

Lichaam-geesttheorieën en vrijheid

GUUS LABOBY

SAMENVATTING

De auteur schetst het landschap van de *philosophy of mind*; een popularisering van complexe filosofische thema's voor geïnteresseerden vanuit de GGZ. Hij start vanuit de bevreemdende ervaring dat DBS (*deep brain stimulation*) een positief effect heeft op patiënten met dwangstoornissen. Zijn onze gedachten dan inderdaad alleen maar neurobiologische stroomstootjes? Achtereenvolgens beschrijft de auteur de verschillende visies op het lichaam-geestprobleem: fysicalisme, dualisme en de compositievisie, teruggaand op (onder andere) Duns Scotus (1265-1308). De auteur weet juist het laatste model te verbinden met zowel vrijheid gezien als verlangen (disposities) als vrijheid gezien als een vermogen tot alternativiteit. Op grond daarvan prefereert hij de compositievisie boven dualisme en (soft) fysicalisme.

Trefwoorden: *philosophy of mind*, neurowetenschap, fysicalisme, vrijheid, compositie van lichaam en geest.

INLEIDING

Op het Vlaams Congres voor de Geestelijke Gezondheidszorg in 2007 werd ik geconfronteerd met het bestaan van *deep brain stimulation* (DBS). Zes patiënten uit Leuven met therapieresistente vormen van OCD (dwangziekte) kregen een kleine elektrode in hun hersenen geïmplant, een soort pacemaker in je hersenen (Gabriels, 2003). En er ontstond een significante verbetering van het klachtenpatroon door deze continue prikkeling. Die elektrode in de hersenen doet onweerstaanbaar aan de film *The Matrix* denken!¹ Zijn wij dan toch computers? Maar dat is in *The Matrix* toch juist *niet* de boodschap? De strijd is *tegen* de computers die de macht over willen nemen. Hoe dan ook, dit spectaculaire DBS-verhaal laat heel wat monden openvallen van verbazing. Filosofische vragen beginnen te rijzen: wat is de mens, ons brein, onze geest? Op het congres van de CVPPP *Hersenspainsels*? heb ik in

het kader van de *stream* over neurowetenschap en vrije wil een inleiding gehouden over neurowetenschap en filosofie. Een bewerking van dat betoog volgt hier. Eerst een overzichtsbeeld van de huidige visies op de verhouding van lichaam en geest, dan een verdiepend betoog over de vraag wat vrijheid precies is.

OVERZICHT VAN ENKELE CENTRALE VISIES OP HET LICHAAM-GEESTPROBLEEM

Wat is ons brein, onze geest?² Deze grote vraag wordt tegenwoordig vooral overdacht binnen de *philosophy of mind*, een vak binnen de filosofie. Ik deel die *philosophy of mind* als volgt in:

1. fysicalisme (modern)
 - a. hard fysicalisme
 - b. soft fysicalisme
2. dualisme (Descartes)

3. compositie van lichaam en geest (Middel-eeuwen en traditie tot en met de achttiende eeuw)

Dit is een zeer grofkorrelige indeling die bovendien betwistbaar is, maar wie iets eenvoudig wil vertellen moet ergens beginnen. We gaan deze visies stuk voor stuk nalopen.

FYSICALISME

Fysicalisme, ook wel materialisme genoemd, is sinds de Verlichting sterk in opkomst. In zekere zin is Spinoza één van de voorvaders ervan.³ Een fysicalist is van mening dat alles in de mens uiteindelijk bestaat uit biologie, uit iets materieels. Uit iets dat je kunt meten (stroompjes) of wegen. Dit is nu zonder meer de dominante wijsgerige stroming. Zoals de filosoof Kim (1996, 211) het uitdrukt: 'In het huidige debat is [...] fysicalisme het uitgangspunt, niet langer de conclusie die nog zou moeten worden bewezen.' Dit culturele pluche maakt de vertegenwoordigers echter soms wel wat lui: men denkt klaar te zijn met het ontwerpen van een kloppende (coherente) versie van fysicalisme, terwijl men niet de noodzaak voelt om aan te tonen dat dit fysicalisme waar is.

