

Concepties van de menselijke persoon – implicaties

voor de bio-ethiek

College reformatorische wijsbegeerte voorjaar 2002

Prof.Dr. G. Glas
Faculteit Wijsbegeerte Universiteit Leiden

glasg@xs4all.nl

g.glas@zwolsepoort.nl

Tel.: 06 10 91 45 13 (mobiel)

0572 369 481 (secr.: maandag, woensdag, donderdag)

INLEIDING

We bespreken in dit werkcollege het boek *Body and Soul. Human Nature and the Crisis in Ethics* van twee Amerikaanse filosofen: J.P. Moreland en Scott B. Rae. De eerste is filosoof en de tweede ethicus. In dit boek wordt een thomistische visie op de mens verdedigd en wordt uitgelegd wat de betekenis van deze antropologie voor de ethiek is.

Meer in het bijzonder voert dit boek een pleidooi voor een aangepaste versie van het substantiedualisme (lichaam en ziel als aparte substanties, in plaats van als namen voor functies van een en dezelfde substantie). De motivatie hiervoor is zowel intellectueel als religieus van aard. De intellectuele motivatie is dat elke andere verdediging van het bestaan van de ziel, laat staan een onsterfelijke ziel, uitmond in een positie waarin het bestaan van de ziel in haar zelfstandigheid verloren gaat. De religieuze motivatie wordt in de woorden van Dallas Willard, auteur van *The Divine Conspiracy*, weergegeven (p. 8):

“To understand spirit as ‘substance’ is of the utmost importance in our current world, which is so largely devoted to the ultimacy of matter. It means that spirit is something that exists in its own right, to some degree in the human case, and absolutely so with God” .

De ziel van de mens moet wel substantie hebben wil ze niet zodanig vervluchtigen dat men geen verweer meer heeft tegen het oppermachtige materialisme in onze dagen. Daarmee is het front ook wel getekend: het boek richt zich met name tegen fysicalistische benaderingen van de mens, benaderingen met andere woorden waarin de mens uiteindelijk herleid wordt tot materie of een bundel fysische processen. Daarachter ligt het sciëntisme: die benadering die meent dat de wetenschap het belangrijkste en meest beslissende over de mens en over de werkelijkheid te zeggen heeft.

Overigens impliceert de radicale stellingname van de auteurs ook dat een andere benadering wordt afgewezen: het complementarisme. Het complementaire denken gaat er van uit dat wetenschap en religie niet met elkaar interacteren en elk op zich staande beschrijvingen van de werkelijkheid bieden. Wie dit als gelovige meent, levert zich bij voorbaat uit aan het fysicalisme, aldus de auteurs. Want dit complementarisme laat de fysicalistische benadering in wezen onverlet. Het betekent dat het hele terrein van religie en ethiek uit de sfeer van het wetenschappelijk denken wordt verbannen en uiteindelijk wordt geprivatiseerd (m.a.w. tot een zaak van subjectieve, individuele waardering wordt gemaakt) en daarmee voor het intellectuele en maatschappelijke debat onschadelijk gemaakt. Twee fronten dus: fysicalisme en complementarisme.

De inleiding citeert Blaise Pascal die opmerkte dat niets een mens meer zou moeten aangaan dan de onsterfelijkheid van de ziel. Het beschrijft hoe Edmund Husserl zich bij het schrijven van *Die Krisis in der europäischen Wissenschaften* zich reeds realiseerde hoezeer de privatisering van het morele bewustzijn de bevolking vatbaar maakt voor manipulatie door machtige leiders. Het sciëntisme heeft dus morele betekenis. Voorts wordt een recensent van *Books and Culture* geciteerd die opmerkt hoe oorverdovend stil het van theologische zijde is gebleven na alle publicaties waarin mentale processen, het bewustzijn inclusief, tot epifenomeen van hersenprocessen worden herleid. Waar blijft de filosofisch-theologische reactie op het werk van Paul en Patricia Churchland? Waar blijft die reactie als het gaat om het werk van Edward O. Wilson, die moreel gedrag herleid tot de werking van (socio)biologische principes.

Het boek gaat niet alleen de zelfstandigheid (substantialiteit) van de menselijke ziel verdedigen. Het zal ook toelichten hoe de ziel identiek is met de menselijke persoon (11). Personen zijn dus ten diepste immateriële substanties.

Voor een reformatoisch filosoof is het werk van Moreland and Rae interessant omdat zij in een traditie staan die door de grondleggers van deze vorm van filosoferen altijd is afgewezen. Met name Dooyeweerd heeft zeer gestreden tegen het substantie-denken, en wel omdat in de idee van substantie een onterecht element van verzelfstandiging zit (daarom is de toevoeging 'to some degree' in het Willard citaat zo interessant – omdat het een opening geeft voor gesprek). In het voetspoor van Calvin, Kuyper en belangrijke theologen stelt Dooyeweerd

dat het feit dat al het bestaande schepsel is, betekent dat het per definitie nooit een bestaan in of op zichzelf heeft. Alle ding is immers uiteindelijk en ten diepste in z'n bestaan afhankelijk van de Schepper. Ook zag Dooyeweerd in de idee van substantie de dreiging van een te abstracte kijk op wat de essentie van de werkelijkheid is. Het substantiebeprip is een theoretisch begrip dat vergeefs en uiteindelijk ten onrechte probeert om iets te pakken te krijgen wat boven de modale verscheidenheid (de verscheidenheid van functioneerwijzen) uitreikt. Het lukt de wetenschapper simpelweg niet om binnen de begrenzingen van de eigen discipline te blijven als deze een overstijgende notie die iets van de samenhang en eenheid van het onderwerp van studie laat zien, probeert te formuleren.

Op zich is dat niet erg. De (vak)filosofie is juist bedoeld om van die samenhang en eenheid iets te laten zien. Vaak gebeurt dat in metaforische taal. Maar dat gebeurt dan tastenderwijs, intuïtief, gebruik makend van begrippen uit andere disciplines; en niet in termen van zelfstandige entiteiten of wezens, waarvan het bestaan wordt op theoretische gronden wordt geponeerd (denk bijvoorbeeld aan termen als sociale cohesie, stress, tijdpad). In het substantiebeprip hebben we dus te maken met een verzelfstandiging van iets dat je alleen theoretisch, middels de abstractie, kan kennen. Natuurlijk hangt die theoretische abstractie niet in de lucht (Dooyeweerd is geen constructivist); idealiter volgt de abstractie de lijnen waarlangs de werkelijkheid is geordend. Maar dan nog geschied die verwoording steeds met het voorbehoud dat eigen is aan ieder wetenschappelijk kennen. De substantiedenker gaat steeds net een stap verder, door het zelfstandige bestaan te veronderstellen van wat alleen middels theoretische abstractie zo kan worden geconceptualiseerd als het wordt geconceptualiseerd. Weliswaar volgt die theoretische abstractie de voorwetenschappelijke intuïtie, maar zij kan uit zichzelf aan die voorwetenschappelijke intuïties geen extra ontologisch gewicht toekennen.

Mensen hebben in hun alledaagse bestaan wel een intuïtie van die achterliggende eenheid en samenhang der dingen, maar die eenheid krijgen ze theoretisch en dus ook filosofisch nooit helemaal in de greep. Die eenheid is een grensbeprip; zo men wil: een transcendentale notie. We zouden kunnen zeggen dat Dooyeweerd te zeer Kantiaan is om aan de notie van substantie vast te kunnen houden. Bij die typering moet echter worden aangetekend dat Dooyeweerd ook de kantiaanse filosofie krachtig bestreed; en wel eveneens vanwege haar verzelfstandiging van de theoretische rede. De transcendentalia in het denken van Kant blijven in

hoofdzaak epistemische noties. Dooyeweerd doelt echter – meer middeleeuws ben ik geneigd te zeggen – op achterliggende structuren en patronen in de werkelijkheid; structuren en patronen waarvan mensen wel een vermoeden hebben, maar waarover de theoretische rede niet het laatste woord spreekt. We komen op dit punt nog terug.

HOOFDSTUK 1: Naar een raamwerk voor menselijk persoon-zijn

Het hoofdstuk begint met aan te sluiten bij common sense noties omtrent de ziel, als die entiteit die de persoon verlaat bij het sterven.

Christelijke voorstellingen sluiten hier bij aan, net als de ideeën van Griekse (metafysische) filosofen; met dit verschil dat de Grieken een onsterfelijke ziel leerden en de christenen niet (vanwege de idee dat de ziel ook geschapen wordt en door God in stand gehouden).

Historisch en numeriek gezien heeft het antropologisch dualisme sterkere papieren dan welke vorm van monisme ook.

Waarom is dit dualisme onder christelijke intellectuelen zo impopulair?

- vanwege ideeën over de eenheid van de menselijke persoon (de bijbel geeft een 'holistische' visie)
- vanwege de sociologische factor: dat je je wetenschappelijk uit de markt prijst met iedere niet monistische opvatting.

Toch is het van groot belang het antropologisch dualisme niet te snel op te geven; en wel omdat de crisis in de hedendaagse ethiek er mee te maken heeft (met sciëntisme, materialisme) en omdat, meer in het algemeen, de bijbelse noties omtrent de mens als slechts figuurlijk bedoeld worden opgevat en dusdoende 'verharmlost'.

Onderscheidingen

- kosmisch dualisme; vb. zoroastrianisme; taoïsme; gnostiek; het christendom kent geen kosmisch dualisme in de zin van twee onafhankelijk van elkaar bestaande krachten die elkaar door de geschiedenis heen bestrijden (maar wel een dualiteit: God – schepping; goed – kwaad, et cetera)
- Antropologisch dualisme

(1) *metafysisch* dualisme; dit is eigenschap-gebeurtenis (property-event) dualisme: mentale en fysieke eigenschappen of gebeurtenissen zijn werkelijk verschillende soorten van entiteiten; gedachten, gevoelens, voorstellingen, sensaties enz. zijn mentale gebeurtenissen waarin mentale eigenschappen zijn ingebed (bijv. intentionaliteit). Tegenover property-event dualisme staat strikt fysicalisme of monisme ('pijn is een C-vezel vuurpatroon'). Twee varianten

(a) cartesiaans dualisme (externe, causale relatie tussen lichaam en geest)

(b) thomistisch/aristoteliaans dualisme: de ziel is levensprincipe; de geest een faculteit van de ziel; deze laatste is integrerende grond en principe van de ontwikkeling van lichaam en ziel. Sommige thomisten identificeren de persoon met het hele lichaam-ziel complex; anderen identificeren de persoon met de ziel.

