *Kennis en*

werkelijkheid. Kampen & Amsterdam: Kok i.s.m. Buijten & Schipperheijn, 1996, 86-142 (aanbevolen; voor het tentamen verplicht).

Tentamen: mondeling (tel docent: 030 656 13 10; 0572 369 481, secr. ma, wo, do;

of glasg@xs4all.nl; g.glas@zwolsepoort.nl)

Aantal studiepunten: 1, evt. uit te breiden door het schrijven van een paper of bestudering van extra literatuur.

I. Hoofdlijnen

In dit inleidende college wordt – uitgedaagd door opmerkingen van studenten in voorgaande colleges – een overzicht geboden van belangrijke inzichten uit de christelijk wijsgerige antropologie. Met christelijk wijsgerige antropologie doel ik op die antropologie die zich verwant voelt met de denktraditie die bekend staat als reformatorische wijsbegeerte, voorheen ook wel genoemd: wijsbegeerte der wetsidee. Deze filosofie werd in de jaren dertig door de filosofen Dooyeweerd en Vollenhoven aan de Vrije Universiteit in Amsterdam tot ontwikkeling gebracht (voor een introductie, zie R. van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992).

In dit college wordt, om nodeloze verdubbeling van teksten tegen te gaan, niet uitvoerig ingegaan op dat ook al te vinden is in het hoofdstuk over antropologie in *Kennis en werkelijkheid*.^{1[1]} Om deze aantekeningen te begrijpen is het dus best om eerst het genoemde hoofdstuk te lezen. Hier en daar vat ik een hoofdlijn nog eens samen; meestal probeer ik nieuw materiaal aan te dragen en de context te verbreden.

Dit college wordt tegelijk gegeven met een werkcollege over het boek *Body and Soul. Human Nature and the Crisis in Ethics* van J.P. Moreland (filosoof) en Scott B. Rae (ethicus).^{2[2]} In dit boek wordt – in de lijn van het thomistische denken – het klassieke substantiedualisme met verve verdedigd. We zullen dit boek ook wel gebruiken om onze positie aan toe te lichten en te preciseren. Vanouds hebben reformatorische filosofen zich namelijk sterk gekeerd tegen het thomistische substantie-idee. Vanuit die afwijzing van het substantie-denken is ook het substantie-dualisme als een inadequaat gezien. Toch hebben Dooyeweerd, Vollenhoven en andere denkers in deze traditie zich tegelijk sterk gekeerd tegen alle reductionistische (naturalistische; fysicalistische) mensbeschouwingen. De vraag is dus of er een derde weg bestaat tussen naturalisme en substantiedualisme.

^{1[1]} G. Glas, De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief. In: R. van Woudenberg (red.), *Kennis en werkelijkheid*. Kampen & Amsterdam: Kok i.s.m. Buijten & Schipperheijn, 1996, 86-142.

^{2[2]} J.P. Moreland & Scott B. Rae. *Body and Soul. Human Nature and the Crisis in Ethics*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

De vraag naar de mens

Ik beperk me tot enkele korte opmerkingen. De vraag naar de mens heeft vele bronnen:

1. De *onontwikkbaarheid* van vragen omtrent *oorsprong, zin, en bestemming*; oriëntatie; toelichting: die onontwikkbaarheid is structureel gegeven, dat wil zeggen zit in de structuur van de mens; vgl. het 'inquietum cor nostrum est' (onrustig is ons hart) van Augustinus. Dit structureel gegeven zijn van het religieus verlangen is vandaag overstreden. Vaak wordt religie afgeschilderd als een persoonlijke eigenaardigheid van een bepaald type mensen (meestal niet de meest benijdenswaardige mensen). De strekking van dit college is om in de lijn van grote christelijke denkers als Augustinus, Pascal, Kierkegaard en Dooyeweerd te betogen dat religie er structureel bijhoort.
2. De *realiteit van het kwaad*; de vraag naar de mens is niet alleen de vraag naar de oorsprong van verwondering en van creativiteit; ze is ook verbonden met de vraag naar de oorsprong van het kwaad. Deze gedachte ontleen ik aan Heschel. De vraag naar de mens moet volgens Heschel gedacht worden vanuit de realiteit van de gaskamer of die van de paddestoel boven Hiroshima.
3. *Grenzen van het leven*: de vraag bij uitstek die de antropologische reflectie aanwakkert, is die welke problematiseert wat er bij de dood gebeurt; het warme, levende, ademende, gevoelige, communicerende lichaam verandert in een koude fysische substantie; wat is het dat wijkt bij de dood? Vanouds wordt gewezen op het stoppen van de ademhaling en de hartslag. In de Antieke en ook in de hebreeuwse wereld stond de adem voor het leven zelf. Termen voor ziel verwijzen ook naar het ademen, dat aldus symbool wordt, uitdrukking is van het principe van het leven.
4. *Verskil mens – dier*: de vraag naar het verschil tussen mens en dier is ook een belangrijke aanleiding tot antropologische reflectie; traditioneel wordt de lijn getrokken bij menselijke vermogens als zelfverantwoording, wil, vermogen tot communicatie en bewustzijn; maar hoe over de mens te denken als deze vermogens ontbreken? Men kan zich afvragen of het dier een ik-zelf verhouding heeft. Indien wel, dan tot hooguit impliciet.
5. De vraag naar de mens is ook *religieus gemotiveerd*. Denkers in de christelijke traditie hebben gewezen op het feit dat het menselijk bestaan wordt gekenmerkt door een verlangen naar een uiteindelijke zin. Dit verlangen heeft een religieus karakter. Christelijke denkers menen dat dit verlangen duidt op de transcendente oorsprong van de mens. Zo vinden we bij Calvijn de gedachte dat kennis van de mens afhankelijk is van kennis van God, bij Augustinus de notie van het menselijk verlangen naar God, bij Thomas de gedachte van het natuurlijk godsverlangen; bij Pascal de idee van het hart dat z'n redenen heeft die de rede niet kent, bij Kierkegaard de idee van het geloof als een dwaasheid die een wijsheid wordt door innerlijke transformatie (overgave; aanvaarding).

Beeld van God

Veel is reeds gezegd en geschreven over de bekende notie van de mens als beeld van God. De term verwijst naar het verhaal in Genesis 1 waarin God zegt: "Laat ons mensen maken naar ons beeld en onze gelijkenis". Ik sluit me aan bij exegeten en dogmatic (K. Schilder en G. Berkouwer bijvoorbeeld), die in dit beeld een verwijzing zien naar het representeren van de Allerhoogste door de mens en niet zozeer een afspiegelingsrelatie, wijzend op een zijnsanalogie tussen God en mens. Die idee van een analogie tussen God en mens (analogia entis; analogie van/in het zijn der dingen) wist teveel de grens tussen God en het geschapene uit. De representatiegedachte legt de nadruk op het feit dat de mens een geroepene is, dat wil zeggen iemand met een opdracht waarvoor hij/zij verantwoordelijk is gesteld. In zijn doen en laten laat de mens iets zien van zijn hoge opdracht.

De geest van de mens en de idee van de onsterfelijkheid van de ziel

Er is vaak beweerd dat het christendom tot de godsdiensten behoort die het bestaan van een onsterfelijke ziel aannemen. Strikt genomen is dat niet juist. Het christendom kent wel de gedachte van het voortbestaan van de mens na de dood, als 'ziel', zo men wil. Maar voortbestaan is wat anders dan onsterfelijkheid.

De idee van onsterfelijkheid suggereert teveel dat het iets in de aard van de ziel zelf is dat zich verzet tegen vergankelijkheid en verdwijning. Alsof de ziel niet, net als het lichaam, van seconde tot seconde afhankelijk is van de werkzame kracht van de Schepper. Als de ziel dus voortbestaat na de dood, dan gaat het niet om iets vanzelfsprekends, de natuurlijke loop der dingen, maar om het resultaat van de bewarende kracht van de schepper en onderhouder van de wereld.