Fysicalisme heb je in twee versies, hard en soft. Harde materialisten zeggen dat alles volstrekt herleidbaar is tot materie. Neem de vergelijking met een computer: mentale processen zijn herleidbaar tot actiepotaentialen in de hersenen zoals een computer uiteindelijk ook niet veel meer is dan kleine stroompjes. De softe fysicalist wil niet zo ver gaan: alles is wel materie, maar niet alles is *herleidbaar* tot materie. De betekenis van begrippen in onze geest kun je bijvoorbeeld niet tot materie herleiden, en de ervaring van bijvoorbeeld pijn of rood (de zo genaamde *qualia*) ook niet. Denk ter vergelijking aan een standbeeld: natuurlijk is het helemaal van marmer. Maar de esthetische betekenis van het standbeeld is toch niet *herleidbaar* tot alleen maar marmer? Dan zou je strikt genomen de David van Michelangelo kunnen vergruizen zonder de esthetische waarde te vernietigen. Vanwege dat vasthouden aan het onherleidbare van ervaring en betekenis wordt dit materialisme wel *non-reductive physicalism* (NRP) genoemd. Ik ga eerst nader in op het harde materialisme.

HARD FYSICALISME

Hard materialisme is een moeilijk te begrijpen doctrine, als het al helemaal te begrijpen is: de hersenen, zo zei De La Mettrie in de achttiende eeuw al, scheiden gedachten uit zoals nieren urine. Mentale ervaringen zijn dus niets anders dan actiepotaentialen. Er zijn allerlei vormen van dit harde materialisme ontwikkeld: identiteits-theorie; eliminatie-theorie; *intentional stance*-theorie.⁴

Volgens bijvoorbeeld de *intentional stance*-theorie (bijvoorbeeld Dennett, 2011) heeft het gebruik van mentale uitspraken als 'Hans wil graag gaan vissen' te maken met een bepaald *standpunt* (*stance*) dat wij innemen: wij schrijven ergens intentionaliteit aan toe. Je kunt mentale predicaten als 'Hans wil graag gaan vissen' vergelijken met coördinaten op een wereldbol. Die coördinaten zijn er natuurlijk ook niet in het echt, het is alleen maar een handige en heel exacte manier van indelen. Dat betekent dat volgens de *intentional stance*-theorie een zin als 'Hans wil graag gaan vissen' uiteindelijk precies eender is als 'de ijsbeer wil naar de pool om vis te vinden' of 'deze macromolecuul wil zichzelf dupliceren'. Telkens kiezen wij het standpunt van de intentionaliteit, maar dat zegt meer over ons dan over de werkelijkheid. Kennelijk is het toeschrijven van intentionaliteit een handige manier van beschrijven.

Wat is de sterkte en aantrekkingskracht van hard materialisme? Ik denk dat de kracht van deze visies schuilt in de ogenschijnlijke eenvoud: je lijkt hiermee het probleem van het bewustzijn op te lossen. Dus uiteindelijk is het raadsel 'mens' in potentie opgelost! Deze visie belooft immers een strakke koppeling tussen neurowetenschap en mentale fenomenen: ontrafel de neurowetenschap, dan ontrafel je de mens! Maar wordt het raadsel opgelost of alleen maar weggemoffeld? Kunnen we werkelijk geloven dat je fenomenen als bewustzijn, kennen, willen en de ervaring van bijvoorbeeld pijn of rood (*qualia*) restloos kunt reduceren tot stroompjes in de hersenen? Het blijft voor velen moeilijk te geloven. Men spreekt dan ook van een *explanatory gap*: er gaapt een kloof tussen bewustzijn en neuronen, je kunt het een niet in termen van het ander uitleggen (Block, 1994, 211).

Bovendien wordt er ook niet altijd even nauwkeurig gewerkt. Ik geef één pakkend voorbeeld van een fout uit het hart van de geschiedenis van het

harde materialisme. Het begon in de vijftiger jaren met Smart (1969) die stelde: 'Een mentale gebeurtenis is een hersengebeurtenis, net zoals bliksem elektriciteit is.' Hoewel de eenvoud van deze one-liner dit idee misschien wel vleugels gaf, is dit een schoolvoorbeeld van het je laten vangen in het web van de taal. Wittgenstein en Russell, twee kopstukken in de moderne filosofie, hebben ons de ogen geopend voor dit soort valkuilen (deze valkuilen van de taal waren overigens juist in de middeleeuwse filosofie al zeer bekend!). Want wat betekent het begrip 'is' hier? Neem drie zinnnetjes met 'is':

1. Els is de zus van Frank
2. Bobbie is een hond
3. bliksem is elektrische ontlading

Bij oppervlakkige beschouwing is de structuur van deze zinnen steeds hetzelfde, maar op de bodem (de logische structuur) gebeurt er telkens iets anders. De standaardanalyse (dit valt onder de 'logica', een speciaal vak binnen de filosofie) van deze zinnen stelt namelijk dat er hier drie verschillende vormen van 'is' zijn:

1. is van identiteit (logisch symbool =)
2. is van predicatie (logisch symbool Fa)
3. is van materiële implicatie (logisch symbool →)