Deze twee vormen van metafysisch dualisme zijn compatibel met *functioneel* holisme, maar niet met *ontologisch* holisme! Functioneel holisme laat het toe dat de ziel onafhankelijk van het lichaam bestaat, maar legt voor het overige de nadruk op de functionele samenhang en integratie van de verschillende menselijke kwaliteiten en vermogens (21). Ontologisch holisme laat 'disembodiment' niet toe. Ontologisch holisme is verenigbaar met property dualisme, maar niet met substantie dualisme.

(2) *eschatologisch* dualisme: dit is een dualisme ten aanzien van de onsterfelijkheid van de ziel; klassiek voorbeeld is het platoonse dualisme, dat de leer van de onsterfelijkheid van de ziel verdedigt; dit is niet verenigbaar met het christelijk denken (zie eerder).

(3) *axiologisch* dualisme; dit is een dualisme dat antropologische dualiteit verdeelt al naar gelang de waarde die een bepaald aspect of vermogen heeft; de gnostici verachten het lichaam en stelden de geest

of ziel centraal; sommige axiologische mensopvattingen identificeerden het lichamelijke met het kwade.

Verdediging van het antropologisch dualisme op grond van de bijbel

In plaats van het persoon-zijn van God uit het persoon-zijn van de mens af te leiden, moet de omgekeerde weg worden bewandeld, zoals Calvijn, Plantinga en Delitzsch hebben betoogd. God is de 'paradigm-case'. Het persoon-zijn van de mens moet uit het persoon-zijn van God worden begrepen. Dat betekent per definitie dat het persoon zijn een immateriële realiteit betreft. Want God wordt, net als de engelen en de engel des Heeren als immaterieel beschreven. Engelen kunnen wel worden waargenomen (tijdelijk), maar dat doet aan hun immateriële karakter niet af.

Bezwaar van de monist (Warren Brown, Nancey Murphy en H. Newton Malony): persoon zijn is 'meer een functioneel vermogen van een complex fysiek organisme, dan een aparte spirituele essentie'. Abstracter: persoon-zijn is een niet zozeer een *natuur* [een essentie] die door een individu wordt geëxemplificeerd; het is meer een set van *functionele* toestanden die een individu realiseert. Een functionele toestand is niet zozeer iets dat door zijn intrinsieke eigenschappen wordt gekarakteriseerd, maar beschrijft de rol die die toestand vervult in termen van relaties tussen in- en output (GG.: dit is wel een erg krappe definitie!).

Moreland en Rae geven hier een heel technische definitie van iets dat ook veel common sense achtiger kan worden verwoord; door vervolgens deze technische definitie te vergelijken met de wijze waarin in de omgangstaal over God wordt gesproken, trachten zij de functionele benadering te kritiseren. Maar substantie-theoretische beschrijvingen zijn minstens zo technisch en gemakkelijk te ridiculiseren (zoals A. Troost eens deed door een theologische substantie-achtige beschrijving van God toe te passen op zijn partner: "zij is één, enig, goddelijk wezen" etc; zie artikel 1 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis).

Vervolgens staan ze stil bij het belangrijkste bijbelse argument: dat van het voortbestaan van de ziel na de dood. Zij onderscheiden drie interpretaties:

- tijdelijke disembodiment
- extinctie – recreatie
- onmiddellijke opstanding.

Zij kiezen voor de eerste, meest gevolgde interpretatie, die stelt dat na de dood de ziel tijdelijk, tot de dag van de opstanding, in een tussentoestand geraakt en 'wacht' op de dag van het oordeel.

Wat is de geëigende methode in het vormen van een model van de constitutie van de menselijke persoon?

Moreland en Rae gaan niet de weg van bijvoorbeeld Peacock en Giberson die voor een complementaire benadering kiezen; want dan geef je teveel uit handen. Christelijke theologie moet zich veel meer met de natuurwetenschappen verstaan en nieuwe manieren van verstaan van de bijbel aanreiken.

Anderzijds realiseren men zich dat de natuurwetenschappen heel weinig werkelijk relevante kennis ten aanzien van werkelijk interessante/belangrijke kwesties in de menswetenschappen heeft opgeleverd. Searle meent dat fenomenen als bewustzijn, intentionaliteit en persoonlijke identiteit tot nu toe onverklaard zijn gebleven. Moreland en Rae voegen er aan toe dat de beslissende vragen ook ten principale niet door de wetenschap zijn te beantwoorden, omdat ze berust op achterliggende assumpties over hoe de wereld in elkaar zit, over haar oorsprong en haar bestemming. De wetenschap kan de vraag naar wie de mens is niet beantwoorden.

In het vervolg gaat het om een program dat in vijf punten kan worden samengevat. Dit program schetst de weg waarlangs christenen tot een coherente visie op het lichaam-geest vraagstuk en op de menselijke persoon kunnen komen.

1. Ontwikkel een christelijke worldview (vgl. Plantinga)
2. Werk die filosofisch uit; filosofie richtte zich op het essentiële, dat wat noodzakelijk geldt.
3. Gebruik inzichten uit de vakwetenschappen
4. Gebruik ethisch inzicht

Met een dergelijke benadering kom je dicht uit bij een benadering die wel is aangeduid als 'theologisch realisme'.

Vragen:

- Aristoteles kan niet zonder meer een dualist genoemd worden; zijn opvatting van de lichaam – geest verhouding is ingewikkeld en ontwikkelt zich ook in de loop van zijn werk; zijn uiteindelijke positie is die van het hylemorphisme; dat de ziel ziet als een bewegingsprincipe dat het organische, dierlijke en menselijke leven, doelgerichtheid en een innerlijke kracht geeft (de ziel is niet zonder meer substantie)
- Wat zeg je als je zegt: een sensatie is een mentale gebeurtenis? Heb je het dan over een 'disembodied' activiteit? Dat te zeggen is toch zelf al een vorm van abstractie? Omdat het veronachtzaamt dat een mentale gebeurtenis per definitie belichaamd is.
- Waarom wordt persoon-zijn gelijk gesteld met de aanwezigheid van de ziel als substantie; als essentie?
- Kan je wel in wetenschappelijke (filosofische) zin iets zeggen belangrijke aspecten van het mens-zijn over de grenzen van de dood heen? Is de realiteit van de dood niet net zo'n mysterie als het mysterie van de menswording? En vanuit christelijk theologisch standpunt te vergelijken met het mysterie van de schepping?

HOOFDSTUK 2: Menselijke personen als substanties of 'property-things'

De auteurs signaleren hoezeer ook christelijke intellectuelen zich in de definitie van de menselijke persoon laten bepalen door criteria die vanuit de wetenschap worden aangedragen, zoals het bekende 14 dagen of 6 weken criterium (ontwikkeling neurale lijst; hersenen). Zij willen deze benadering ondergraven vanuit een aantal metafysische distincties.

Cruciale distincties

Eigenschappen: deze kenmerken zich daardoor dat men er –heid achter kan zetten (roodheid; wijsheid; driehoekigheid).

- (1)eigenschappen zijn universeel: zij kunnen in meer dan een ding of persoon tegelijk voorkomen;
- (2)ze zijn in zichzelf onveranderlijk; het is niet de roodheid die verandert, maar het blad dat roodheid inwisselt voor bruin of een andere kleur;
- (3)Zij zijn eigenschappen in de dingen; de dingen hebben die eigenschappen.

Men kan verder nog onderscheiden tussen alles-of-niets eigenschappen (nondegreed properties) en graduele eigenschappen (degreed properties; gekenmerkt door het groter dan, of minder dan iets anders zijn).

Belangrijke vraag in deze context: kan men meer of minder persoon-zijn? Is persoon-zijn een degreed of een nondegreed eigenschap?

Volgend onderscheid: accidentele en essentiële eigenschappen; *accidentele* eigenschappen kan een ding missen zonder op te houden dat ding te zijn; voor essentiële eigenschappen geldt dat als men die mist, dat het ding dan ophoudt dat ding te zijn. Men kan ook zeggen: *essentiële* (=noodzakelijke) eigenschappen zijn die eigenschappen die in alle mogelijke werelden voorkomen. Een mogelijke wereld is 'a total way things could have been, including, of course, the way things are'. Men kan deze mogelijke werelden ontologie zo voorstellen alsof God voor zich een reeks van totale alternatieven voor ogen heeft gesteld; zodanig dat voor elk van die alternatieven geldt dat ze als totale wijze van rangschikking der dingen consistent is, logisch mogelijk is met andere woorden. Pijn doet in alle mogelijke werelden zeer (essentieel); maar de invloed die het op gedrag heeft is een accidentele aangelegenheid.

Metafysische noodzakelijkheid gaat verder dan fysische noodzakelijkheid. Fysische noodzakelijkheid is gebonden aan het bestaan van natuurwetten die die noodzaak bepalen. Maar er zijn mogelijke werelden waarin die fysische wetten ontbreken.

Een eigenschap wordt door iets geëxemplificeerd. Dat iets wordt een 'property-instance'; een instantiëring van die eigenschap; een tot aanzijn komen van die eigenschap. Dit exemplificeren of instantiëren geeft aan eigenschappen een individuele bepaaldheid; preciezer: twee rode vlekken op een vel papier kunnen precies gelijk zijn; ze hebben dezelfde roodheid; toch is het rood op plek 1 niet dezelfde als het rood op plek 2.

Relaties

Relaties zijn universalia die twee of meer entiteiten nodig hebben om te kunnen worden geëxemplificeerd. Een relatie is elk reëel, onderscheidbaar aspect van twee of meer dingen die tezamen worden genomen. Er zijn allerlei soorten relaties: deel – geheel; causale relaties, spatiotemporele relaties; de wetten van de wiskunde en logica.

Nu zijn er interne en externe relaties. Interne relaties definiëren (1) een relatie R tussen a en b zodanig dat voor alles wat niet in relatie R tot b staat geldt dat het niet a kan zijn. Voorts (2) zijn interne relaties niet primitief, maar gefundeerd in de natuur of essentie van de dingen die de relatie met elkaar verbindt. De ontologische grond voor de relatie of verbinding tussen twee entiteiten ligt m.a.w. in de natuur van die entiteiten en in niets anders.

Anders gezegd (met D.M. Armstrong): interne relaties zijn zodanig dat er geen mogelijke wereld is waarin de objecten a en b onveranderd blijven, maar waarin de interne relatie niet geldt. Die relatie gaat als het ware deel uitmaken van wat het is om dat object a of b te zijn.