Wat wordt verstaan onder de ziel? Het bijbelse spraakgebruik sluit aan bij de waarneming en bij common-sense voorstellingen over wat er gebeurt tijdens het sterven: de laatste adem wordt uitgeblazen, het lichaam beweegt niet langer, het wordt een fysisch object dat al snel tot ontbinding overgaat. De ziel is in deze voorstelling dat wat wijkt bij het sterven. Het is het verschil tussen het lichaam als fysisch object, en het levende, waarnemende, sprekende, sociaal interacterende etc. lichaam. Wel beschouwd is dat wat wijkt iets mysterieus, je kan er niet goed vat op krijgen. Het is onwaarneembaar. Het is in elk geval meer dan het totaal van iemands mentale functies. Want bij het sterven gaan niet alleen de mentale functies teloor, maar ook bijvoorbeeld allerlei biotische functies.

De ziel omvat dus in elk geval ook biotische processen zoals ademen en het kloppen van het hart.

In de christelijke theologie en godsdienstfilosofie is van de ziel vaak iets abstracts gemaakt, een metafysische (= boven het fysische uitreikende) entiteit, kort gezegd: een substantie. Hier gebeuren twee dingen:

(1) in de eerste plaats worden uit het geheel van vermogens en functies die na het sterven wijken, door theoretische abstractie een of enkele functies geselecteerd die als bij uitstek kenmerkend voor de ziel worden gezien;

(2) In de tweede plaats wordt deze selectie van functies verzelfstandigd tot iets dat in en uit zichzelf bestaat; het wordt iets op zich.

Dat hier wordt geselecteerd (ad 1) blijkt bijvoorbeeld hieruit dat in traditionele metafysische opvattingen van de ziel het biotische element meestal wegvalt. De ziel is een metafysische substantie, hetgeen betekent dat zij het persoon-zijn schraagt en wordt bepaald door een aantal mentale functies. Dat de ziel met ademhaling en hartslag van doen heeft, wordt met andere woorden vergeten; daar is geen aandacht voor, terwijl die functie in de common sense opvatting op de voorgrond staat.

Dat hier verzelfstandiging kan optreden (ad 2), blijkt uit het feit dat in metafysische zielsopvattingen de ziel niet alleen als iets op zichzelf staands wordt gezien (als iets dat op zich bestaat), maar ook door de argumentatie daarvoor, namelijk dat ze die zelfstandigheid zou ontleen aan de gelijkenis met God. We stuiten hier opnieuw op de gedachte van de analogia entis (de analogie die er bestaat tussen het wezen van van God en het wezen van de mens). Dat de zelfstandigheid van de ziel als substantie zo belangrijk is, heeft in dit verband vooral te maken met het vraagstuk van de vrije wil. Dat de mens actor is (vrij handelend wezen) komt vooral tot uitdrukking in het feit dat hij beschikt over ene vrije wil. Van die vrije wil wordt nu gezegd dat deze op analogische wijze gelijkenis toont met de vrijheid van God de schepper.

Ter uitleg: wil de mens werkelijk actor kunnen zijn, dat is aan de oorsprong van zijn daden kunnen staan, dan zal hij oorspronkelijkheid in zichzelf dienen te bezitten. De oorsprong van de daden van de mens, vindt de mens met andere woorden in zichzelf. Daarin verschilt de mens van het dier. Het dier handelt uit reactie; het vindt de oorsprong van z'n verrichtingen niet in zichzelf. Bij de mens is er natuurlijk ook sprake van reageren en van anticiperen. Maar fundamenteler nog is het menselijk

vermogen om het eigen handelen vrij vorm te geven. Het actorschap van de mens betekent dus dat de mens oorsprong is van zijn daden. En in dit oorsprong zijn vertoont hij een analogie met God die als schepper ook aan de oorsprong staat van al wat is. Naarmate de mens minder een zelfstandig en vrij handelend wezen is, blijft er van die analogie natuurlijk minder over.

Het is duidelijk dat we hier inmiddels een eind verwijderd zijn van de probleemstellingen die kenmerkend zijn voor het wereld van de bijbel. Het bijbelse zielsbegrip is sterk dynamisch en beweeglijk. Waaijman noemt zeven betekenis momenten: binnenruimte, het behoeftige en ontvankelijke, kwetsbare levenskern, zelfrepresentatie van het ik, het beweeglijke, het bij de ander zijn, het zijn leven geven voor de ander.^{3[3]}

Het is om die reden niet zo gek, om zoals Dooyeweerd doet, om van de de metafysische zielsopvatting te zeggen dat deze berust op de verzelfstandiging van een 'abstract functiecomplex'.

Er is nog een ander punt dat in navolging van de theoloog Wiskerke naar voren moet worden gebracht. Het is namelijk evenzeer speculatief om een is-gelijk-teken te plaatsen tussen de ziel voor het sterven en de ziel na het sterven. Net zoals van de wording van de mens kan worden gezegd, dat daarin iets onachterhaalbaar zit (namelijk het mens worden; het persoon worden), zo kan van de dood evenzeer worden gesteld dat daarin een grens wordt overschreden die het onmogelijk maakt om uit te gaan van een identiteit zonder meer van bepaalde aspecten of vermogens van de mens. Voor de gelovige die overtuigd is van een persoonlijk voortbestaan na de dood, geldt dat dit voortbestaan wel een voortbestaan van die ene persoon is; er is dus wel sprake van identiteit. Maar die identiteit kan niet worden vastgelegd in een wetenschappelijke formulering of begrip. En dus ook niet in een substantiebegrp. Men kan proberen het substantiebegrp te ontdoen van zijn metafysische achtergrond; maar in de praktijk blijkt toch telkens dat allerlei theoretische noties het substantiebegrp gaan domineren.

Kortom, wanneer Moreland & Rae de ziel een substantie noemen en die substantie een aantal vermogens toekennen, die in hoofdzaak mentale vermogens zijn, dan gaan er dus drie dingen mis:

6. In de eerste plaats wordt de betekenis van ziel beperkt tot het mentale (met uitsluiting van het biotische).

^{3[3]} C. Waaijman, De veelzijdige beweeglijkheid van de ziel. *Psyche en Geloof*, jrg. 10, 1999.

7. In de tweede plaats worden mentale functies theoretisch verzelfstandigd; ze worden met andere woorden theoretisch gedefinieerd en vervolgens als eigenschappen of vermogens van een verzelfstandigde (in zichzelf bestaande) ziel gezien.
8. In de derde plaats wordt ten onrechte uitgegaan van de veronderstelling dat er theoretisch en praktisch een is-gelijk-teken kan worden gezet tussen de ziel voor en de ziel na de dood.

II. Persoonlijke identiteit

Het vraagstuk van de persoonlijke identiteit staat momenteel weer volop in de belangstelling, zowel in de angelsaksische als in de continentale filosofie.

De bewustzijnsfilosofische bepaling van het ik en de problemen er van
Op de vraag "Wie ben ik?" zijn mensen in eerste instantie geneigd iets te zeggen over hun karakterstructuur. Maar omdat karaktertrekken niet uniek zijn, zijn ze uiteindelijk niet beslissend voor de beantwoording van de vraag wat mij nu bij uitstek maakt tot de mens die ik ben. De vraag wie men is, doelt op uniciteit, op wat mij tot deze ene persoon maakt. Zichzelf onderzoekend komt men al snel tot een punt waarachter geen verder doorvragen mogelijk is.

Wat filosofischer is de volgende gedachtelijn. Kenmerkend voor het persoon-zijn is de wijze waarop de persoon zelf (en niet iemand anders) de wereld en zichzelf ervaart. Alleen ik kan mijzelf op deze specifieke wijze ervaren. Dit betekent dat de vraag naar het 'ik' een kwestie van zelfervaring is, van zelfbewustzijn. In het algemeen geldt dat vragen rond de aard van de persoonlijke identiteit sinds de Verlichting sterk verbonden zijn met opvattingen over het bewustzijn. Het komt er in deze benadering op neer dat het ik een bijzondere vorm van bewustzijn is. Men spreekt in dit verband ook wel van 'zelf' in plaats van 'ik'. Nog gebruikelijker is het te spreken van het eerste persoonsperspectief; in onderscheid van het derdepersoons perspectief. Het derde persoons perspectief is het perspectief van degene die van buitenaf de betreffende situatie of persoon beoordeelt of beschrijft. Het eerste persoons perspectief beschrijft de situatie of de persoon zoals ik die zelf ervaar. Een emotie als vreugde ervaar ik zelf zus (eerste persoons perspectief), maar een ander ervaart mijn vreugde zo (derde persoonsperspectief). De eerste persoons ervaring

is niet te herleiden tot een derde persoons ervaring, de ervaring die een ander van mij heeft.