Alleen in de eerste zin is er sprake van het 'is' van identiteit. In de tweede staat het 'is' van predicatie (losjes gezegd: een eigenschap toekennen aan een drager). In de derde draait het om wat men de *materiële implicatie* noemt.⁵ Een als-dan-verband, je kunt het ook *klasse-inclusie* noemen: de klasse van bliksem valt binnen de klasse van elektrische ontlading. In 'bliksem is elektrische ontlading' draait het dus *niet* om identiteit. Maar dan staat er dus ook geen identiteitsteken in een zin als 'een mentale gebeurtenis is een hersengebeurtenis.' Maar waarom dan toch mind-body-identity-theory? Dit is een dubbelheid, een weeffout in de identiteitstheorie. Door deze weeffout is de theorie hinkend begonnen en met dat hinken is het eigenlijk nooit goed gekomen.⁶

Vanwege weeffouten, logische tekortkomingen maar vooral vanwege de 'explanatory gap' werden

veel filosofen rond het begin van de jaren tachtig ontevreden met het harde materialisme: alles reduceren tot alleen maar materie was voor velen een weinig plausibel spoor. Er werd daarom iets anders ontwikkeld: *soft physicalism*. Dit 'softe fysicalisme' (term van Swinburne, 1997) is een theorie die veel waarschijnlijker is; het is een visie die meer recht doet aan de gewone werkelijkheid.

SOFT PHYSICALISME

De softe fysicist ziet het mentale als een *aspect* van de hersenen. Vergelijk het met kleuren: zoals 'geel' altijd een aspect is van een bepaald oppervlak, bijvoorbeeld van een herfstblad, en zonder een oppervlak zelfs ondenkbaar is, zo is geest ook niet mogelijk zonder actiepotentialen in hersencellen. De hersenen hebben dus gewoon twee 'gezichten': *mind and body*. Omdat de meeste filosofische energie op dit gebied is gericht, zijn er letterlijk tientallen vormen van ontwikkeld. Daar ga ik in dit kader niet verder op in. Wat alle theorieën gemeenschappelijk hebben is het fysicalisme: het mentale is ondenkbaar zonder hersenen. Het tweede wat ze gemeen hebben is dat niet reduceerbare: het mentale is net zomin reduceerbaar als de schoonheid van een standbeeld. De theorie is meestal uitgebouwd met gebruikmaking van het middeleeuwse begrip 'superveniëntie' (= direct komen na, volgen op). Dit werd in de middeleeuwse wijsbegeerte echter gebruikt om een ander probleem te doordenken, namelijk: waarom is honing zoet? (Labooy, 2007). Het zoete werd geacht te *superveniëren*, *direct te volgen op* de fysische eigenschappen van honing. Daarmee bedoelde men dat de fysische eigenschappen het 'zoet zijn' dus op de één of andere manier 'realiseren'.

Soft fysicalisme lijkt een goede kandidaat voor de doordenking van de psychiatrie. Door velen wordt er in principe vanuit dit model gewerkt, ik noem Lynne Rudder Baker (2011), maar ook bijvoorbeeld op het terrein van de godsdienstfilosofie Nancey Murphy (1998). Het non-reductionisme geeft ruimte aan het specifiek menselijke, aan het humane. Ik stem dus in met de intenties van deze richting in de *philosophy of mind*.

Maar het is toch niet te vroeg gejuicht? Want één van de centrale bouwstenen van soft fysicalisme is dat het brein de mentale dimensie op de één of andere manier *realiseert*. Denk even aan het oor-

spronkelijke middeleeuwse voorbeeld: verander je de moleculen van honing, dan wordt de smaak anders. Het is *niet* andersom: dat je door de smaak te veranderen, de moleculen verandert. Dat is precies de clou van superveniëntie. En inderdaad is dit de conclusie van vele filosofen, onder andere van bijvoorbeeld Kim: in dit model realiseert het brein de mentale toestanden. Daarom is het mentale in dit model inert. De neurobiologie is 'in charge' (Kim, 1995, 2011). Want hoewel het mentale onreducbaar is, het werkt niet! Het is het schuim op de golven van de zee: wel werkelijk in de gewone zin van dat woord, niet 'werkelijk' in de *etymologische* zin van dat woord.⁷

Toegespitst op de psychiatrie zou men bijvoorbeeld deze vraag kunnen stellen: hoe verklaart men binnen dit model het succes van psychotherapie? Hoe verklaart men dat psychotherapie zelfs invloed blijkt te hebben op neurobiologisch niveau? (Schwartz, 1999) Dat is een lastig probleem voor de verdedigers van soft fysicalisme. Misschien moet je het zo proberen: zeker, psychofarmaca is in deze visie te vergelijken met de voordeur. Maar kennelijk kun je via de achterdeur van gesprek (en dus mentale eigenschappen) toch ook bij de echte neurobiologische bouwstenen komen? Hier valt nog veel werk te doen voor de aanhangers van soft fysicalisme.