Er zijn nogal wat opvattingen die ene levend organisme een systeem van hiërarchisch met elkaar verbonden delen achten. Deze systeem opvattingen moeten echter wel duidelijk maken wat precies onder de structuur (samenhang) van het systeem wordt verstaan; en ook of de relaties tussen de delen extern of intern is.

Gebeurtenissen

M&R verdedigen de property exemplification theory die stelt dat een gebeurtenis het ontstaan, het voortdurende bezit of het verdwijnen van een eigenschap is die toebehoort aan een ding (een substantie) of die tussen dingen bestaat. Dit T-shirt is (nu) groen; het licht van de bliksem ontstond, bestond en is nu weer voorbij et cetera. De eigenschap is 'groen' resp. 'licht geven'. Het is het individuele ding (het particular) dat verandert; maar die verandering wordt tot uitdrukking gebracht door het gaan en komen van eigenschappen van dat ding.

Identiteit en identiteitsbeweringen

Er zijn hier vier vragen aan de orde die goed van elkaar dienen te worden onderscheiden:

1. Als x en y gelijktijdig bestaan, wat betekent het voor x om identiek te zijn met y (betekent het = wat wordt daarmee over x, y en hun onderlinge relatie uitgesproken)? Wat betekent het voor een ding om identiek te zijn met zichzelf?
2. Als x en y niet gelijktijdig bestaan, wat betekent het voor x om identiek te zijn met y? Blijven de dingen zichzelf door verandering heen?
3. Wat voor soort bewijs of wat voor criteria zijn er die ons in staat stellen te weten dat een bepaalde x en een bepaalde y identiek zijn.
4. Wat voor verschillende soorten van identiteitsbeweringen bestaan er?

De vragen 1 en 2 zijn basale metafysische vragen. Vraag 3 is in wezen een epistemologische vraag. Vraag 3 moet als epistemologische vraag goed worden onderscheiden van de vragen 1 en 2. Vraag 4 is van taalfilosofische aard.

Laten we beginnen met Leibniz wet oftewel de wet van de ononderscheidbaarheid van identieke entiteiten ('the law of indiscernibility of identicals'). Kortweg komt die wet erop neer dat x en y identiek zijn als x en y precies dezelfde eigenschappen met elkaar delen. Voor elke eigenschap geldt dat die eigenschap alleen voor x geldt als die ook voor y geldt. Het voorbeeld is de identiteit tussen de schrijver (J.P Moreland) en 'de jongste zoon van Eileen Spiek zijn'.

Met kan de wet van Leibniz ook op gebeurtenissen toepassen: gebeurtenis 1 is identiek met gebeurtenis 2 als de substanties, de eigenschappen en de tijden die deze gebeurtenissen constitueren identiek zijn.

In termen van mogelijke werelden: er is geen mogelijke wereld waarvoor geldt dat het ding dat met x wordt aangeduid niet identiek is met het ding dat met y wordt aangeduid.

Toegepast op het menselijk lichaam en de identiteit van de persoon: als lichaamloos voortbestaan voor menselijke wezens metafysisch mogelijk is, dan kan de menselijke persoon niet identiek zijn met zijn of haar lichaam. Een eigenschap die waar is voor de persoon is dan immers niet toepasbaar op het lichaam (nl. 'disembodied existence').

De identiteitsrelatie moet worden onderscheiden van

- de oorzaak – gevolg relatie; want oorzaken kunnen effecten bewerken met nieuwe of andere eigenschappen
- een relatie van co-extensionaliteit; letterlijk: tegelijk bestaan; voorbeeld driehoekigheid en drie-zijden-hebben; deze twee eigenschappen zijn niet identiek, omdat zijden geen hoeken hebben
- Een relatie van onscheidbaarheid (inseparability); vorm en kleur van een suikerklontje kunnen niet van elkaar worden onderscheiden in het ding zelf; maar toch is kleur wat anders dan vorm. Property-instances (instantiëringen van eigenschappen) behorend tot een en hetzelfde ding zijn wel ononderscheidbaar, maar daarom nog niet identiek; want kleur is nu eenmaal niet identiek met vorm.

Vervolgens gaan de auteurs door met het bespreken van het onderwerp distincties (onderscheidingen), aan de hand van het werk van de eind-middeleeuwse filosoof Suarez. Deze onderscheidt verschillende typen van onderscheid:

- reële onderscheidingen: hier blijven de twee onderscheiden zaken na hun scheiding los van elkaar bestaan; 't criterium is dus: onafhankelijkheid van bestaan
- dan onderscheidingen van het verstand (de rede); twee typen:
 - (a) het onderscheid van het redenerende verstand (reasoning reason); dit onderscheid bestaat alleen in de taal en ontstaat omdat we in de taal een woord tweemaal gebruiken (Peter is Peter);
 - (b) het onderscheid van het verstand dat geredeneerd heeft (reasoned reason); vb. het rode voorwerp is het zoete voorwerp (een appel bijv.); of de ochtendster is de avondster (Venus) (een zinnetje dat beroemd werd vanwege Frege, vele eeuwen later); het gaat om hetzelfde object, maar om verschillende aspecten of eigenschappen van die objecten; eigenschappen die elkaar niet overlappen.
- het modale onderscheid: als a modaal onderscheiden is van b, dan kan a zonder b bestaan, maar niet omgekeerd; b is een modus van a, b is een niet te onderscheiden aspect van a, en b is afhankelijk van a. Dit onderscheid is vooral van belang om het onderscheid tussen een eigenschap in het algemeen en de instantiëring van die eigenschap in een ding te maken; de eigenschap op zich heeft dit bepaalde ding niet nodig om te bestaan; maar de roodheid van deze appel heeft wel de algemene eigenschap roodheid nodig om te kunnen exemplificeren. De instantiëring van roodheid is modaal onderscheiden van roodheid. De

auteurs gaan in hoofdstuk 6 beweren dat het lichaam modaal onderscheiden is van de ziel [vraag of de ziel van het lichaam?? zie p. 59].

Identiteitsbeweringen

Hier gaan de auteurs in op een probleem dat door de logicus Frege aan het begin van de 20^e eeuw was geanalyseerd. Stel, zoals de Antieken deden, de avondster is Hesperus; de ochtendster is Phosphorus. Dan is er toch een verschil tussen

(p) Hesperus is identiek met Hesperus

(q) Hesperus is identiek met Phosphorus.

Het eerste is een noodzakelijke waarheid. Het tweede is een empirische waarheid, na vele eeuwen hemelwaarneming ontdekt door natuurkundigen. Bewering (p) is noodzakelijk waar; (q) is contingent waar (het had ook anders kunnen zijn). In zijn artikel over Sinn (betekenis; meaning) en Bedeutung (verwijzing; reference) tracht Frege het onderscheid zo onder woorden te brengen dat Hesperus en Phosphorus wel naar het zelfde ding verwijzen (nl. Venus), maar toch iets verschillends betekenen. Deze benadering noemen M&R een metalinguïstische benadering. Identiteitsbeweringen zeggen volgens deze benadering primair iets over de taal zelf, namelijk over de relatie tussen twee verwijzende expressies.

M&R laten de vraag in het midden of Frege gelijk heeft; maar ze zeggen wel dat dit voorbeeld aantoont dat identiteitsrelaties heel wat anders zijn dan identiteitsbeweringen. De identiteitsrelatie is helder en duidelijk [à la Leibniz]; een identiteitsbewering kan veel ambiguër zijn.

Er zijn soorten identiteitsbeweringen:

- betekenis identiteitsbeweringen; vb.: een vrijgezel is een ongetrouwd iemand. Er is hier sprake van gelijkheid in verwijzing; terwijl de betekenis gelijkheid kan worden vastgesteld door conceptuele analyse of gebruik van het woordenboek; het gaat hier dus om een identiteit in de taal, op het niveau van de taal.
- referentiële of naamsidentiteitsbeweringen; namen van individuen of twee natuurlijke soort termen staan aan weerszijden van het 'is' van de identiteitsbewering; de namen van individuen worden ook wel 'rigid designators' genoemd; ze zijn in alle mogelijke wereld waar (vb.:

Benjamin Franklin). Het gaat hier dus om de verwijzing naar de werkelijkheid. Je hebt ook nog 'definite descriptions' (voorbeeld: de uitvinder van 'bifocals')

- Contingentie identiteitsbeweringen; het is toevallig het geval dat de aangeduide persoon of zaak op een bepaald moment over de eigenschap beschikt die over hem/haar/het wordt geprediceerd.

We zijn er bijna. Nog drie opmerkingen:

1. wanneer iets 'de re' (= over de zaak; de zaak betreffende) geldt of iets over iets de re wordt gezegd, betekent het dat die bewering de zaak zelf betreft; dit in onderscheid met de dicto uitspraken (= de uitspraak betreffende), die betrekking hebben op de manier waarop iets wordt gezegd.

Modaliteit drukt een van de vier volgende noties uit: (a) noodzakelijkheid; (b) mogelijkheid en actualiteit; (c) mogelijkheid zonder actualiteit; en (d) onmogelijkheid. Je hebt nu modaliteit *de re* en modaliteit *de dicto*. Het eerste heeft betrekking op noodzakelijkheid, mogelijkheid et cetera van een bepaalde zaak (Franklin bezit de eigenschap menselijkheid); het tweede op de wijze waarop de uitspraak zelf is gevormd ($2+2 = 4$ is noodzakelijk waar de dicto). De zin 'de langste spion is een spion' is een contingente waarheid, als deze zin de re wordt verstaan. Dan verwijst ze naar bijv. Smith, die toevalligerwijs de langste spion is. Maar er is een wereld denkbaar waarin dat iemand anders was. Dus gaat het om een contingente en niet om een noodzakelijke waarheid. Als de uitspraak de dicto wordt genomen, dan is ze wel noodzakelijk waar. De langste spion is immers per definitie en in alle mogelijke werelden een spion.

2. Ware *betekenis* identiteit beweringen zijn noodzakelijk *de dicto*. Ware *naam* identiteitsbeweringen zijn noodzakelijk waar *de re*.