Er zijn een aantal belangrijke problemen verbonden aan deze bepaling van de persoonlijke identiteit met behulp van de categorie van het zelf-bewustzijn (of de ervaring).

Het eerste probleem is dat van het solipsisme en daarmee verbonden dat van het kennen van 'other minds'. Strikt genomen is mijn binnenwereld onkenbaar voor de ander. Ik zit als het ware opgesloten in mijn bewustzijn als ik de enige ben die kan ervaren hoe ik mijzelf ervaar. Omgekeerd kan ik vanuit mijn bewustzijn niet weten hoe de ander zichzelf ervaart, ja is zelfs diens wijze van ervaren, laat staan diens identiteit, voor mij onkenbaar.

Een tweede probleem heeft te maken met de vraag wanneer ik nu kan ophouden de vraag naar mijzelf te stellen. Aan de ene kant ontglipt het 'ik' mij; ik heb het - mijn ik - als het ware steeds in de rug; iedere vraag die ik stel, ook de vraag naar het 'ik', wordt zelf weer gesteld vanuit een 'ik', waarnaar op zijn beurt gevraagd kan worden, en zo voort. Dit probleem staat bekend als het probleem van het ontwijkende ik. Aan de andere kant kan ik misschien op een gegeven moment menen dat ik in mijn recht sta om de keten van vragen ook op een gegeven punt te stoppen. Ik heb dan een omschrijving van mijn ik die mij voldoende en noodzakelijk lijkt om te tellen als aanduiding van mijn persoonlijke identiteit. In wezen heb ik mijn ik dan geobjectiveerd. Maar, zo luidt de vraag, kan dat ooit? Sartre is een voorbeeld van een filosoof die dit altijd met kracht ontkend heeft: 'Het ik is geen ding'. Sartre heeft daarin op zich gelijk. Onder de voorstellingen die mijn bewustzijn bevolken tref ik niet een gelijkgeaarde voorstelling aan die mijn ik afdoende representeert. Het ik is, met andere woorden, ten principale niet te objectiveren. Dus de tweede variant, die van het beëindigen van de keten van vragen, stuit op het probleem van de zelfobjectivering: kan het ik ooit in objectiverende termen worden beschreven als het tegelijk de voorwaarde voor dit objectiveren is.

Een derde probleem is tenslotte, dat het ik al terugvragend gemakkelijk een vage theoretische entiteit wordt. Enerzijds leidt de zelfobjectivering waar het zojuist over ging tot vervreemding. Anderzijds wordt het in de keten van het terugwaartsvragen het ik ook hoe langer hoe vager. Terwijl in de gewone ervaring mensen er geen enkele moeite voor hoeven te doen om zichzelf te realiseren iemand te zijn, leidt de

theoretische verantwoording van dit gegeven steevast tot grote problemen.

Naturalistische opvattingen

Tegenover deze bewustzijnsfilosofische opvattingen van het zelf zijn de laatste decennia (en eerder al in de empiristische traditie, meest uitnemend bij David Hume) naturalistische opvattingen van het ik ontwikkeld. Deze opvattingen komen er op neer dat het ik wordt opgevat als een bepaalde functionele toestand van de verzameling van delen waaruit de mens is opgebouwd. Zoals warmte niet iets anders is dan een functionele toestand van een zekere hoeveelheid moleculen met een bepaalde kinetische energie, zo is het ik niet iets anders dan een functionele toestand van mijn lichaam, in het bijzonder mijn hersenen. Tegen deze functionalistische (of naturalistische) benadering zijn ook weer tal van bezwaren gerezen (terzijde: de term naturalistisch duidt er op dat de mens wordt gezien als onderdeel van de levende natuur en net als de natuur met wetenschappelijke middelen te kennen valt).

Het eerste probleem is dat deze benadering geen recht kan doen aan het eerste persoons perspectief. Het kan dat perspectief niet anders zien dan als een illusie, mogelijk een nuttige illusie, maar toch niet meer dan dat. Het kan ook geen recht doen aan 'qualia'. Qualia zijn ervaringen van kleur, pijn, basale zelfgewaarwording en andere elementaire sensaties ('raw feels').

Het tweede probleem is dat deze benadering geen recht doet aan het feit dat handelingen en mentale processen zich kenmerken door intentionaliteit. Intentionaliteit wil zeggen: dat een handeling en/of een ervaring een intrinsieke gerichtheid heeft op een bepaalde situatie of een bepaald object. Naturalistische opvattingen hebben moeite om deze intentionaliteit recht te doen.

Het derde punt heeft betrekking op het feit dat handelingen een innerlijke doelgerichtheid hebben, dat wil zeggen het karakter hebben van 'om te'. Men eet om zichzelf te voeden. Men slaapt om uit te rusten. Et cetera. Naturalistische benaderingen hebben in de regel moeite met deze teleologie (doelgerichtheid). Met name in de filosofie van de biologie is er een hele discussie over zogenaamde teleofuncties, functies met andere woorden die een bepaalde intrinsieke doelgerichtheid hebben. Omdat de evolutietheorie alleen maar toestaat dat nut en doelgerichtheid alleen achteraf, na het proces van natuurlijke selectie, kunnen worden vastgesteld, is de teleologie eigenlijk het product van toeval en lokale

omstandigheden. Dat strijdt met de ontologisch veel dieper grijpende gedachte van een innerlijke doelgerichtheid die tot het wezen van een bepaalde functiemodus behoort.

Naar een eigen opvatting

Met Strawson (in zijn boek *Individuals*) zou ik willen pleiten voor de primitiviteit van het persoons concept. Primitief slaat hier niet op ouderwets, achterlijk; maar op het elementaire, basale karakter van het concept van de menselijke persoon. Je kan achter het 'ik' niet terug; het laat zich niet achterhalen.

Aansluitend op wat tijdens het eerste college is opgemerkt, het ik dankt zijn onachterhaalbare karakter daaraan dat het een transcendente oorsprong heeft. Met transcendente oorsprong wordt bedoeld op het feit dat de mens zijn bestaan niet aan zichzelf en ook niet alleen aan zijn ouders dankt; maar in een bijzondere zin aan God als schepper. Dat klinkt vertrouwd of vreemd, al naar gelang iemands levensbeschouwelijke achtergrond. Hier wordt er mee bedoeld dat God de mens in een bijzondere zin kent, namelijk 'bij name', en zelfs al voor de mens geboren wordt.

We moeten hier wel precies formuleren. Het is niet zo dat het onachterhaalbare karakter van het ik bewijst dat het ik een transcendente oorsprong heeft. Het is omgekeerd: de transcendente oorsprong van het persoon-zijn komt in het alledaagse leven en in de filosofie tot uiting, c.q. drukt zich uit, in het onachterhaalbare karakter van het ik.

In religieuze zin moet hier een verband worden gelegd met het geroepen en aangesproken worden. We zouden ook kunnen spreken – met collega reformatorisch filosoof Henk Geertsema – van het tweede persoons perspectief. Het eerste persoons perspectief betreft de wijze waarop alleen ik de dingen en mijzelf kan ervaren. Het derde persoons perspectief laat de dingen en ook aspecten van mijzelf zien, zoals die voor iedereen toegankelijk zijn; zoals ik ben als ik (of de dingen om mij heen) louter object zijn van de waarneming van de ander. Het tweede persoons perspectief betreft het aangesproken worden; dat de ander een 'jij' en niet alleen een 'het' is en ik niet alleen een object voor de ander, maar ook een jij. Ik ben de aangesprokene, degene die opgeroepen wordt en verantwoordelijk gesteld. Het is door dit aangesproken en verantwoordelijk gesteld worden dat mijn persoon wordt geconstitueerd. Pas door de oproep van de ander (God of de medemens) wordt ik degene die ik ben.