Ik concludeer: de kracht van het fysicalisme in zowel haar softe als harde vorm is 1) je doet recht aan de grote verwevenheid tussen *mind and body* en 2) je kunt neurobiologische disposities (mechanismen) goed plaatsen. Je kunt dus goed plaatsen waarom een bepaalde verandering in de neurobiologie effect heeft op de mentale dimensie. Deze twee sterke punten van het fysicalisme moeten door elke alternatieve theorie worden geëvenaard of verbeterd. De zwakke punten van het harde fysicalisme hebben we gezien: onder andere de *explanatory gap*. Het zwakke punt van het softe fysicalisme dat ik hier genoemd heb is de vraag of zo het mentale niet werkeloos wordt. Druist dat niet in tegen onze gangbare visie op het mentale? We hebben toch wat te kiezen? We zijn toch geen automaten?⁸

DUALISME

Is er eigenlijk wel een alternatief voor fysicalisme? Men denkt dan aan het dualisme van Descartes: twee zich los tot elkaar verhoudende substanties,

de uitgebreide en de denkende (*res cogitans* en *res extensa*). Moeten we terug naar Descartes? Er is echter in de filosofie veel scherpe kritiek op zijn dualistische voorstelling van het menszijn. Ik onderschrijf de argumenten van moderne toonaangevende fysicalisten tegen het dualisme van Descartes. De sterke punten van het fysicalisme die we hierboven noemden, kunnen in het dualisme van Descartes niet goed geplaatst worden: zijn dualisme doet geen recht aan de grote verwevenheid tussen *mind and body* en kan dus ook neurobiologische disposities (mechanismen) niet goed verklaren. Ook kan Descartes de individualiteit van ziel niet verklaren, maar dat voert erg ver voor dit moment.⁹

ONBEKEND ALTERNATIEF: DE MENS ALS COMPOSITIE VAN LICHAAM EN GEEST

Toch is er nog een andere visie, zoals bleek uit mijn schema: een compositie van lichaam en ziel (Middeleeuwen en de scholastieke traditie tot en met de achttiende eeuw). Het is wel begrijpelijk dat deze visie uit ons blikveld is verdwenen, want bijna iedereen laat de geschiedenis van het denken over lichaam en geest met Descartes beginnen, sla alle standaardwerken in de *philosophy of mind* er maar op na (Kim, 1996; Heil, 2004). Alsof er voor de zeventiende eeuw geen filosofie bestond.¹⁰ Ik meen echter dat we onszelf met deze blikvernauwing tekort doen: het idee van lichaam en ziel als compositie heeft sterke kanten die de moeite van het overdenken waard zijn, zeker in het licht van de tekorten van de moderne alternatieve theorieën. Je kunt deze visie associëren met namen als Thomas van Aquino en Duns Scotus en ze was zes eeuwen lang prominent aanwezig op de universiteiten, ruwweg van 1200 tot 1800. Op zich al een reden om haar te kennen. En als er één visie met de 'christelijke' geassocieerd zou mogen worden, dan is het eerder deze, *niet* die van Descartes.

Wat behelst deze compositievisie? Bij een compositie zijn er, net als bij het dualisme van Descartes, wel twee verschillende substanties, lichaam en ziel, maar tegelijk blijft er de mogelijkheid van een heel diepe verwevenheid van beide in de compositie. Dit laatste heeft dit model gemeen met het (sotte) fysicalisme. Maar anders dan het softe fysicalisme heeft dit model wel plek voor een geest die ertoe doet: vrijheid kun je zo wel recht doen!

Dit is omdat het mentale niet alleen maar een on-reduceerbaar aspect is van het fysische: het bezit ook een ontologische zelfstandigheid. Vanwege deze ontologische zelfstandigheid – ik leg dit straks nader uit – blijft de vrijheid gegarandeerd.

Eerst een korte verduidelijking van dat eerste kenmerk, de innige verwevenheid. Binnen de compositie is de ziel de *vorm* van het lichaam en zorgt voor haar bezieling en sensitiviteit. Zoals elke middeleeuwer zag bijvoorbeeld Duns Scotus de ziel (Latijn: *animal*) óók als de *animation*, de bezieling van het lichaam.¹¹ Er is hier dan ook geen sprake van dualisme maar van een *compositie* tussen lichaam en ziel: ze zijn *bij elkaar geplaatst*, heel intiem met elkaar verweven. De een is het leven van de ander.