3. Er zijn vier typen van noodzaak:

- strikt logische noodzakelijkheid; dit is noodzaak de dicto, dat wil zeggen, simpelweg in alle mogelijke werelden waar krachtens de betekenis van de termen of de vorm van de propositie
- metafysische of Kripkeaanse noodzakelijkheid (Kripke is een beroemd metafysicus en wetenschapsfilosoof; schreef een boek over natuurlijke soorten); dit is de re noodzakelijkheid; vb.: water is H_2O

- fysische noodzakelijkheid; gegeven de contingente natuurwetten moeten bepaalde dingen volgens die wetten verlopen; maar er zijn mogelijke werelden met andere natuurwetten
- epistemologische noodzakelijkheid; dit drukt de onmogelijkheid uit het verkeer te hebben met betrekking tot een bepaalde bewering.

Typen van reductie

- Individuele ontologische reductie; bijv. van macro naar micro (stoel bestaan uit een verzameling atomen; genen bestaan uit aminozuren). Twee versies:
 - sterke versie: er is sprake van identiteit; de macro identiteit is niets anders dan de verzameling van micro entiteiten
 - zwakke versie: de micro entiteiten constitueren de macro entiteit; een 'is' in constituerende zin verschilt van een 'is' in identiteitszin volgens vele filosofen; bijvoorbeeld omdat het voortbestaan van de micro entiteiten niet afhangt van het voortbestaan van de macro entiteit. De zwakke versie van individuele ontologische reductie is consistent met de afwijzing van property reductie; de sterke versie wordt meestal verdedigd met een beroep op causale of theoretische reductie.
- Property ontologische reductie: een bepaalde eigenschap wordt geacht identiek te zijn aan een andere eigenschap (warmte identiek met kinetische energie; kleur met golflengte; pijn met een hersentoestand). M&R wijzen property reduction af.
- Definitoische of linguïstische reductie
- Causale reductie: de reducerende entiteit verklaart het bestaan en de eigenschappen van de gereduceerde entiteit; warmte is kinetische energie omdat de beweging van de moleculen en de daarin besloten energetische processen warmte veroorzaken;
- Theoretische of verklarende reductie (zie hiervoor ook het standaardwerk van F. Suppe). Theoretische bewering (concept; theorie; wet) op niveau 1 kan worden gereduceerd tot theoretische bewering op niveau 2. De filosoof Nagel heeft veel werk van deze vorm van reductie gemaakt. Deze reductie maakt gebruik van brugprincipes of overbruggende regels of wetten. Het kernpunt is dat verklarende reducties op het niveau van de theorie niet gepaard mogen gaan met

ontologische claims ten aanzien van de verschijnselen op het niveau van de verklaarde theorie (wet, concept et cetera). Dat gebeurt stilzwijgend echter toch vaak. Property reductie kan niet plaats vinden op basis van beweringen die zeggen dat elke keer dat iets in termen van theorie 1 zus beschreven kan worden het in termen van theorie 2 zo beschreven kan worden. [De theoretische of verklarende reducties betreffend dus geïncantieerde eigenschappen en niet eigenschappen per se. GG]

Deel-geheel verhoudingen; mereologie (meros = deel)

Belangrijk is hier de kwestie van voortbestaan van de delen als het geheel stuk gaat of verdwijnt. Een onscheidbaar onderdeel kan niet voortbestaan zonder het grotere geheel; een afscheidbaar deel wel. Een tafel heeft 'separable parts'; de ziel niet (deze is een primitive unity). Mereologisch essentialisme houdt in dat een geheel elk van zijn delen noodzakelijkerwijs heeft. Het is vermoedelijk niet toepasbaar op levende organismen; dat maakt het verschil tussen substanties en property-things relevant.

De traditionele kijk op substanties

Deze is ontwikkeld door Aristoteles en Thomas van Aquino. M&R onderscheiden zeven basiseigenschappen van substanties:

1. 'Basic ownership' van eigenschappen;

Eigenschappen zweven niet vrij rond; ze zijn geïncantieerd in iets, in een ding of in een persoon;

2. Eenheid en geheel-heid op een bepaald moment:

Ontleent eenheid aan eigen interne essentie, dat als principe van eenheid dient; het geheel gaat boven de delen; los van het geheel verliezen de delen hun eigenheid.

3. Hetzelfde blijven door verandering heen

Het gaat om absolute 'sameness' en 'strict identity' door accidentele verandering heen

4. Wetmatige verandering

Species-specifiek, onherleidbaar, top-down proces van verandering;
ontwikkeling verloopt onder regie van de interne essentie (het wezen)

5. Eenheid van klassenlidmaatschap

Natuurlijke eenheid die berust op de idente essentie in elk geheel dat 't lidmaat-zijn in een natuurlijke soort fundeert

6. Teleologie; functionaliteit

Onherleidbare teleologie en normatief functioneren krachtens innerlijke essentie

7. Individuatie

Geground in een metafysische (onbekende) individuator; door predikatie verbonden met een essentie om een individuele substantie te vormen.

Substanties versus eigenschap-dingen ('property things')

Er zijn allerlei deel-geheel verhoudingen. Van zwak naar sterk: een hoop zout, een auto, een plant. Kunstproducten (fabrikaten en halffabrikaten; GG) zijn typische voorbeelden van dingen waarin er een diepere eenheid bestaat, tot uitdrukking gebracht in termen als 'property thing', 'geordend aggregaat' of 'gestructureerd materiaal'. Toch is deze eenheid een andere dan die van een substantie.

De delen van een 'property-thing' werken niet echt functioneel of doelgericht (teleologisch), omdat er in een dergelijk ding geen bron van functionele beweging bestaat. Een 'property-thing' is een passief medium waar energie doorheen gaat en waarvan de delen via 'efficient causal chains' met elkaar in relatie staan (de term *causa efficiens* komt uit de aristotelische metafysica en betreft de zogenaamde werkende oorzaken; te onderscheiden van de formele en de teleologische oorzaken). Het komt er op neer dat een property-thing wordt gedefinieerd door het materiaal of de materialen waaruit het bestaat plus de ordening tussen de delen waaruit het materiaal bestaat; het is 'stuff' plus een set van relaties tussen de componenten. De eenheid van zo'n property-thing is – zeker bij fabrikaten – een eenheid die vooral in het hoofd van de ontwerper (en gebruiker) bestaat.

Substanties hebben daarentegen *in zichzelf een verenigende, doelgerichte essentie* die het geheel een meerwaarde geeft boven het

samenstel van delen. M&R werken dit verschil tussen property-things en substanties nu uit aan de hand van de zeven kenmerken van substanties.

Ad 1 (basic ownership): property-things (PT) hebben geen (nieuwe) eigenschappen die niet ook al present waren in de bestanddelen; voorbeeld: de klok (de ouderwetse met een veer); dat een klok op het oog meer doet dan haar delen afzonderlijk, ligt aan (1) het nieuwe type beweging dat wordt opgewekt (veerwerking wordt omgezet in ronddraaiende wijzers); en (2) in het feit dat in het hoofd van ontwerpers en gebruikers een klok een bepaalde functie heeft. Voor de deel-geheel verhouding vanuit substantie perspectief geldt dit niet: daar heeft het geheel echt een nieuwe eigenschap; in het geval van levende organismen bijv. reproductie, assimilatie en groei.

Vraag aan de PT benadering: heeft deze benadering voldoende intellectuele reserve om (a) het verschijnsel emergentie te verklaren; en (b) om te verklaren hoe een ding (fabrikaat) aan precies dit type van interne eenheid van delen, eigenschappen en vermogens komt dat kenmerkend is voor levende organismen?

Ad 2 (eenheid in de tijd): PT's zijn accidentele (toevallige) combinaties van een ordenende relationele eigenschap (de structuur van een tafel) die kunstmatig en van buitenaf op preëxistent materiaal wordt gedrukt. De eenheid van het ding bestaat eigenlijk alleen in het hoofd van de ontwerper. De delen bestaan voor het geheel; temporeel en ook metafysisch. Voor substanties geldt precies het omgekeerde, namelijk dat de delen worden verzameld, gebundeld en gevormd in de richting van de bestemming van de betreffende substantie. De delen ontvangen hun identiteit door incorporatie in het geheel. Het organisme wordt als geheel het principe van eenheid. Dus: de interne structuur van een substantie bestaat uit een geheel van interne relaties; terwijl de structuur van een PT bestaat uit een set van externe relaties. Extern wil zeggen: de delen zijn uitwisselbaar gegeven de relatie; ze zijn indifferent t.o.v. deze relaties.

Ad 3: PT-opvatting laat alleen bottom-up causatie toe (de delen interacteren onderling en 'veroorzaken' aldus een proces waarin een nieuwe eigenschap naar voren komt); maar geen top-down causatie. De substantie opvatting laat top-down causatie toe (zie ook ad 5).

Ad 4: Hetzelfde blijven door verandering heen. PT-opvatting gaat er van uit de PT'S mereologische composities zijn. De identiteit van het ding verandert, zelfs bij de kleinste verandering in de lichamelijkeheid. Kan een echte PT-adept wel begrijpen waarom er zoiets als top-down causale feedback optreedt?

Ad 5: de eenheid van het ding is een afgeleide, emergente eigenschap in de PT-benadering. Deze theorie kent alleen relaties en materiaal ('stuff'). Eenheid is een emergente, afgeleide eigenschap. Substanties daarentegen hebben een diepe, primitieve eenheid.

Ad 6: Het PT is passief en kent dus geen innerlijke teleologie. Het richt de keten van gebeurtenissen wel, maar stuurt niet actief.

Ad 7: Substanties hebben drie kenmerken, (a) een universele natuur (of eigenschap); (b) een individuerende component; en (c) een relatie van predicatie. Voor levende wezens geldt dat hun geïndividueerde essentie er ontologisch eerder is dan het lichaam.

HOOFDSTUK 3: Menselijke personen in naturalistisch en complementair perspectief

Zowel naturalisten als christelijke complementaristen neigen ertoe om metafysische vragen te vermijden. Maar die vragen zijn niet te vermijden; het gevolg is slechte metafysica. Dat heeft gevolgen voor hun ethische

opvattingen inzake het begin en het einde van het leven. In dit hoofdstuk wordt

- het strikt filosofisch naturalisme besproken en de visie op de menselijke persoon die daarin is geïmpliceerd
- het christelijk complementarisme beschreven en de visie op de menselijke persoon die daarin is geïmpliceerd
- een voorbeeld van zo'n complementarisme wat uitvoeriger besproken.

Filosofisch naturalisme en de menselijke persoon

Papineau [die een boek over het filosofisch naturalisme schreef], Kim en Bishop worden als voorbeelden genoemd. Het filosofisch naturalisme is dominant; zelfs volgens John Searle (die nog wel verzet pleegt tegen naturalistische reducties van het bewustzijn) is het de 'modern worldview for reasonably well-educated persons' [let op het impliciete waardeoordeel in deze laatste uitspraak; als je wat anders vindt ben je kennelijk 'less well-educated'].