Augustinus spreekt in dit verband van de onrust in het menselijk hart die rust vindt in God. Heschel spreekt van mijn verlangen dat pas zin krijgt als het voorwerp wordt van het verlangen van de ander. Kierkegaard spreekt van het zelf dat een relatie is tot zichzelf en in dit zich tot zichzelf verhouden zich tot een macht buiten haar verhoudt. Zonder die macht klapt de zelf-verhouding als het ware dicht, word ik identiek met mijzelf, en is er geen spanning meer tussen mogelijkheid en werkelijkheid. Dooyeweerd spreekt ook van een ik-zelf verhouding die onderhevig is aan een structureel gegeven drang om zich te richten op een oorsprong van zin. Dit ik-zelf is het hart (zie hierover het hoofdstuk in *Kennis en werkelijkheid*).

III. Geest en lichaam

Voor een indeling van de verschillende opvattingen over de verhouding lichaam-geest zij in eerste instantie verwezen naar inleidingen in de wijsgerige antropologie.

Monistische opvattingen – opvattingen m.a.w. waarin al het bestaande en dus ook de ziel als bestaande uit dezelfde substantie werd gedacht – behoorden tot de rariteiten. Materialisme, de identiteitstheorie en idealisme zijn drie vormen van zo'n monisme. Het materialisme stelt dat al wat bestaat uit materie bestaat. Het idealisme stelt dat al wat bestaat 'idee' is, 'gedachte'; of, een soort spirituele realiteit die zich achter de wereld van de schijn verbergt. De veel gangbaarder identiteitstheorie stelt dat er wel in wezen een substantie is, maar dat die zich op verschillende wijzen kan manifesteren. Een bijzondere vorm van monisme is het zogenaamde psychomonisme, zoals verdedigd door onze landgenoot de psycholoog en filosoof Heymans (begin 20^e eeuw). Volgens het psychomonisme bestaat alles uit een soort 'psychische substantie'. Dat is ook weer niet zo'n vreemde gedachte als men bedenkt dat het materiële karakter van atomen en moleculen helemaal niet zo onproblematisch is als men geneigd is te denken. Atomen zijn geen biljartballen in het klein. Elementaire deeltjes, zoals fotonen en protonen, worden wel 'deeltjes' genoemd, maar de substantie van die deeltjes vervluchtigt zodra men zich realiseert hoe vormend en bepalend het meetinstrumentarium en de theorieën zijn die aan de waarneming van deze deeltjes ten grondslag ligt.

De momenteel bekendste vorm van monisme is het fysicalisme: de opvatting die stelt dat al wat bestaat begrepen kan worden in termen van fysische entiteiten, processen en de wetmatige verbanden tussen deze entiteiten en processen. Een bijzondere vorm van fysicalisme is het niet-eliminatief materialisme of fysicalisme. Dit fysicalisme laat wel het bestaan van mentale eigenschappen toe als een realiteit die op eigensoortige wijze beschreven en verklaard kan worden (het mentale heeft epistemische zelfstandigheid); maar ontisch of ontologisch bevat het mentale niets dat niet ook in fysische termen beschreven kan worden.

Eeuwenlang hebben evenwel *dualistische* opvattingen de toon aangegeven. De bekendste zijn het platoonse dualisme en het dualisme van Descartes. Het platoonse dualisme is hiërarchisch: de ziel is van een hogere orde dan het lichaam. De ziel heeft een aparte zijnvorm die los moet worden gezien van het 'zijn' van de stof. Stoffelijkheid is verbonden met dat wat afleidt van dat waar het in het bestaan uiteindelijk om gaat.

Het dualisme van Descartes poneert de gescheidenheid van lichaam en ziel, zowel qua substantie als ook in de wijze van kennen. Descartes meende dat lichaam en ziel op elkaar inwerken door de activiteit van een soort etherische substantie (de 'esprits animaux') in de pijnappelklier. Tot in de twintigste eeuw heeft het dualisme aantrekkingskracht uitgeoefend op filosofen en neurofysiologen, bijvoorbeeld in het werk van Popper en Eccles, *The Self and its Brain*.

Andere opvattingen zijn het psychofysisch parallellisme, dat van het interactionisme daarin verschilt dat het geen interactie tussen de niveaus (lichaam en geest) toelaat. En het epifenomenalisme, dat wel van een apart bestaan van de ziel wil spreken (ontisch dus; daarin verschilt het van het niet-eliminatief materialisme) maar de ziel niet in staat acht invloed uit te oefenen op de werking van het lichaam. Het omgekeerde is dan wel weer het geval: het lichaam beïnvloedt wel de werking van de ziel.

1. Bezwaren tegen het substantie-dualisme

- Dooyeweerd: ontorechte verzelfstandiging van iets dat in wezen een abstracte verzameling van functies is (ziel als mentaal functie complex); want

- het modale wordt dan onvoldoende van het entitaire gezichtspunt onderscheiden
- het onderscheid tussen wet en subjecte wordt veronachtzaamd; het concrete ding is wat anders dan de entitaire zijde van het ding (het beantwoorden aan het samenstel van wetmatige verbanden zoals dat is gegeven in een individualiteitsstructuur)
- de dingachtige structuren zijn in een vervlechtingssamenhang opgenomen
- Probleem van de causaliteit: idee van temporele sequentie tussen lichaamloze mentale gebeurtenissen en geestloze lichamelijke gebeurtenissen is abstract en gaat voorbij aan het feit dat alleen in theorie lichaam en geest als apart bestaande entiteiten kunnen worden gedacht, terwijl ze in de werkelijkheid natuurlijk volledig met elkaar vervlochten zijn;
- Leidt tot de vraag naar zowel een eigenstandigheid als de persoonlijke individualiteit van het lichaam, als de ziel met het ik c.q. met de menselijke persoon gelijk wordt gesteld.

Bezwaren tegen naturalisme

- doet geen recht aan de inherente, kwalitatieve eigensoortigheid van 'hogere' functies;
- deel-geheel benadering gaat voorbij aan de relatieve zelfstandigheid van de delen (het behoud van hun interne bestemming); de voorbeelden die gegeven worden betreffen vaak een en hetzelfde zijnsdomein.

Naar een eigen opvatting

Zijn de hersenen een orgaan, zoals het hart en de lever organen zijn? Is mentaal functioneren niets anders dan een bepaalde complexe wijze van organisatie van het functioneren van de hersenen? Om een antwoord te geven op dit soort vragen dient

- te worden onderscheiden tussen de wijze waarop de hersenen concreet functioneren en wat daarvan zichtbaar wordt door het meetinstrumentarium en door de bril van de theorie die je hanteert (wet – subjecte)

- te worden onderscheiden tussen subjects- en objectsfuncties: de hersenen denken niet zelf (ze hebben als zodanig geen logische en talige subjectsfuncties); er worden hooguit logische en talige objectsfuncties ontsloten in het functioneren van de hersenen als biotische entiteit; men krijgt hier pas zicht op, ook op biotisch niveau, als men de hersenen niet geïsoleerd beziet, maar in het geheel van het menselijk organisme plaatst.
- men zich te realiseren dat vanuit de deel-geheel benadering modale onderscheidingen niet in beeld te krijgen zijn.

Omdat deze punten tamelijk uitvoerig aan bod komen in mijn bijdrage in Kennis en werkelijkheid, ga ik hier nu niet op in.