Maar tegelijk is het wel denkbaar dat ze los van elkaar bestaan, want de ziel is geen *aspect* van het brein. Het is niet zoals bijvoorbeeld bij de kleur van een oppervlak, hier gaat het daarentegen om twee verschillende ‘substanties’.¹² Anders gezegd: ze kunnen los van elkaar zijn/bestaan, er is voor beide ontologische (dat betekent: het *zijn* betreffend¹³) onafhankelijkheid van elkaar. Niet dat de ware mens de losse geest is, de mens is nu juist de samenstelling, de compositie van beide! Maar omdat de geest wel een eigen ‘standbeen’ heeft en niet voor wat betreft haar hele zijn rust op de neurobiologie, kan zij ook sturing geven. Hiermee wordt dus het zwakke punt van het soft fysicaïsme vermeden. Daar gold immers dat de actiepotentialen onherroepelijk de mentale dimensie moeten realiseren. Daardoor *werkt* het mentale echter niet meer, aldus bijvoorbeeld Kim, iets wat een bittere pil voor de totale breedte van onze cultuur zou betekenen: wij zijn dan toch automaten waarbij de hele mentale dimensie in feite ‘niets doet’. Deze barrière is er niet in de analyse van bijvoorbeeld Duns: daar houdt de ziel een duidelijke ontologische zelfstandigheid, ze is niet het *resultaat* van de actiepotentialen.

Omdat deze compositievisie dus de sterke kanten van de andere visies in zich verenigt, ben ik ervan overtuigd dat zowel de filosofie van de psychiatrie als de *philosophy of mind* veel kan hebben aan deze middeleeuwse bouwsteen (Labooy, 2007).

DBS EN NEUROBIOLOGISCHE DISPOSITIES

In *The Matrix* krijgen Trinity en Neo telkens een elektrode in hun hoofd en dan ‘stappen’ ze de

Matrix in. In de Matrix woeden dan de *martial arts*-gevechten, en een dood daar is ook een echte dood in de werkelijke wereld (behalve één keer bij Neo). Dat suggereert dat er een grote mate van gelijkwaardigheid is tussen het essentiële van een ‘ik’ en de computer waarin dat ik binnentreedt. Misschien is dat essentiële dus wel van dezelfde aard als die computer, als de Matrix: elektrische ontlading. Ik geloof niet dat *The Matrix* daar verder een eenduidige clou voor aanreikt, *The Matrix* is natuurlijk vooral een goede film die bovendien stimuleert tot reflectie. Dat doet DBS ook. Ik zie DBS als een nieuw voorbeeld van het feit dat er in ons brein neurobiologische patronen zijn (technisch gezegd: neurobiologische disposities). Die patronen kunnen we kennelijk niet alleen farmacologisch maar ook elektronisch op een gunstige manier beïnvloeden. Dat we dat kunnen, wisten we natuurlijk al heel lang (ECT), maar nu treedt er een beduidende verfijning op, zo lijkt het. Die mogelijkheid om patronen te beïnvloeden neemt de vrijheid niet weg, want vrijheid is nu eenmaal niet die situatie waarin er geen enkele invloed op ons inwerkt. Wie dat denkt, identificeert vrijheid met willekeur. Natuurlijk hebben neurobiologische patronen, disposities, invloed op ons. Vrijheid staat niet in tegenstelling tot neurobiologische patronen en disposities, maar valt er ook niet mee samen. Die ingewikkelde verhouding tussen beide is het onderwerp van mijn beknopte slotparagraaf.

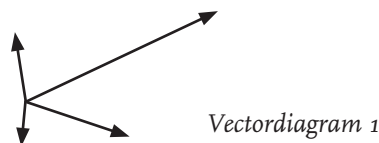
VRIJHEID EN DISPOSITIES

Het christelijk geloof onderscheidde in haar denken over de vrije wil altijd juist deze twee dimensies: in de vrije wil zit de notie van *verlangen* en de notie van *een vermogen tot alternativiteit*. Die eerste dimensie van verlangen hoor je in ‘ik wil een sigaret’. Het gaat hier om een gerichtheid, een neiging, een ‘graag willen’. Ik noem dit aspect met een technisch-filosofisch woord een ‘dispositie’. Als je roker bent heb je dus een *dispositie* tot het opsteken van een sigaret. Hierbij spelen uiteraard allerlei neurobiologische factoren een rol, zo’n dispositie heeft een sterke neurobiologische verankering. Ook allerlei psychodynamische fenomenen kun je met het begrip ‘dispositie’ beschrijven. Zowel bewuste als onbewuste fenomenen, denk bijvoorbeeld aan oedipale neigingen of gehechtheden. Ook deze

ressorteren naadloos onder het technische begrip 'dispositie' (je spreekt dan van psychodynamische disposities). Naast deze dispositionele dimensie in de vrije wil is er dus de dimensie van de alternativiteit (formele vrijheid¹⁴). Ik stel deze twee aspecten van de vrije wil aldus helder voor ogen:

- vermogen tot alternativiteit, keuzevermogen;
- vermogen tot waarde in iets stellen: verlangen, gerichtheid (disposities).