Een schets van het filosofisch (wetenschappelijk) naturalisme

Het gaat steeds om drie zaken:

- (1) Een naturalistische epistemische houding; een houding die met andere woorden gericht is op het kennen van het tastbare en natuurlijke (de 'materie')
- (2) Een etiologische benadering van de vraag naar het ontstaan van dingen
- (3) Een ontologie waarin alleen die entiteiten zijn toegelaten die bij een voltooide fysica zouden passen.

De volgorde tussen die drie is belangrijk: eerst is er de naturalistische houding, dan een opvatting omtrent het ontstaan der dingen (meestal in termen van de evolutietheorie of van moderne kosmologie) en tenslotte vloeit de ontologie daaruit voort.

Malcolm Jeeves wordt genoemd als een christelijk wetenschapper die zich hierbij aansluit. Lyons wordt geciteerd, die meent dat

Ad 1: de naturalistische epistemische houding is sciëntistisch; d.w.z. ze neemt alleen die kennis serieus die de wetenschap oplevert; wat bestaat

is ofwel een 'bruut feit' ofwel te verklaren door wetenschappelijke methoden. Dit heeft vier implicaties:

- er is niet zoiets als *prima philosophia*; filosofie met andere woorden die haar begrippen apparaat aan zichzelf ontleend en los staat van of zelfs vooraf gaat aan de natuurwetenschappen;
- *intentionele* relaties moeten in natuurlijke termen worden beschreven; mensen zijn 'property things'
- eliminatie van het *eerste persoons perspectief*; reductie tot het derde persoonsperspectief;
- scepticisme wat betreft kennis voortvloeiend uit *introspectie*, berustend op *common sense* of op *filosofische argumentatie* als zodanig.

Ad 2: de auteurs spreken hier van 'the naturalist Grand Story'; in wat voor variant ook – darwinisme; big bang kosmologie – steeds treffen we dezelfde elementen:

- het gaat om een vorm van *monisme* [i.t.t. dualisme];
- de materie is *passief*, of deze nu wordt opgevat als corpusculair, als bestaande uit potentialiteitspunten, als centra van massa of energie of als golven; er bestaat niet zoiets als 'agent causality'; d.w.z. er zijn geen entiteiten die oorzaak zijn van de verandering die ze zelf bewerken; het gaat om 'event causaliteit'; ook als het gaat om de relatie tussen mentale gebeurtenissen en fysieke handelingen; dit betekent dus een voorkeur voor de causale handelingstheorie; men kan dit ook onder woorden brengen aan de hand van het principe van de spatiotemporele fixatie: de kansen van alle gebeurtenissen binnen een bepaald spatio-temporeel domein worden gedetermineerd door de kansen binnen een groter, meer omvattend spatiotemporeel domein^{1[1]}; anders gezegd, de naturalist gaat uit van de 'causale geslotenheid' van de fysische wereld; hetgeen inhoudt dat reductie van een gebeurtenis tot een andere (micro)gebeurtenis ook altijd 'causale reductie' is; verder betekent het ook een eliminatie van teleologie. Het is duidelijk dat deze visie geen substanties toelaat; het hele idee van een 'natuur', laat staan een menselijke natuur (als iets wezenlijks of substantieels), is iets dat door de evolutionaire biologie op losse

^{1[1]} M&R voegen hier nog een detail aan toe: dat het grotere geheel het kleinere geheel causaal determineert, wil zeggen dat de fixatie van het kleinere geheel – in een 'event causaliteit' georiënteerde benadering – wat later in de tijd plaats vindt dan de determinatie (=causatie) door het grotere geheel. Zij gaan niet in op het probleem dat de determinerende eigenschappen van het grotere geheel zelf weer uitsluitend verklaard kunnen worden door de causale inwerking op elkaar van de kleinere delen.

schroeven is komen te staan. Er zijn geen onveranderlijke essenties (Mayr; Hull).

- de definitie van wat 'bestaan' is, vindt plaats in naturalistische termen: de wereld is het systeem van (ruwweg) alle causaal gerelateerde objecten.

Ad 3: de naturalistische ontologie: alles wat bestaat is fysisch; universalia en mentale toestanden kunnen evt. uit emergentie worden 'verklaard', maar – zeggen M&R – het is de vraag hoe houdbaar dit 'verklaren' is.

Menselijke personen in naturalistisch perspectief

Deze paragraaf gaat in op drie onderwerpen: (A) property-substance dualism; (B) absolute persoonlijke identiteit; (C) de vrije wil.

A. Property-substance dualisme

Nogmaals wordt Kim geciteerd die de gangbare opinie verwoordt, dat de idee van mentale substanties onverantwoord is (want onnodig en tot religieuze en metafysische speculatie leidend) en tot innerlijke tegenstrijdigheden leidt (bijv. met betrekking tot de notie mentale causatie). Wat betreft dit laatste zullen M&R de lijn gaan volgen dat als God – als immateriële substantie – in kan grijpen in de wereld, dat dan het causaal inwerken van mentale substanties ook mogelijk moet zijn.

Maar wat valt er te zeggen over property dualisme? De meest bekende vorm is superveniëntie fysicalisme. Superveniëntie wordt als volgt gedefinieerd:

- (1)lichaam geest superveniëntie: het mentale supervenieert op het lichamelijke betekent dat twee fysiek exact gelijke gebeurtenissen niet kunnen verschillen wat betreft mentale eigenschappen; vb.: pijn – brein toestand
- (2)het anti-cartesiaans principe: er zijn geen louter mentale entiteiten; iets kan niet een mentale eigenschap hebben zonder tegelijk een fysische eigenschap te hebben;
- (3)geest-lichaam afhankelijkheid: de aard van mentale eigenschappen hangt af van de fysieke eigenschappen.

Tot nu toe werden de termen emergentie en superveniëntie door elkaar gebruikt. Nu wordt er een onderscheid geïntroduceerd: emergente superveniëntie en structurele superveniëntie.

In beschouwingen waarin pijn als een nieuwe, emergente eigenschap wordt gezien gaat het om emergente superveniëntie. In beschouwingen waarin pijn als een functionele toestand van een fysisch systeem wordt gezien (het brein) is pijn een structureel superveniënte eigenschap. Dat wil zeggen: het bestaan van de pijn wordt gezien als samengesteld uit delen, eigenschappen, relaties en gebeurtenissen op het subveniënte (onderliggende) niveau. Om het verschil tussen die twee te zien: in het eerste geval is pijn een fenomeen met geheel nieuwe eigenschappen [intrinsiek eigensoortig om het in de taal van de reformatorische wijsbegeerte te zeggen]; in het tweede geval is pijn een functionele toestand van een systeem die de relatie tussen een bepaalde input en output beschrijft. De 'structurele' eigenschap is een patroon; een bepaalde configuratie van een fysiek stelsel.

Gedachtenexperiment: stel ik word geprikt, ik voel pijn en ik slaak een kreet. In de functionalistische benadering maakt het niet uit wat de kwaliteit is van het gevoel, omdat de 'brain state' die medieert tussen in- en output dezelfde blijft. In de emergentie-opvatting maakt de kwaliteit van het pijngevoel wel uit. Want stel ik zou in plaats van pijn een bananensmaak in mijn mond krijgen, dan zou ik niet gerechtigd zijn te spreken van pijn [het is de vraag of de fysicalistische benadering niet zodanig verfijnd kan worden, dat ze dit bezwaar ondervangt; bijvoorbeeld door een theorie over verbale output te vereisen]. Kern van de zaak is dat er in de structureel superveniënte benadering wel nieuwe soorten van eigenschappen ontstaan, maar dit nieuwe drukt niets nieuws uit boven het reeds bestaande.

Volgende vraag: kan een naturalist worden gehouden aan een emergente superveniënte kijk op mentale toestanden en eigenschappen? Er zijn vijf redenen waarom dat niet kan:

- (a)er is geen behoefte aan nieuwe entiteiten ter verklaring van wat we willen weten, aldus de fysicalist Paul Churchland;
- (b)er is ook geen ruimte voor, aldus P. Churchland en ook Arthur Peacock; want de nieuwe functionele eigenschap zou dan opeens een nieuwe, heel andersoortige entiteit moeten zijn; dat zou een soort creatio ex nihilo zijn (schepping uit het niets);

- (c) verder is er het argument van de eenheid van wetenschap; het zou de causale geslotenheid van het fysische bedreigen
- (d) supervenience emergentisme is in feite epifenomenalisme; epifenomenalisme is in feite niet plausibel en het is in strijd met de naturalistische epistemologie, etiologie en ontologie;
- (e) het heeft teveel associaties met theologie en het zet de deur open voor allerlei andere vormen van irrationaliteit, zoals het vitalisme.

Voor die laatste associatie is ook wel wat te zeggen, als men bedenkt dat filosofen zoals Swinburne en Adams Godsbewijzen hebben geconstrueerd op basis van het bestaan van mentale eigenschappen.

B. Naturalisme en absolute persoonlijke identiteit in en door de tijd.

Bijna alle naturalisten verwerpen absolute persoonlijke identiteit. Met dit laatste wordt meestal een triplet van opvattingen bedoeld:

- (1) het onherleidbare bestaan van het eerste persoons gezichtspunt tezamen met een substantieel zelf als zijn grond;
- (2) fundamentele, onafgeleide, absolute eenheid (is niet enkelvoudigheid) van het zelf op een bepaald moment;
- (3) fundamentele 'sameness' door verandering heen.

De naturalist heeft simpelweg geen antenne, geen conceptuele ruimte, voor een notie van eenheid die tussen enkelvoudigheid enerzijds en het geordend aggregaat anderzijds in ligt.

Swinburne heeft overtuigend aangetoond dat de beste manier om absolute persoonlijke identiteit te rechtvaardigen bestaat uit de aanname van substantie dualisme, aldus M&R.

Voorts kan de naturalistische conceptie geen recht doen aan het eerste persoonsperspectief, wat – volgens Thomas Nagel – tot uitdrukking komt in het onvermogen om een wereld die geen enkel perspectiefisch centrum heeft te accommoderen met een wereld met de volgende zaken: (a) zichzelf; (b) het gezichtspunt dat men hanteert; (c) het gezichtspunt van anderen (d) de objecten die vanuit deze verschillende perspectieven verschijnen en waarover wordt geoordeeld [Nagel schreef een boek: 'The view from nowhere', waarin hij het onvermogen van objectivistische benaderingen beschreef om recht te doen aan a t/m d).