Kern van de zaak is dat men op het niveau van de alledaagse ervaring gerust kan spreken van een causale interactie tussen lichamelijke en geestelijke processen. Maar zodra de aandacht in theoretische zin wordt vernauwd tot een bepaald aspect (of modaliteit) verliest men het geheel uit het oog en wordt die causaliteit iets dat modaal gekwalificeerd is en dus moeilijk in een meer omvattende zin te duiden. Wetenschappers vermijden liever het woord oorzaak en stellen hypothesen op over veronderstelde wetmatige verbanden. Spreken van lichaam-geest interactie is dus een vorm van alledaags taalgebruik introduceren in de wetenschap. De filosoof verzelfstandigt abstracties als hij spreekt van lichaam-geest interactie. Hij doet namelijk of het lichaam los verkrijgbaar is en of de geest los verkrijgbaar is, wat evident niet het geval is. De hersenen imponeren als een buitengewoon ingewikkeld biotisch gekwalificeerd netwerk van zenuwbundels en verknopingen. Maar de hersenen fungeren gewoon mee in alle hoger gekwalificeerde modaliteiten, zij het als biotisch object. Je zou het beeld kunnen gebruiken van een reeks van concentrische cirkel. Iedere wijdere cirkel betreft meer context in het geheel. In die wijdere context gaan hogere modaliteiten meedoen en worden objectsfuncties die tot dan 'slapend' bestonden, wakker geschud en geactiveerd. Voor het functioneren van de hersenen in emotionele zin zijn er bijvoorbeeld verzorgers of bedreigingen van buitenaf nodig. Het heeft alleen zin te spreken van een neuronaal correlaat van emoties als de hersenen niet als slechts een complexe verzameling neuronen worden gezien, maar als ingeweven in een uiterst complex netwerk van interacties. Ik geef toe dat deze benadering het lichaam-geest probleem niet oplost, maar het tot iets onkenbaars herleidt.

IV. De verhouding mens – dier

De mens is animal rationale; een met rede begiftigd dier, aldus Aristoteles. Vandaar uit de stap maken naar de uitspraak 'de mens is een zoogdier' is misschien minder groot dan het lijkt. In elk geval was Aristoteles zeer geïnteresseerd in de biotische werkelijkheid en gefascineerd door de orde daarin. Bij Aristoteles is het onderscheid tussen mens, dier en plant desondanks een verschil in levensprincipe of in het soort bezieling (vegetatieve, animale en rationele ziel).

Darwin was zich zeer bewust van de revolutionaire betekenis van zijn denken. Dat revolutionaire denken betrof natuurlijk in eerste instantie de idee van evolutie van de soorten en de andere kijk die dit meebracht op de rol van God als schepper, maar het betrof toch zeker ook de plaats van de mens in de kosmos.

Kern: wat blijft er over van de idee van een goddelijke bezieling; van God die de levensadem in de neus van de mens blaast, levensadem zonder dewelke de mens stof is en tot stof weerkeert?

Het darwinisme is behalve een *theorie* ook een dominant *wereldbeeld* geworden. Het fungeert als model niet alleen voor het denken over de biologische werkelijkheid, het ontstaan van de soorten in planten- en dierenrijk. Het fungeert ook als *model* voor andere wetenschappen en de filosofie. Denk bijvoorbeeld aan de sociobiologie, de evolutionaire psychologie en psychiatrie, de theorie van de neuronale groepsselectie (Edelman), en toepassingen van evolutionair denken op de wetenschapsfilosofie en de ethiek (altruïsme theorieën). In al deze toepassingen waarin de evolutionaire benadering model staat gaat het in essentie steeds weer om natuurlijke selectie en overleving van de sterkste.

De christen-filosoof die vasthoudt aan de idee van de goddelijke oorsprong van de mens, en/of van de mensheid, lijkt hier voor een

onoverbrugbare kloof te staan. Van twee kanten kan die onoverbrugbaarheid evenwel toch ook weer worden gerelativeerd:

1. Door veel systematischer een onderscheid te maken tussen evolutietheorie, evolutionair denken als omvattend wereldbeeld en evolutionair denken als model voor andere disciplines;
2. Door de erkenning dat de vraag naar de oorsprong (van de mens; van al wat is) een religieuze en metafysische strekking heeft en zich als zodanig onttrekt aan de wetenschap.

We kunnen met betrekking tot dit laatste een parallel trekken met wat eerder werd gezegd over de onmogelijkheid om naar aanleiding van hetgeen over het voorbestaan van de ziel (of: van de mens) in de bijbel wordt gezegd, iets te concluderen ten aanzien van de compositie van de mens in de alledaagse tijdruimtelijke werkelijkheid, namelijk als zou de mens bestaan uit lichaam plus ziel. Net zoals de dood ten diepste iets mysterieus is, zo is ook het ontstaan van de mens een mysterie.

We hebben in het college over persoonlijke identiteit de opvatting afgewezen dat persoonlijke identiteit criteriologisch vaststelbaar is; dat wil zeggen dat er een criterium voor persoon-zijn bestaat. Analoog aan de redenering aldaar kan ook ten aanzien van het verschil tussen mens en dier worden betoogd dat dit verschil uiteindelijk niet empirisch vaststelbaar is en zich onttrekt aan de vakwetenschap.

Dat neemt niet weg dat er allerlei interessante mens-dier vergelijkingen bestaan en dat die vergelijkingen een interessante mentale exercitie kunnen opleveren. Vier vergelijkingen zijn er bijvoorbeeld wat betreft

- de wijze waarop de mens ter wereld komt (als 'nicht fest gestellt Tier' of als 'Mängelwesen', vgl. Nietzsche resp. Gehlen; contra evenwel modern ontwikkelingspsychologisch inzicht)
- sociaal gedrag (verbroedering; altruïsme)
- gebruik van taal (woordenschat; grammaticale complexiteit)
- vermogen tot leren en gebruik van imaginatie
- esthetiek en kunst

Wanneer ik zeg dat dit soort mentale exercities interessant zijn, dan doel ik vooral daarop dat zij de concepten kunnen aanscherpen. Dit aanscherpen is heel goed te verwoorden in termen van de systematiek van Dooyeweerd, namelijk als een ontsluiting van 'wetskringen' of aspecten in de richting van 'hogere' aspecten (voorbeeld: vergeving – verbroedering; altruïsme).

Wanneer de religieuze aard van de oorsprongsvraag is erkend en wereldbeschouwing, model en theorie uit elkaar worden gehouden, is, zeker vanuit christelijke optiek, het belangsrijkste filosofische debat dat op tafel komt dat tussen substantiedenken en reformatorisch wijsgerig denken. In essentie komt het verschil er op neer dat de reformatorische wijsgeer het zwaartepunt legt bij wetten die voor relaties en verbanden gelden; terwijl de substantiedenker het zwaartepunt legt in de substanties en zich concentreert op de eigenschappen die voor deze substanties (entiteiten) gelden.

Een heel belangrijk punt is vervolgens: wordt het bestaan van wetten erkend. Er is een radicale stroming in het evolutionaire denken die het bestaan van wetten ontkent en wil herleiden tot de causale historie, c.q. de wijze waarop het een uit het ander is ontstaan.

Het debat over de verhouding over mens en dier is dus in de grond van de zaak een debat over het bestaan van wetten! De status van wetten is van groot belang voor de uiteindelijke taxatie van de evolutietheorie. De 'echte' evolutionist zal niet willen weten van wetten die latent besloten liggen in de aard van de werkelijkheid en die gaandeweg ontsloten en geactualiseerd worden in het proces van evolutie. Wetten zijn voor hem of haar menselijke constructies, waarmee de wetenschapper orde probeert te ontdekken in de veelheid van empirische verschijnselen. Dat wetten naar een achterliggende orde verwijzen, die als het ware al klaar lag voor de evolutie zover was, is iets dat hij of zij als een miskennis van het evolutionaire grondprincipe zal opvatten.

V. Structuren van het mens-zijn

Ik begin met enkele systematische onderscheidingen.

(1) Het onderscheid tussen wet en subjecte. Wetten gelden; het subjecte is onderworpen (sub-ject) aan de wet. Wetten hebben een universeel

karakter; het subjecte wordt gekenmerkt door uniciteit en verscheidenheid. Nochtans is er in het subjecte ook samenhang en algemeenheid te onderkennen.