Het christelijk geloof wilde nu *beide* componenten rechtdoen. Vrijheid kan niet uitsluitend een vermogen tot alternativiteit zijn: dan valt vrijheid samen met willekeur! Maar het kan ook niet uitsluitend een gerichtheid zijn of een gehechtheid (dispositie): dan is er geen vrijheid als keuzevermogen en mis je het specifiek humane van de vrijheid. Dieren hebben uitsluitend gehechtheden, mensen kunnen zelf *sturen* in hun gehechtheden. Ze kunnen een bepaalde gehechtheid beamen of vetoën, iets wat je aan een tijger niet moet vragen! Ik kan dit alles het beste verduidelijken met het beeld van vectoren (wiskunde). Een vector kun je als een beeld zien van een kracht met een richting. Is de pijl langer, dan is de kracht groter, en de richting verbeeldt uiteraard de richting waarin de kracht werkt.



Vectordiagram 1

Hierboven zie je vier vectoren, ieder met een richting, ieder met een bepaalde sterkte (de langste pijl heeft dus de grootste kracht). Deze pijlen verbeelden nu allerlei krachten, verlangens, gerichtheden in ons. Je kunt denken aan:

1. morele overwegingen
2. lichamelijke verlangens
3. gewoontepatronen
4. rationele argumenten

Je kunt je makkelijk voorstellen dat elk van die krachten jou in een bepaalde richting stuwt. Ze 'motiveren' je, zeggen we dan. In de laatste twintig jaar is er bovendien veel meer kennis gekomen van een neurobiologische dimensie bij deze krachten. Zeker bij 2 en 3 is dat zo: gewoontes scheppen een bepaald patroon in onze neurobiologie, in de netwerken. Maar zelfs bij 1 en 4 speelt de neurobiologie op

een bepaalde wijze een rol. Tot zover zal er weinig reden tot onenigheid zijn: hier hebben we de *vrije wil als gerichtheid* verbeeld én we hebben laten zien dat die gerichtheid niet altijd homogeen is. Als iemands vectoren allemaal dezelfde kant uit wijzen dan is hij waarschijnlijk gelukkiger dan dat zijn geweten de ene kant uitwijst en zijn zinnelijke verlangens de andere kant uit. Maar is dat wat je uiteindelijk doet nu een optelsom van de vectoren? Bij wiskunde leer je dat ook: je kunt die vectoren wiskundig bij elkaar optellen en dan komt er een resultante, een vector met een bepaalde richting en kracht. De som van de vectoren hierboven zou iets zijn als:



Vectordiagram 2

Is dat nu de menselijke wil? De som van de krachten die in ons werken? Omdat de christelijke traditie ook vrijheid als vermogen tot *alternativiteit* hooghoudt, zou ik daar niet in mee willen gaan. Ik zou zeggen: de mens ziet die krachten in zich, maar moet ze beamen of vetoën. Je laat je motiveren (duwen/bewegen) door een (of een combinatie) van de krachten, en die beslissing is aan jou. Natuurlijk is dit vectorenmodel een gebrekkige metafoor, ik claim alleen dat hij geschikt is om dit springende punt te verhelderen: worden wij restloos bepaald door de som van de krachten in ons, of moeten wij de krachten die ons voortstuwten beamen of vetoën? De hoofdstroom van de klassieke christelijke traditie¹⁵ kiest nu voor dat laatste en komt zo op een *combinatie* van die twee componenten in de wil: een vermogen tot alternativiteit én een gerichtheid/verlangen.¹⁶ Uiteraard kunnen we zo een plek geven aan de neurobiologische disposities die de neurowetenschap op het spoor is gekomen. Maar we kunnen ook een plek geven aan vrijheid als een vermogen tot alternativiteit. Vanwege dit laatste punt van de vrijheid als alternativiteit is het redelijker om onszelf te zien als een compositie van lichaam en ziel dan als louter materie, al dan niet reductief uitgelegd.