C. Naturalisme en wilsvrijheid (libertarian agency)

Libertarian agency staat voor de volgende vier beweringen. Persoon p bewerkt vrijelijk en intentioneel act e (bijv. heft zijn hand op om te stemmen) in het geval dat

- (1)persoon p een substantie is die het actieve vermogen heeft e teweeg te brengen;
- (2)persoon p macht uitoefent als een eerste-beweger (een originator) ten einde e teweeg te brengen;
- (3)persoon p heeft het vermogen om af te zien van het uitoefenen van die macht;
- (4)persoon p handelt om redenen die als finale oorzaak of teleologisch doel dienen waarvoor p handelt.

Deze opvatting is om tenminste vijf redenen niet compatibel met naturalisme

- (a)Deze opvatting is strijdig met determinisme; tussen twee haakjes: hiertegen wordt wel ingebracht dat quantum indeterminisme incompatibel is met determinisme; maar daar kan tegen worden ingebracht dat er quantum theoretici zijn die nog steeds deterministisch denken; dat quantum indeterminisme kan worden opgevat als een louter epistemologische en niet als een ontologische kwestie; dat als quantum indeterminisme op micro niveau zou bestaan dat dit nog steeds geen macro niveau indeterminisme zou inhouden; en dat indeterminisme op zich nog niet het soort controle mogelijk maakt dat in punten 1 t/m 4 wordt uitgedrukt.
- (b)Substantie dualisme is de opvatting die verreweg het beste past bij libertarian agency
- (c)Ideeën over een onbeweeglijke beweger en over teleologie van handelingen passen niet binnen het naturalistisch universum; het reële probleem is overigens niet eens dat van het determinisme of van top-down feedback.
- (d)De naturalist denkt anders over redenen; libertarians zien in redenen intrinsieke, onherleidbare mentale inhouden; die niet in tijd of plaats zijn gelokaliseerd; en die causale kracht hebben.

(e) Libertarians en naturalisten denken verschillende over mind-body interactie. Libertarianisme schendt vermoedelijk het principe van behoud van materie en energie. In elk geval is er een kloof tussen de toestand van het organisme voor de wilsact en die er na. Dat gat kan de naturalist niet overbruggen. Er is interferentie met de causale orde der natuur. Vrijheidsuitoefening doet moleculen van hun paden wijken, om Searle te citeren. De libertarian kan hier onderscheiden tussen een zwakke en sterke interpretatie van het principe van behoud van energie: de zwakke interpretatie beperkt zich tot gesloten systemen. Tegelijk zeggen M&R dat de eerste bewegers uitoefening van macht energie toevoeging impliceert!.

Christelijk complementarisme en de menselijke persoon

Bube, Peacock, Jeeves, Murphy, Mackay en Myers worden genoemd als voorbeelden.

Het komt hierop neer (bij alle verschillen):

(1) De realiteit bestaat uit een hiërarchie van systemen

(a) de hiërarchie zelf: deze wordt gedacht als een opeenstapeling van delen die samen op een bepaald niveau een geheel vormen; en die samen met andere gehelen op een ander niveau weer een nieuw geheel vormen, etc. Deze opvatting van de deel-geheel relatie is geheel compatibel met de PT benadering (PT=property thing).

(b) De relatie tussen de entiteiten op elk der niveaus; complementaristen accepteren in elk geval een zwakke versie van individuele ontologische reductie (zie hfdst 2). Wat op hogere organisatie niveaus ontstaat zijn nieuwe eigenschappen. Die nieuwe eigenschappen kenmerken zich door de hogere graad van organisatie (het tegenovergestelde van wanorde) en complexiteit (=aantal connecties) op de hogere systeem niveaus.

(c) Hoe wordt die diversiteit beschreven?

Bube en Peacock menen dat er echt nieuwe eigenschappen ontstaan. Dit zijn eigenschappen van het 'nieuwe' geheel. De hogere niveau beschrijvingen drukken theoretische autonomie uit, maar geen proces autonomie. Want de nieuwe, grotere gehelen zijn nog steeds niets anders dan de som der delen. De wetten van de hogere orde processen zijn volledig bepaald op chemisch en fysisch niveau. Waarschijnlijk hangt Peacock een vorm van structurele superveniëntie aan en niet van

emergente superveniëntie, maar helemaal zeker is dit niet. [Men kan dit ook zo zeggen: dat voor Peacock epistemisch er sprake is van echt nieuwe eigenschappen; maar dat het niet helemaal duidelijk is of er volgens hem ook ontisch nieuwe eigenschappen ontstaan bij toenemende organisatie en complexiteit].

Nancy Murphy is een duidelijke aanhanger van structurele superveniëntie. Zij hangt in wezen een vorm van niet-reductief fysikalisme aan. Een probleem met betrekking tot haar opvatting (of dit type van opvattingen) is dat voor een individuele pijn-gebeurtenis geldt dat in elke mogelijke wereld de eigenschap pijn te zijn bij deze pijn-gebeurtenis hoort. Maar dat geldt niet voor Murphy's opvatting, die immers stelt dat een bepaalde brain-event slechts op contingente wijze een pijn-gebeurtenis realiseert. De 'brain event' heeft weliswaar een bepaalde functionele rol verworven, maar of die ook wordt gerealiseerd is nog maar de vraag. Dit is een variant op het eerder genoemde bananensmaak voorbeeld.

(2)*Er is sprake van top-down causatie.* De emergentie-superveniëntie opvatting staat toe dat de emergente eigenschappen op een of andere manier ook weer invloed hebben op het functioneren op lagere niveaus. De structurele superveniëntie opvatting laat ook wel interactie toe, maar indirect, namelijk door de interactie van het grotere geheel met de omgeving die op zijn beurt weer leidt tot een bepaalde selectie van gunstige eigenschappen op fysisch en chemisch niveau ('outside in' causatie).

(3)*Menselijke personen.* Voor de complementarist, het zal duidelijk zijn, is de ziel/het zelf geen substantie. De mens is een PT. Peacock: het ik is een gevoel van innerlijkheid; een persoon is een menselijk-brein-in-een-menselijk-lichaam bewustzijn is het-ik-op-een-bepaald-moment en het ik door de tijd is een serie van discrete gebeurtenissen. Het zelf produceert niet zijn eigen daden omwille van redenen met een finaal karakter (dat men iets doet iets ander te bereiken). Dit event-causale idee van vrijheid zou dan compatibel zijn met determinisme. Hetzelfde geldt voor Bube die het probleem van hoe determinisme te verzoenen is met vrijheid oplost door te zeggen dat determinisme als wereldbeeld onderscheiden moet worden van wetenschappelijke determinisme. Nancy Murphy meent dat het ik dat kiest bestaat uit een associatie van mijzelf met een globale transcenderende toestand, transcenderend ten opzichte van lagere orde overwegingen of gevoelens (geen zin hebben om te werken bijvoorbeeld).

Een complementaristische visie op de menselijke persoon vanuit ethisch perspectief

Voorbeeld: Robert N. Wennberg, die met een beroep op het onderscheid tussen biologisch leven en leven met intacte mentale vermogens verdedigt dat mensen die alleen biologisch bestaan geen persoon zijn en dus dat men hen mag laten overlijden. Dit geldt bijvoorbeeld patiënten in een zgn. vegetatieve toestand. [De vegetatieve toestand moet worden onderscheiden van hersendood. De hersendode kan niet zelf meer ademen; de patiënt met een vegetatieve toestand heeft een nog functionerende hersenstam en kan dus ademen en bloeddruk op peil houden]. Wennberg ziet substantie als iets dat een eigenschaploos substraat is, zoals John Locke dat ook zag. Iemand zonder bewustzijn is geen persoon meer. Het bestaan en functioneren van een centraal zenuwstelsel is voorwaarde voor persoon zijn (geen beschermwaardigheid van de foetus beneden de drie tot zes weken). Menselijkheid is iets dat bij het biologische bestaan hoort. Persoon-zijn is een superveniërende eigenschap van het PT dat we mens noemen. Dit betekent dat er potentiële personen bestaan (foetussen) en dat er menselijke niet-personen bestaan.

HOOFDSTUK IV Substantie dualisme en de menselijke persoon: persoonlijke identiteit

In dit en het volgende hoofdstuk wordt de substantie dualistische opvatting van de menselijke persoon ontvouwd en verdedigd. Menselijke personen zijn identiek met immateriële substanties, namelijk zielen ('souls'). In het zesde hoofdstuk wordt de relatie met het lichaam onderzocht.

De aandacht gaat in dit en het volgende hoofdstuk uit naar drie thema's:

- menselijk actorschap en vrijheid;
- de aard van het bewustzijn, het bewuste mentale leven en wat dit zegt over wie wij zijn;
- een mogelijke set van criteria voor persoonlijke identiteit.

Steeds is de structuur van de argumentatie dat een aantal kenmerken van mens-zijn worden besproken, waarvan mag worden aangenomen dat ze

reëel en zeker zijn, ook al geven de naturalistische en complementaire benadering er een andere beschrijving van. Vervolgens wordt op beschrijvend en verklarend niveau nagegaan waarom deze kenmerken de claim ondersteunen dat menselijke personen in essentie immateriële substanties zijn en dat een substantie-dualistische benadering dat het beste tot uitdrukking brengt.

In dit hoofdstuk gaat het vooral over het eerste thema, de aard van vrijheid en actorschap.

Samenvatting Jozien de Jonge

Een menselijke persoon is een eenheid van twee onderscheiden entiteiten: lichaam en ziel. De ziel, die niet van nature onsterfelijk is, kan wel bestaan zonder lichaam na de dood, en kan opnieuw verenigd worden met een verzezen lichaam.

Naturalisten en Christelijke complementaire theorieën zien de persoon vanuit het fysische eigenschappen model. De schrijvers willen substantiedualisme verdedigen en beargumenteren dat de menselijke persoon identiek is met een immateriële substantie: de ziel. In dit hoofdstuk zal het substantiedualisme verdedigd worden als de beste optie wanneer we het erover eens zijn dat menselijke handelingen vrij zijn.

De aard van vrijheid en actorschap (p. 122-132)

Alle Christenen zijn het er over eens dat we een vrije wil hebben, maar over wat de vrije wil is, is geen eenduidigheid.