- (2) Het onderscheid tussen het modale en het entitaire. Een modaliteit is een zijnswijze, een wijze van bestaan of functioneren, een functioneer mogelijkheid; entiteiten zijn letterlijk zijnden, dingen met andere woorden; dingen die onderworpen zijn aan bepaalde wetmatige verbanden. Dooyeweerd noemde entiteiten individualiteitsstructuren, daarmee benadrukkend dat er wetten zijn die gelden voor deze structuren. Die wetten determineren alles behalve de individuele essentie.
- (3) Het onderscheid tussen subjects- en objectsfuncties. Wat dit onderscheid betekent kan het duidelijkst gemaakt worden aan de hand van het onderscheid actief – passief. Iets heeft subjectsfuncties in een bepaalde modaliteit; dit betekent dat het betreffende ding zelf actief is in de betreffende modaliteit. Is dat niet het geval dan spreekt men van objectsfuncties. Het betreffende voorwerp is dan passief in de betreffende modaliteit. Een boom heeft bijvoorbeeld subjectsfuncties tot en met het biotische; het is met andere woorden geen ding dat voelt, denkt, interacteert etc., maar het is wel object van bijv. een juridisch geschil of van esthetische bewondering. Het is dan resp. juridisch en esthetisch object.

Dooyeweerd heeft een intrigerende systematiek van modaliteiten en entiteiten ontwikkeld en die later ook toegepast op de mens. Samengevat komt het hier op neer:

- (1) Een mens functioneert in principe als subject in alle 15 modaliteiten, van het arithmetische tot en met het pistische. Modaliteiten zijn – vergelijk de omschrijving van zojuist – functioneermogelijkheden of zijnswijzen van de mens. De mens bestaat in een arithmetische zin (er kan iets worden gezegd over zijn aantalligheid, het numerieke), in ruimtelijke zin, in kinetische zin, in fysische zin, in biotische zin, in psychische zin, in logische zin, in historische zin, in talige zin, in sociale zin, in economische zin, in juridische zin, in esthetische, ethische en pistische zin.
- (2) Voorts kan men een viertal deelstructuren onderscheiden die zelf eigenlijk ook weer een eigen interne structuur hebben. Het gaat om respectievelijk de fysische, de biotische, de psychische en de

actstructuur. Deelstructuren gedragen zich als zogenaamde 'individualiteitsstructuren' (van Riessen sprak liever van identiteitsstructuren). Identiteits- of individualiteitsstructuren zijn combinaties van wetten die voor een bepaald ding of type van dingen gelden. In de structuur van dingen onderscheidde Dooyeweerd onder meer tussen leidende (kwalificerende) functies (modaliteiten, aspecten) en funderende functies (modaliteiten, aspecten). Veel producten van menselijke vormgeving, met name cultuurproducten, hebben een historische fundering: ze zijn het product van historische vormgeving. Die producten kunnen een heel verschillende bestemmingsfunctie hebben: bijvoorbeeld die van kunstwerk of die van gebruiksvoorwerp. Van de deelstructuren waaruit het menselijk lichaam is 'opgebouwd' geldt dat ze alle, behalve de actstructuur, door een bepaalde modaliteit worden gekwalificeerd, namelijk de modaliteit waar ze naar zijn genoemd. De actstructuur heeft een open structuur, ze is niet gekwalificeerd door een bepaald aspect, maar kan door alle na-logische aspecten zijn gekwalificeerd.

- (3) De individualiteitsstructuren die het menselijke bestaan bepalen zijn deelstructuren; hetgeen betekent dat ze zelf weer gevat zijn in een bepaalde structuurgeheel, het zogenaamde enkaptische structuurgeheel. Dat komt omdat de deelstructuren zelf niet zelfstandig zijn, maar een relatieve eigenstandigheid hebben, terwijl ze pas echt volgens hun bestemming gaan beantwoorden in het grotere geheel. Er is een verschil tussen enkapsis op zichzelf en het enkaptisch structuurgeheel. Enkapsis betekent vervlechting. Allerlei individualiteitsstructuren kunnen met elkaar vervlochten zijn. Bekende voorbeelden zijn de parasiet en zijn gastheer, de vogel en haar nest, de echtelijke relatie en de gezinsrelatie (in het gezin houdt de echtelijke relatie een grote mate van eigenstandigheid; veel problemen tussen echtparen komen er uit voort dat dit feitelijk niet het geval is). Je hebt allerlei soorten van vervlechting, zoals uit deze voorbeelden blijkt; ze verschillen ook sterk in de mate van binding. Het enkaptische structuurgeheel duidt op nog weer iets anders dan vervlechting (enkapsis) zonder meer, omdat hier de individualiteitsstructuren zich weer samenvoegen tot een nieuw geheel. Men zou een kunstwerk dat uit marmer is vervaardigd een enkaptisch structuurgeheel kunnen noemen, in die zin dat het marmer toch een zekere eigenstandigheid houdt in het geheel van het kunstwerk, zoals dat in het hoofd van de kunstenaar wordt geconcipeerd. Het enkaptisch structuurgeheel verschilt aan de ene kant van de geheel-delen verhouding (waarin de delen hun zelfstandigheid verliezen en opgaan in het geheel) en aan de

andere kant van het aggregaat, dat niet meer is dan een optelsom van deelstructuren, zonder dat die zich samenweven tot een nieuw geheel.

Zo bezien kunnen we naar de mens dus op *modale* wijze kijken, met andere woorden naar een bepaald aspect of een bepaalde zijnswijze. Maar je kan ook naar een *deelstructuur* kijken, bijvoorbeeld de biotische of psychische. Door de filosoof Troost is er op gewezen dat deze beschouwing nog voorbij gaat aan het feit dat de mens ook een hele reeks van *disposities* of *vermogens* heeft. Deze disposities (=geneigdheid tot) vormen de structurele basis voor allerlei gedragingen. Mensen zijn bijvoorbeeld driftig, lui, intelligent et cetera. Disposities lenen zich niet goed voor een analyse in termen van deelstructuren of individualiteitsstructuren. Disposities vormen so wie so een groot probleem voor de filosoof. Disposities hebben namelijk wel een materiële basis, maar hun wijze van expressie is niet alleen van die materiële basis afhankelijk, maar ook van vele andere factoren.

Troost heeft er op gewezen dat disposities verankerd zijn in het ethos, een bepaalde centrale mentaliteit.

Tot slot moet worden gewezen op de belangrijke notie van de ontsluiting. Door te anticiperen op 'hogere' aspecten (zijnswijzen) wordt een bepaald aspect ontsloten. Overigens kunnen aspecten of zijnswijzen zich ook ontsluiten naar lagere aspecten (zijnswijzen). Er is dan een moment in het functioneren van deze zijnswijze dat op analogische wijze verwijst naar een lager aspect. Dit type verwijzingen noemt Dooyeweerd: retrocipaties. Zo kan in de esthetische wijze van omgaan met de dingen of in een esthetisch product een economisch moment worden ontsloten, een verantwoord beheer van beperkte middelen; een schilder kan zuinig zijn in zijn esthetische wijze van zich uitdrukken; in een partituur kan met krachten worden gesmeten, maar er kan ook zuiniger van esthetische middelen worden gebruik gemaakt. Het gaat er hier dus niet om dat een esthetisch gekwalificeerd ding (een schilderij of een partituur) een bepaalde economische waarde vertegenwoordigt. Op zich staat dat natuurlijk buiten kijf, maar het gaat hier om de ontsluiting van een economisch moment binnen het esthetische. Antecipaties en retrocipaties zijn dus ontsluitingen van zin-momenten binnen een bepaalde zijnswijze die verwijzen naar hogere, resp. lagere zijnswijzen.