NOTEN

- 1 *The Matrix* is een Amerikaanse sciencefiction-film uit 1999, onder regie van de gebroeders Wachowski (Andy en Larry). *The Matrix* is een

- trilogie en bestaat uit: *The Matrix* (1999), *The Matrix Reloaded* (2003) en *The Matrix Revolutions* (2003).
- 2 Ziel en geest hebben op spreektaalniveau net andere connotaties. Op spreektaalniveau respecteer en gebruik ik veelal die connotaties. In deze studie werk ik echter niet met een *princiep*el verschil op het niveau van de filosofische antropologie: op dat systematisch niveau gebruik ik de begrippen ziel en geest in feite als synoniem.
 - 3 Eigenlijk was hij een monist: hij zei dus dat beide substanties herleidbaar zijn tot één. Een groot verschil met het huidige materialisme is dat Spinoza dacht dat die éne substantie zich volgens noodzakelijke, wiskundige wetten moest gedragen. Een historische introductie op de betekenis van Spinoza: Israel (2001).
 - 4 Voor algemene introducties zie John Heil (2004) en Jaegwon Kim (1996).
 - 5 De standaardanalyse binnen de logica van de zin is: voor elke x , als x B is, dan is x E. Met nog iets meer symbolen uit de logica ziet het er dan zo uit: voor elke x ($Bx \rightarrow Ex$). De pijl staat hier dus voor ‘als dan’, in vaktaal de ‘materiële implicatie’.
 - 6 Op zich was Smart zich van deze problemen bewust. Hij probeerde ze te repareren, onder andere door te focussen op theoretische identiteit. Voor het verdere verloop van de reparatie werkzaamheden (dus verantwoorden wat voor soort ‘is’ dit dan precies is) zie bijvoorbeeld Cynthia Macdonald, *Mind-body identity theories*, London 1989.
 - 7 Zie voor een verdiepende argumentatie over dit punt mijn publicatie ‘O hemel, heb ik wel een ziel? Een argument voor de ontologisch onreducerbare ziel’, in *Nederlands theologisch tijdschrift* 64/4, 2010, 301-315; Jeroen de Ridder en René van Woudenberg, ‘Een scotistisch argument voor dualisme’, in *Tijdschrift voor filosofie*, 72 (2010), 529-555; Labooy, G.H., ‘Antwoord aan Jeroen de Ridder en René van Woudenberg’, *Tijdschrift voor filosofie*, 72, (2010), 557-580.
 - 8 In dit artikel geef ik geen argumenten voor het bestaan van een meer robuuste vorm van vrijheid als alternativiteit (in mijn ogen ligt overigens de bewijslast van het feit dat wij robots zouden zijn bij degene die zoiets beweert). Zie hierover Labooy (2012) of Labooy (2007). Daar ook een analyse van bijvoorbeeld het bekende Libet-experiment dat het bestaan van robuuste vrijheid zou weerspreken.
 - 9 De materialist Armstrong (1992, 28) behandelt dit kernbezwaar tegen dualisme, namelijk ‘how can we numerically differentiate spiritual objects?’ Hij is zich ervan bewust dat hij hiermee treedt in een oude, middeleeuwse discussie. Toch opent hij niet de weg naar de belangrijkste middeleeuwse opties. Hij bespreekt alleen, net als voor hem Descartes, de visie van Thomas (aangaande engelen ontwikkeld). De visie van Duns Scotus, die juist op dit punt van de individualiteit principieel verschilt, bespreekt hij, net als Descartes, niet. Scotus heeft met zijn visie op individualiteit als *haecceiteit* hier echter een beslissend ontologisch inzicht aangereikt. Zie ook noot 12 en Labooy (2007).
 - 10 Dit verschijnsel kun je onder meer zo verklaren: Descartes wilde nu eenmaal niets van zijn voorgangers weten. En vervolgens heeft men juist hem in de Verlichting uitgeroepen tot de vader van de moderne filosofie. Daarmee heeft de moderne filosofie zich dus van een rijke traditie afgesneden.
 - 11 Dat werpt al een heel ander licht op het probleem van interactie: dat is met name voor het cartesians dualisme een struikelpunt.
 - 12 Hier zitten tegelijk de filosofische problemen achter: wat is een substantie?; hoe heeft een bepaald iets individualiteit?; hoe heeft een geestelijk iets individualiteit? In dit kader kan ik hier niet op ingaan. Zie noot 9 en Labooy (2007).
 - 13 Uiteraard is alle aardse ontologische zelfstandigheid relatief; er is maar een wezen werkelijk ontologisch zelfstandig, namelijk het Hoogste Goed, God.
 - 14 Uiteindelijk denk ik hierbij aan de *formele vrijheid*, maar dan gaan we naar een nog wat nauwkeuriger analyseniveau, iets dat op dit moment te ver voert. Zie Labooy (2002) en (2007).
 - 15 Hier zit een flink addertje onder het gras. Wat heeft de gereformeerde orthodoxie op dit punt geleerd? Ik wil voor een verdere evaluatie van dit punt aandacht vragen voor Van Asselt (2010). Deze baanbrekende publicatie heb ik populariserend gebruikt in mijn ‘Vrije wil als bewuste aansturing, enkele aantekeningen vanuit de christelijke traditie’, in: *Sofie*, 1, 6 (2011), 39-42.