Determinisme is de visie dat voor iedere gebeurtenis, gegeven deze voorwaarden, niets anders gebeurd had kunnen zijn. Discussie tussen compatibilist (verenigbaar) en Libertarians (geloven in vrije wil)

Compatibilists vinden dat determinisme en vrije wil wel verenigbaar zijn. Zij beschrijven menselijke handelingen in termen van gebeurteniscausaliteit en maken een model om deze handelingen uit te leggen. Menselijke handelingen zijn te begrijpen als wetmatige gebeurtenissen onder deterministische of mogelijke wetten en in termen van gebeurtenis causaliteit en een causale theorie van activiteit.

Libertarians vinden dat determinisme niet samen kan gaan met de vrije wil. Libertarians geloven in een vrije wil. Een alternatief model voor menselijke activiteit gaat uit van een eerste onbewogen beweging die iets kon doen door het te intenderen.

De mens gebruikt zijn vrije actorschap en kan iets vrij intenderen wanneer:

1. De persoon het werkzame vermogen tot intenderen heeft;
2. De persoon dit werkzame vermogen uitoefent als een eerste beweging, oorsprong van het intenderen is;
3. De persoon de bekwaamheid heeft om af te zien van uitoefening van het werkzame vermogen tot intenderen;
4. Wanneer de persoon handelt vanuit een reden die dient als eindoorzaak, doelloorzaak. De reden is geen werkoorzaak, maar van *teleologische* aard. De mens handelt met een doel en is zelf als actor de bron van zijn handelingen.

Vier gebieden van vergelijking van de Compatibilist en Libertarianist (p. 125-130)

1. De bekwaamheidsvoorwaarde

De meeste filosofen zijn het er mee eens dat vrijheid noodzakelijk is voor verantwoordelijk actorschap, en hiervoor moet iemand de bekwaamheid hebben om anders te kiezen dan de actor nu kiest. Er is sprake van een vrije keus wanneer een persoon ook iets anders kan beslissen.

C: dit is een hypothetische bekwaamheid. We zijn vrij in wat we willen, niet in wat we doen. Vrijheid is het willen handelen overeenkomstig zijn grootste voorkeuren. We handelen overeenkomstig de bestaande voorwaarden. Door andere voorwaarden verandert ook de handeling.

L: dit is een categorische bekwaamheid om te handelen of om te willen handelen; de persoon kan A of B kiezen onafhankelijk van verschillende voorwaarden. Hierdoor is er een kloof in het universum, voorafgaand aan en na een vrije activiteit door de causale activiteit van de actor als eerste beweging. Iemand kan kiezen om zijn intentie uit te voeren of om er vanaf te zien.

2. De controlerende voorwaarde

Een noodzakelijke voorwaarde voor een vrije daad is dat de persoon zelf controle heeft over de daad.

C: determinisme is waar en oorzaak en gevolg komt voort uit een keten van causale gebeurtenissen: de causale theorie van handelingen. (CTA) Een persoon heeft controle over zijn daad wanneer deze daad op de juiste manier uit hemzelf

veroorzaakt is. Dus de oorzaak van bijvoorbeeld voor of tegen stemmen komt voort uit het karakter van de persoon, zijn overtuiging, verlangens e.d.

L: verwerpt de CTA en maakt er aanspraak op dat een andere zin van controle nodig is om vrijheid te laten bestaan. Naar Thomas van Aquino: een eerste beweging is nodig als oorzaak van beweging. De beweging erna is instrumenteel veroorzaakt door de eerste beweging. De persoon zelf heeft de bekwaamheid om eerste beweging te zijn, en is dus zelf de oorzaak van zijn handelingen.

3. De rationele voorwaarde

Een actor heeft een persoonlijke reden voor zijn daad, voordat een intentionele daad als vrij geldt. Er is wel een verschil tussen de werkoorzaak en doelloorzaak. Een werkoorzaak is *dat waardoor* het effect gemaakt is. (starten van een motor) De doelloorzaak is *dat waarvoor* het effect gemaakt is. (omdat ik weg wil rijden) Een doelloorzaak is teleologisch.

C: wel werkoorzaak, geen doelloorzaak. Ook een overtuiging of wil kan een werkoorzaak zijn. Een reden voor een handeling wordt zo een bepaalde toestand in de actor, een overtuigings- of wilstoestand, en dat is de ware werkoorzaak van de handeling.

L: redenen voor onze daden zijn doelloorzaken, geen werkoorzaken. De persoon zelf is reden van zijn daad, niet zijn overtuiging of verlangen.

4. Veroorzaking

C: gebeurtenis - gebeurtenis veroorzaking (wil – daad), gebeurteniscausaliteit, CTA, de ene gebeurtenis is de oorzaak voor de andere.

L: zoals C geldt alleen in de natuur, voor de mens geldt dat hij vrij handelt. Personen zijn actoren en zijn eerste bewegers, zelf oorsprong van hun handelen. Het zelf handelt, niet een toestand in het zelf dat een beweging veroorzaakt.

De *kwantumonbepaaldheid* (p. 130-132) is niet zo belangrijk als het gaat om de realiteit van het vrije handelen. (Gevolgen zonder oorzaak op microniveau zeggen niets over macroniveau, het fenomeen zelf is wel gedetermineerd, de onbepaaldheid is niet noodzakelijk of voldoende om er de vrijheid van de Libertarians op te baseren.)

Beoordeling van de filosofische sleutelargumenten De natuur van ons bewustzijn (p. 132-146)

Vier argumenten voor Libertarian activiteit:

1. Fundamenteel besef van en overtuigingen over onszelf en onze handelingen

Wij hebben zekerheden over onszelf en onze handelingen waar we ons bewust van zijn, die we lijken te weten of waar we in ieder geval gerechtvaardigd in zijn om ze te geloven.

De Libertarian geeft een rechtvaardiging voor dit geloof. Wij zijn zelf de oorsprong van onze handelingen. Hierin kan een onderscheid aangebracht worden tussen handelingen die aangestuurd zijn buiten onze controle (passieve gedachten) en handelingen als resultaat van de vrije wil (actieve gedachten) Verder maken we zelf plannen en bepalen we zelf onze handelingen, bijvoorbeeld of we rechts of links afslaan.

Tegenargumenten:

- Het kan zijn dat Libertarians oorzaken over het hoofd zien.

L: ik heb geen besef van een oorzaak en dat is de evidentie dat er geen oorzaak is. [drogredenering]

- Het bewustzijn heeft het mis, want de naturalisten hebben gelijk (Searle)

L: de wetenschap kan alleen niet bepalen welke visie van vrijheid correct is. De wetenschap zegt niets over ons zelfbewustzijn en zelfkennis. [psychologie?]

- We zijn ons bewust van de hypothetische bekwaamheid en de controle van compatibilisten, niet van de alternatieven die de Libertarians bieden

L: Onze visie is wel universeel geaccepteerd [flauw]

L: Kennis over eigen handelen door de filosoof Goetz beargumenteerd:

Terwijl we kiezen weten we, zijn we ons ervan bewust dat we kiezen. Als dit zo is, moet er iets zijn in de act van het kiezen zelf dat maakt dat we het verschil kunnen herkennen tussen een zelf gekozen handeling en een gebeurtenis die alleen maar in ons voorkomt.

Bij de CTA kan iemand die weet dat hij kiest deze kennis niet hebben door zich bewust te zijn van de keuze zelf. Waarom niet? Omdat in de CTA er geen verschil is tussen een passieve gebeurtenis en een actieve keus. Voor we weten dat we kiezen moeten we volgens de CTA naar de voorafgaande keten van gebeurtenissen kijken.

L: we kunnen ergens een concept van hebben wanneer we eerder een ervaring hebben gehad van de relevante items waar het concept over gaat. We beperken ervaring niet tot alleen zintuiglijke ervaring. We kijken hiervoor naar de rationalistische traditie van de filosofie die ook andere vormen van ervaring en bewustzijn insluiten: rationele intuïtie van abstracte objecten, logicawetten, eerste persoonsvisie, zelfbewustzijn, introspectie, religieus bewustzijn van God en engelen. Als CTA gelijk heeft, zijn er geen echte actieve gebeurtenissen, of echte teleologische einddoelen, of betekenissen en kunnen we niets doen om een doel te bereiken. Voor de CTA zijn alle gebeurtenissen passieve gebeurtenissen, veroorzaakt door eerdere passieve gebeurtenissen, overeenkomstig natuurwetten. De geschiedenis is zo een opeenvolging van gebeurtenissen zonder lijn of ontwikkeling of doel. Zonder doel hebben de dingen ook geen betekenis.

De vrije wil is een probleem voor aanhangers van de CTA. Een mogelijke oplossing is van Dennett: in de evolutie is te zien dat we ons voortdurend gedragen *alsof* we een vrije wil hebben. Maar dit zegt volgens de L niets over hoe we het concept op de eerste plaats kunnen formuleren.

2. Akrasia, ofwel: handelen uit zwakke wil

We falen om overeenkomstig onze overtuigingen en wil te handelen. Dit is voor de CTA problematisch, want voor hun zijn redenen oorzaken. Dus akrasia kan niet, volgens CTA.

L: zowel de handeling als de wil zijn vrij, onafhankelijk van elkaar, dus een goede wil houdt niet meteen een goede handeling in.

Davidson, vanuit CTA: er zijn meerdere redenen om x of y te doen en de vrije wil maakt een afweging. Bishop: we zijn ons niet bewust van dit proces, zelf andere oplossing. L: voor en tegen.

3. Oorzakelijke afwijking

CTA: een vrije handeling vindt plaats desda de relevante beweging veroorzaakt is door de eigen mentale vermogens. L: Maar dan kunnen de voorwaarden vervuld worden, en kan de handeling toch niet vrij zijn. Althans: niet vrij geïntendeerd. (Iets wel willen doen, maar niet op dat moment, en per ongeluk doe je het toch) Volgens CTA moet de beweging veroorzaakt worden op een correcte manier, maar wat is een correcte manier? Er kan volgens L altijd een tegenvoorbeeld gevonden worden om te laten zien dat de oorzaak, het willen van een handeling, niet voldoende is voor een vrije handeling. Daarom is de theorie van de L beter.

4. De overgankelijkheid van oorzakelijkheid of controle

Wanneer de CTA gelijk heeft, zijn mensen passieve systemen van fysieke deeltjes waar ketens van gebeurtenissen doorheen lopen. Dus we hebben geen controle over onze mentale toestanden en evenmin over de interne structuren die de causale werking van passieve gebeurtenissen sturen, van onze mentale toestand tot lichamelijke output. De CTA- ahang vindt dit ook inadequaat, maar zelf kunnen ze volgens de Libertarians geen andere oplossing vinden binnen de eigen theorie. Een handeling is pas vrij en onder controle van de actor wanneer de actor zelf de bron van zijn handelen is, en geen passieve structuur waar ketenen van passieve gebeurtenissen doorheen lopen.