Op het niveau van de entitaire structuren is er ook sprake van ontsluiting. Deze wordt verwoord in termen van subjects- en

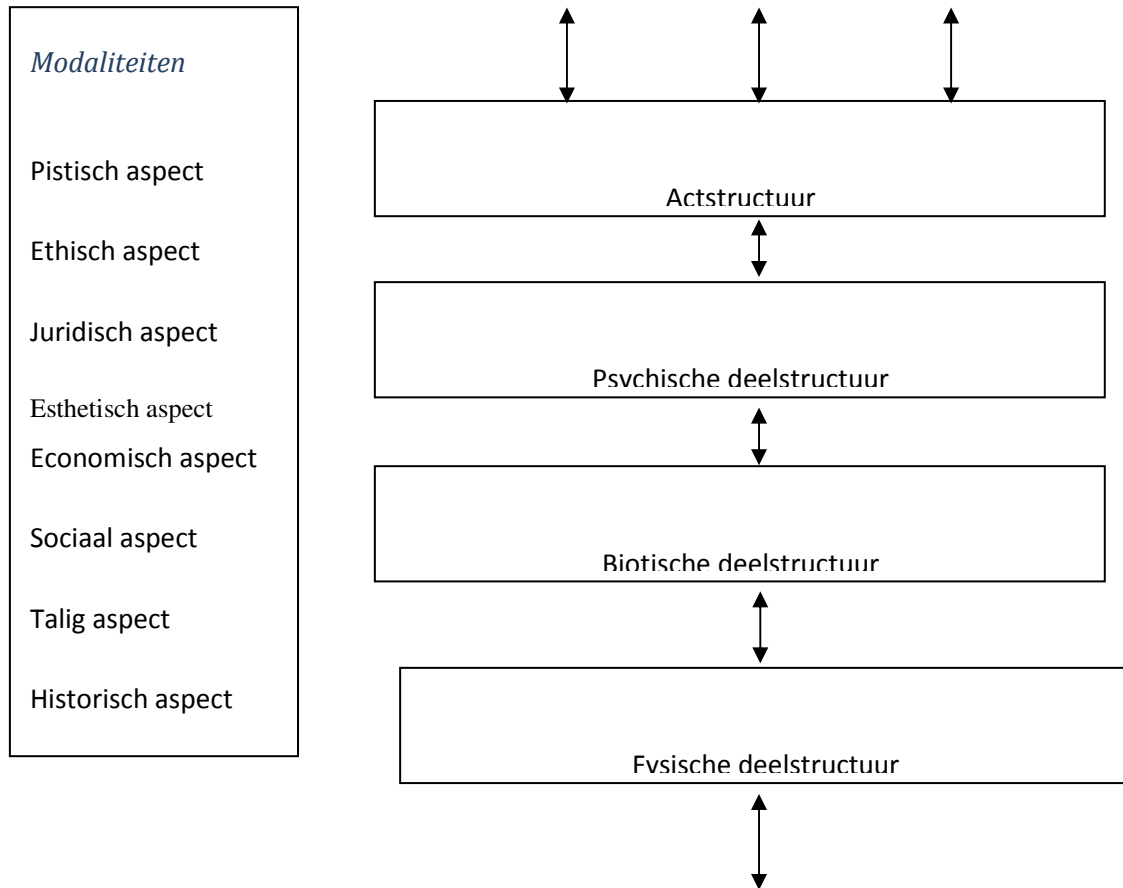
objectsfuncties. Van een fysisch ding als een stoel kunnen allerlei hogere objectsfuncties worden ontsloten. Men kan de stoel economisch verantwoord vinden, esthetisch een wanproduct, of juridisch een bron van geschil. Er worden dan economische, esthetische en juridische objectsfuncties van dit ding ontsloten. Deze objectsfuncties kunnen overigens ook een kwalificerend karakter krijgen: ze bepalen de interne bestemming van het ding. Zo kan van stoelen gezegd worden dat ze een sociale objectsfunctie als kwalificerende functie hebben; stoelen worden primair beoordeeld op hun betekenis voor de onderlinge interactie tussen mensen.

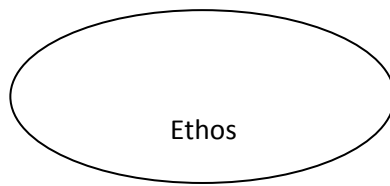
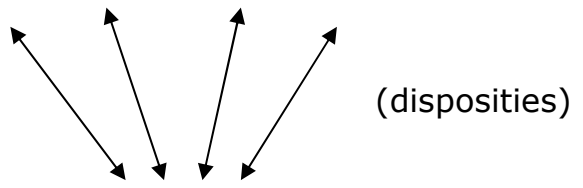
Door alle functies en deelstructuren heen manifesteert zich de religieuze dynamiek, misschien kunnen we zeggen de bestaansdynamiek die eigen is aan de mens; en wel als een verticale gerichtheid (ten opzichte van de horizontale lagen van de deelstructuren). In het proces van ontsluiting komt deze religieuze dynamiek tot uitdrukking en wel in het tot hun bestemming komen van dingen, gebeurtenissen en mensen naar hun interne geaardheid. Religie heeft dus alles te maken met onsluiting van structuren.

Voor een schema van enkele aspecten van het hier naar voren gebrachte verwijs ik naar de volgende pagina:

De mens

God; oorsprong van zin





Hart

VI. Vrijheid en het kwaad

We begonnen deze cyclus door de vraag naar de mens te stellen in de context van het kwaad en de betekenis daarvan voor het mens-zijn. We eindigen ook weer met de vraag naar het kwaad, en wel in relatie tot de notie vrijheid.

Is de mens wel vrij? We willen twee aspecten die vraag bespreken:

- de vraag naar de vrijheid in de context van deterministische werkelijkheidsbeschouwingen
- de vraag naar de vrijheid in de context van visies op het kwaad; een en ander in relatie tot de menselijke wil

Vrijheid en deterministische werkelijkheidsbeschouwingen

We beperken ons hier tot de filosofie van het handelen. Menselijke vrijheid komt hier aan de orde in relatie tot het thema actorschap. Is de mens actor van zijn handelingen en is hij als actor vrij?

Kan een mens werkelijk beginnen? Beginnen met handelen. Of staat iedere handeling zelf ook weer in keten van voorafgaande handelingen waar het mede door bepaald is; en wordt het handelen niet altijd op onnaspeurlijke wijze meebepaald door allerlei contemporaine invloeden?

Het komt er hier op aan de notie van de menselijke vrijheid goed te situeren. Want:

- (a) Men kan handelingen beschrijven
- (b) Men kan handelingen verklaren en dat dan nog weer op twee manieren, in termen van causale sequenties en in nomologische termen (door een handeling te zien als bewerkt door bepaalde wetmatigheden; nomos=wet)
- (c) Men kan handelingen ook zien als activiteiten die iets fundamenteels over het mens-zijn uitdrukken.

In beschrijvingen van handelingen (ad a) treft men de vrijheid niet aan. In de taal van de descriptie blijft de vrijheid op de achtergrond. Hooguit kan op beschrijvend niveau vrijheid worden toegeschreven aan een bepaalde handeling of individu (ascriptie). Het gaat dan om een normatieve

beoordeling door degene die beschrijft. Ascriptieve vrijheidstheoriën blijven echter altijd wat onbevredigend, omdat ze aan de buitenkant blijven, aldus Ricoeur. Of het echt zo is (namelijk dat een handeling vrij is) laat zich maar ten dele beargumenteren.

Veel verwarring in de discussie over vrijheid is ontstaan door vermening van niveau b en c; en overigens, in mindere, mate ook door op niveau b zelf causale en nomologische verklaringen met elkaar te verwisselen of vermengen. Laten we gemakshalve bij niveau b even uitgaan van de causale benadering. In deze benadering komt de vraag naar de menselijke vrijheid neer op de vraag of de keten van veroorzaking van een bepaalde handeling ergens in de individu eindigt of daarbuiten (of misschien wel helemaal niet; in bepaalde gevallen van materialistisch determinisme). Is de individu veroorzaker van zijn handelingen of is hij dat niet, bijvoorbeeld omdat het beginmoment van een handeling steeds weer beschreven kan worden als een gebeurtenis die zelf onderhevig is aan allerlei factoren waar de betrokkene zelf geen greep op heeft?