16 Dat leidt niet noodzakelijk tot dat wat we in de traditie ‘arminianisme’ zijn gaan noemen. God trekt ons tot zijn heil en Hij moet daarvoor allerlei barrières wegnemen die wij zelf niet meer kunnen wegnemen. Wij zijn verdwaald, wij zijn als de slaven in Egypte. De Rode Zee moet Hij echt voor ons splijten, dat kunnen wij niet zelf. Maar dit betreft de vrijheid op een heel wezenlijk terrein: rond het *doel* van ons leven. Maar onze traditie wees vaak op het onderscheid tussen doel en middel: wij zijn qua doel het stuur over ons bestaan inderdaad kwijtgeraakt. Hem uit vrijheid dienen, dat kunnen wij niet meer uit onszelf. Maar op het niveau van middelen kunnen wij wel degelijk van alles beslissen: ga ik met de tram of met de fiets? Neem ik warm eten of een boterham (beide middelen om me in leven te houden). Zie Van Asselt (2010).

LITERATUUR

- Armstrong, D.M. (1968/1993). *A materialist theory of mind*. Londen/New York: Routledge.
- Asselt, W. J. van, Bac, J. M. & Velde, R. T. te (ed.) (2010). *Reformed thought on freedom: the concept of free choice in early modern reformed theology*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Baker, L.R. (2011). Non-reductive materialism. In B.P. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (eds.) (pp. 109-127), *Oxford handbook of philosophy of mind*. Oxford: University Press.
- Block, N. (1994). Consciousness. In S. Guttenplan (ed.), *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell.
- Dennett, D. (2011). Intentional Systems Theory. In B.P. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (eds.) (pp. 339-350), *Oxford handbook of philosophy of mind*, Oxford: University Press.
- Heil, J. (2004). *Philosophy of mind: a contemporary introduction*. New York: Routledge.
- Israel, J.I. (2001). *Radical Enlightenment*. Oxford: University Press.
- Kim, J. (2011). Mental Causation. In B.P. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (eds.) (pp. 29-52), *Oxford handbook of philosophy of mind*, Oxford: University Press.
- Kim, J. (1996). *Philosophy of mind*. Dimensions of Philosophy Series. Oxford: Boulder.
- Kim, J. (1995). Non-reductivist's troubles with mental causation. In J. Heil & A. Mele (eds.), *Mental causation*. Oxford: Clarendon Press.
- Labooy, G.H. (2012). Neurowetenschap. In P.J. Verhagen & H.J.G.M. van Megen, *Handbook psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 309-317). Utrecht: de Tijdstroom.
- Labooy, G.H. (2007). *Waar geest is, is vrijheid*. Serie psychiatrie & filosofie. Amsterdam: Boom.
- Labooy, G.H. (2002). *Freedom and dispositions*. Berlin/New York: Peter Lang. (vertaling van (2000). *Vrijheid en disposities*. Zoetermeer: Boekencentrum).
- Murphy, N., Brown, W.S., & Newton Malony, H. (1998). *Whatever happened to the soul: scientific and theological portraits of human nature*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nuttin, B. J., Gabriels, L., Kuyck, K. van & Cosyns, P. (2003). Electrical stimulation of the anterior limbs of the internal capsules in patients with severe obsessive-compulsive disorder: anecdotal reports. *Neurosurgery clinics of North America*, 14, 267-74.
- Smart, J.J.C. (1969). Sensations and Brain Processes. In John O'Connor (ed.), *Modern materialism: readings on mind-body identity* (pp. 32-47). New York: Harcourt.
- Schwartz, J. (1999). A role for volition and attention in the generation of new brain circuitry. In B. Libet, A. Freeman & K. Sutherland (eds.), *The Volitional Brain, towards a Neuroscience of Free Will*, *Journal of consciousness studies*, 6, (8-9), 115-142.
- Swinburne, R. (1986). *The evolution of the soul*. Oxford: Clarendon.
- Williams, T. (ed.) (2003). *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: University Press.

PERSONALIA

Dr. G.H. Labooy (1959) werkte als arts in de psychiatrie. Na zijn theologiestudie promoveerde hij in 2000 op een wijsgerig-theologisch onderwerp in de science-religion-discussie (over de verbinding van biologische psychiatrie en vrijheid). Hij publiceerde ook internationaal op dit terrein. Hij was enkele jaren lid van de Onderzoeksgroep Johannes Duns Scotus. Hij is predikant in de PKN.

Correspondentieadres: g.labooy@gmail.com