Veel handelingstheorieën tonen zich terughoudend als het gaat om de erkenning van menselijke vrijheid. Door de opkomst van de neurowetenschap is deze discussie nog aangescherpt, bijvoorbeeld omdat het neuronale correlaat van wilsacten zelf voorwerp van neurowetenschappelijke studie is geworden. De planning en organisatie van gedrag is een functie van de frontale hersenkwab; allerlei deelprocessen in de frontale kwab lenen zich voor empirische studie vandaag de dag. Als ik een lepel wil pakken om mijn soep op te eten, dan gaat volgens de causale benadering een mentale gebeurtenis aan de feitelijke handeling vooraf. In cartesisaanse modellen is een mentale gebeurtenis hier oorzaak van een fysische.

Maar dit type model is uiterst onplausibel geworden, omdat van mentale gebeurtenissen altijd wel een neuronaal correlaat te vinden is. Sterker nog: dit neuronale correlaat van de wilsact gaat vaak zelfs tienden van seconden vooraf aan de bewuste wilsintentie (de beroemde halve seconde van Bruno Libet). Nu kan men achter dit neuronale begin van een handeling nog wel een daar weer aan voorafgaande interne handeling veronderstellen (bewust of onbewust), maar dan rijst natuurlijk onmiddellijk de vraag of deze interne handeling niet ook weer neuronaal belichaamd is. Indien ja, dan zijn we geen stap opgeschoten; indien nee, wat zou dit dan wel voor handeling kunnen zijn. De keten van veroorzaking lijkt dus niet op te houden en uiteindelijk ergens buiten het subject te eindigen. Als daarbij ook nog wordt bedacht dat iedere handeling aan talrijke invloeden van buitenaf onderhevig is, rijst de vraag

of de hele idee van menselijke vrijheid niet een fictie is (zij het dan een evolutionair handige fictie, omdat je gevoel van vrijheid je doet beschikken over een ruim gevoel van eigenwaarde en van persoonlijke effectiviteit; hetgeen de overlevingskansen verhoogt).

Het punt is en blijft echter dat deze naar determinisme neigende redenering strijdig is met een basale intuïtie die we over onszelf hebben, namelijk dat we in elk geval tot op zekere hoogte vrij zijn in ons handelen en – dus – actor van onze handelingen. Moet je zelfs niet verder gaan en zeggen dat met het opgeven van de vrijheid ook iets fundamenteel menselijks wordt opgegeven en de mens gelijk wordt aan het dier. Zonder vrijheid geen mens.

Op dit punt aangekomen is het zinvol het grote conceptuele verschil tussen niveau b en niveau c te benadrukken. Niveau b blijft een empirisch niveau; het betreft verschijnselen die zich lenen voor vakwetenschappelijke bestudering. Niveau c daarentegen is fundamenteeler. Het is het niveau van het transcendentale. Het transcendentale richt zich op fundamentele postulaten (Kant) of essenties (Thomas), met andere woorden op het begrip voor dat wat de empirische werkelijkheid overschrijdt en nochtans voor een goed begrip van de empirische werkelijkheid wel voorondersteld moet worden om er zinvol over te kunnen spreken. De filosoof Kant formuleerde hier de transcendentale idee van de menselijke vrijheid. Die transcendentale idee moest de juist besproken antinomie (dat mens een zedelijk wezen is en dus vrij en tegelijk onderworpen is aan de causale sequenties die niet in hem eindigen). Je moet om de mens als zedelijk wezen te kunnen erkennen wel aannemen dat hij ten diepste vrij is, aldus Kant (vrij vertaald). Het betreft hier een bestaansdimensie waar je met wetenschappelijke theorieën niet meer bij kan komen. In de thomistische benadering gaat het in het actorschap om de rechtstreekse uitdrukking van het feit dat de menselijke persoon, in feite diens ziel, een substantie is.

Vrijheid in de context van visies op het kwaad; dit in relatie tot de menselijke wil
Bij de Grieken is vrijheid op tweeërlei wijze geïmagineerd: enerzijds is er een associatie met thuis zijn (via het Griekse *eleutheria*); anderzijds is er een oriëntatie op de *Anankè*, het noodlot. Het menselijk bestaan is onderhevig aan de grillen van het lot en wordt gekenmerkt door een verlangen naar eigen huis en haard (bij Homeros al; ook bij Aristoteles).

In het joods-christelijke denken bestaat er vanouds een sterke nadruk op de wil, als een factor die beslissend is inzake religieuze en morele keuzen. Vrijheid is wilsbepaling afgestemd op de wet van God.

In de nieuwe tijd krijgt vrijheid de betekenis van zelf-bepaling en wel in een (toenemend) contingente (onbepaalde; toevallige) wereld. De grondgedachte van het thuis-zijn wordt verlaten, de mens wordt kosmopoliet (reeds bij Pico della Mirandola; 1463-1494). Bij Kant wordt de zelfbepaling auto-nomie, zelfwetgeving, in een sfeer die abstract blijft.

Later, met name in de romantiek, krijgt de vrijheid meer de bijklank van zelf-expressie. Weer later, bij de existentialisten, is ze een noodlot: de vrijheid wordt een vermoeiende last; de mens kan niet *niet* vrij zijn; steeds bepaalt hij positie; iedere keuze heeft oneindige consequenties, die als een boemerang terug kunnen keren. Hier zien we de consequenties van een denken dat de wereld als contingent zag, zonder zinvolle orde (en dus uiteindelijk als leeg), en de mens als zelfbepaler.^{4[4]}

In de christelijke, in het bijzonder reformatorische/neo-calvinistische benadering is de vrijheid een primair relationeel concept. Ze bestaat in het tot bestemming komen van de mens doordat deze zich betekenisvol invoegt in en uitdrukking geeft aan de zinsamenhang die de werkelijkheid toont. De vrijheid is geen abstracte vrijheid (zoals bij Kant). Ze is geen theoretisch apriori. Ze is ook niet indeterministisch. Indeterministische benaderingen van de vrijheid zien de vrijheid als afwezigheid van iedere bepaaldheid. Indeterministische vrijheidsopvattingen neigen er toe keuzes van de mens als willekeurig en arbitrair te zien; immers als menselijke keuzes dat niet waren, dan was de mens onderhevig aan bepaaldheid van buitenaf.

Dit betekent ook dat de vrijheid niet een soort stormvrije zone is, een archimedisch punt, of ivoren toren, waarin de mens immuun is voor verleiding en het kwaad. De mens is wel vrij voor goed of voor kwaad te kiezen; maar in de keuze voor het kwade is hij tegelijk niet vrij; in die keus krijgt het kwaad zelf vat op hem of haar.

Er is dus een asymmetrie in de menselijke vrijheid. Zijn vrijheid toont zich in de keuze voor goed of kwaad, tegelijk staat die vrijheid daarvan niet los. De asymmetrie bestaat er in dat in de overgave aan het kwaad de vrijheid zichzelf opgeeft en steeds meer onder invloed komt te staan van het kwaad; terwijl in de overgave aan het goede de vrijheid juist steeds meer betekenis en gewicht krijgt.

^{4[4]} J.H. van der Hoeven, Vrijheid in historisch perspectief. In: B. Voorsluis e.a. (red.), *Vrijheid. Een onderzoek naar de betekenis van vrijheid voor de methodologie van de menswetenschappen*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1984, pp. 221-259.

Deze beschouwing neigt er toe om de eerder genoemde niveaus b en c aan het eind toch weer naar elkaar toe te buigen, zonder ze met elkaar te identificeren.

Bestandsnaam: Document1
Map:
Sjabloon: C:\Users\Liesje\AppData\Roaming\Microsoft\Sjablonen\Normal.dot
m
Titel:
Onderwerp:
Auteur: Liesje
Trefwoorden:
Opmerkingen:
Aanmaakdatum: 25-6-2008 15:36:00
Wijzigingsnummer: 1
Laatst opgeslagen op:
Laatst opgeslagen door:
Totale bewerkingstijd: 8 minuten
Laatst afgedrukt op: 25-6-2008 15:44:00
Vanaf laatste volledige afdruk
Aantal pagina's: 31
Aantal woorden: 8.873 (ong.)
Aantal tekens: 48.803 (ong.)