Argumenten tegen Libertarians:

Libertarian vrijheid is niet begrijpelijk. Alles heeft een oorzaak, en dat maakt een onoverzichtelijke keten van oorzaken. Er zijn drie meest geaccepteerde oplossingen:

1. De actor *doet niets* om zijn wilskracht te veroorzaken. De wilskracht is een basisact, direct *gemaakt* door de actor, zonder andere kracht. De vraag is dan waarom de wilskracht op dat moment ontstond, terwijl de oorzaak er al langer was.
2. De actor doet iets om zijn wilskracht te veroorzaken: ze oefent een kracht uit. De causale relatie tussen een actor en zijn wilskracht is gegrond in een uitoefening van kracht. Het causale principe wordt zo: iedere substantie die ontstaat, of iedere verandering die een substantie ondergaat heeft een oorzaak. Het uitoefenen van een kracht is een zelfbewegende kracht of principe van zelfdeterminatie, dat zelf geen verandering is die ondergaan wordt door de actor. Bij een libertarian act zijn de actors onbewogen bewegers of eerst bewegers. Zij ondergaan niet eerst een verandering, dus een uitoefening van kracht, voor ze een verandering kunnen maken.
3. De actor toont wilskracht, maar veroorzaakt deze wilskracht niet voor een bepaalde reden. Hier wordt bedoeld op de situatie waarbij wel sprake is van een doelloorzaak, maar niet van een werkoorzaak. Er is wel een uitleg voor de handeling, de reden waarom de handeling uitgevoerd is, ook al is er geen oorzaak voor de handeling.

De conclusie is dat de notie van vrijheid van de CTA minder plausibel is dan die van de Libertarian.

Substantiedualisme en de vrije wil (p. 146-155)

Volgens de libertarians zijn de actoren geen fysische dragers van eigenschappen en zijn hun handelingen niet alleen fysische gebeurtenissen.

Stroud: "De inroeping van een actor of kracht die buiten de fysische werkelijkheid staat, en wiens handelen niet begrepen kan worden als deel van die wereld; een naturalistische conceptie van de wereld zou de tegenstelling zijn van het bestaan van deze actor."

Pogingen tot het verwerpen van substantiedualisme, maar wel aanhangen van vrij actorschap:

1. *Clarke*: "De causale krachten van een actor rusten op zijn eigenschappen."

Dit is niet correct, want dit is substantiedualisme.

2. *Emergente eigenschappen* hebben nieuwe causale krachten die niet reduceerbaar zijn en waarvan we de limiet niet aan kunnen geven. Deze krachten zijn ook vereist voor de libertarian actorschap theorie. Het gaat hier om superveniënte eigenschappen. Maar de natuur van libertarian handelingen laat deze verklaring niet toe.

3. *Searle* geeft correct aan waarom de vrije wil niet uitgelegd kan worden op de manier van de substantiedualist. De hedendaagse wetenschappelijke verklaring werkt van laag naar hoog; het verklaart eerst mechanismen in de fysieke natuur, bodemkenmerken van een fenomeen worden vanuit de kleinste materiële eenheid uitgelegd. Mentale kenmerken zijn veroorzaakt en gerealiseerd in neurofysiologische fenomenen.

Drie kenmerken van een libertarian actor, alleen mogelijk bij substantiedualisme:

1. Libertarian actorschap is alleen mogelijk wanneer er een onderscheiding is tussen de capaciteit om te handelen of niet te handelen en de actor als drager van deze capaciteiten.

2. Eenheid van de verschillende capaciteiten die een actor heeft.

3. Typisch vrije handelingen vragen tijd en sluiten deelhandelingen in. Een aanhoudende actor geeft eenheid aan deze handelingen door dezelfde te blijven die aanwezig is aan het begin van de handeling als de intentionele actor die beweging laat ontstaan en die aanwezig is tijdens de handeling als de teleologische gids van betekenis tot het einde, en die aan het einde aanwezig is als de verantwoordelijke actor, terwijl hij kracht uitoefent en controle blijft houden.

Naturalisten hebben in hun visie geen eenheid tussen de verschillende eigenschappen, geen dragende 'ik'. Een persoon als eigenschapsding blijft niet dezelfde door verandering. Evenmin heeft hij een niet reduceerbare teleologie.

Ook de Christelijke aanvullende visie die emergente, hogere mentale eigenschappen erkent, heeft geen ontologie die plaats maakt voor libertarian actorschap. Als substantiedualisten willen we uitzoeken welke wetenschappelijke bevindingen we moeten verwerpen om substantiedualisme te behouden. Het is sciëntisme, geloof in de wetenschap, niet de wetenschap zelf die tegenover substantiedualisme staat.

H6: De hersenen zijn een georganiseerde structuur die geworteld is in de ziel. Het lichaam en de krachten van actorschap zijn kenmerken van de ziel. Libertarian actorschap kan een kenmerk van de ziel zijn en geen emergente eigenschap van de hersenen. Wanneer men zegt dat we twee verschillende types materie hebben, fysische objecten met libertarian kenmerken, en andere fysische objecten, is dit alleen een verbaal verschil. Een object met krachten van libertarian actorschap is geen simpel fysisch object. Libertarian actorschap is een kenmerk van immateriële, spirituele substanties. Een spiritueel wezen is een wezen dat de capaciteit voor denken, voelen en bewustzijn heeft, en actieve wilskracht. Een spiritueel wezen is een immateriële substantie. In welke zin is libertarian actorschap dan een fysische kracht en eigenschap? Een geest (spirit) is God, engelen of zielen zonder lichaam, dit zijn de immateriële substanties. Om vrij te zijn, is de fysicalistische benadering van de mens niet voldoende, want hierin kan de mens nooit vrij zijn. De meest redelijke vorm van vrij zijn is de libertarian visie.

Samenvatting:

De hoofdvraag is de vraag naar de ziel. De ziel is een niet reduceerbare spirituele 'substantie', een aparte drager van eigenschappen die hetzelfde blijft door verandering, en die vrij is, los van de omstandigheden waarin hij zich bevindt.

De manier van onderzoek om de ziel te vinden is de vraag naar de mens, en in dit hoofdstuk vooral de vraag naar het handelen van de mens.

- Is de mens oorsprong van zijn handelen? Of is de mens afhankelijk van zijn omstandigheden en de voorafgaande voorwaarden, de gebeurteniscausaliteit?

Volgens de Libertarians heeft de mens het vermogen om te handelen onafhankelijk van de voorwaarden. Dit geeft de assumptie van iets achter de persoon, los van overtuigingen e.d. De persoon is zijn ziel, de persoon staat los van zijn lichaam, zijn causale bepaaldheid, de wereld waar hij in staat. De persoon is niet bepaald door zijn omstandigheden.

- Wat is de oorzaak van het handelen van de mens, is er alleen een werkoorzaak of ook een teleologische doelloorzaak?

Libertarians wijzen een puur causale oorzaak van het handelen resoluut af. Dan zou de mens niet meer vrij zijn. Iedere handeling heeft een werkoorzaak, dat waardoor, en een doelloorzaak, dat waarvoor.

HOOFDSTUK 5: Substantiedualisme en persoonlijke identiteit

Calvijn: "Geen mens kan zichzelf onderzoeken zonder al doende zijn gedachten te wenden naar de God in wie hij beweegt en leeft". De schrijvers zien deze uitspraak als een ondersteuning van de gedachte dat de menselijke persoon ten diepste een immateriële substantie is.

Mentale eigenschappen en wat ze over ons zeggen

De structuur van het argument is deze (vrij samengevat, GG):

- Wat een ding is wordt bepaald door zijn essentiële eigenschappen
- Essentiële eigenschappen zijn 'kind-identifying' (= soortbepalende) eigenschappen
- Mentale eigenschappen zijn zulke 'kind-identifying' eigenschappen
- Mentale eigenschappen zijn immaterieel
- Dus is de drager van die eigenschappen, de menselijke persoon, naar zijn essentie (substantie, wezen) immaterieel.

Een lijn die verder door het betoog loopt is dat er weliswaar een causale, functionele afhankelijkheid van mentale eigenschappen van het brein bestaat; maar dat die causaal-functionele afhankelijkheid heel wat anders beschrijft dan de vermogens en kwaliteiten die worden aangeduid in de opsomming van eigenschappen. Wat mentale eigenschappen *zijn* wordt met andere woorden niet bepaald door het razend ingewikkelde netwerk van causaal-functionele afhankelijkheden waarin het mentale leven (via het brein) is geweven. Aan het eind van de paragraaf wordt daarom een warm pleidooi gevoerd voor herwaardering van de inbreng van de theologie (en christelijk geïnspireerde filosofie) in het conceptuele debat

over wat mentale eigenschappen nu naar hun aard zijn. De theologie zegt immers volgens M&R iets over hoe de werkelijkheid ten diepste in elkaar zit. Dit debat kan niet worden beslecht door te verwijzen naar wat de wetenschap aan bevindingen aandraagt over genoemde causaal-functionele relaties (bijvoorbeeld dat hogere activiteit van een bepaalde neurotransmitter x gepaard gaat met effect y op het gedrag en effect z in het beleven).

Een mentale toestand wordt gekenmerkt door een intrinsiek, subjectief, innerlijk, privé, kwalitatief gevoel of besef dat we gewaar worden door eerste persoons introspectie. Er zijn tenminste vijf soorten mentale toestanden: sensaties, gedachten, overtuigingen, verlangens en wilsakten. Deze worden kort beschreven. Er zijn drie elementen kenmerkend:

- het karakter van 'raw conscious feel'; het 'what it is like to be a ...' (pijn, kleur, gevoel)
- intentionaliteit
- innerlijk, privé, eerste persoons karakter (door introspectie).

Mentale toestanden hebben 'zelf-presenterende' eigenschappen. Je wordt je van de buitenwereld gewaar door bepaalde mentale toestanden, maar je wordt je van een bepaalde mentale toestand meestal niet gewaar door een andere mentale toestand. Je bent je gewaar van de sensatie rood door diezelfde en niet door een andere sensatie. Terwijl je je van een appel gewaar wordt door (onder andere) de sensatie rood. Verder hebben mentale eigenschappen noodzakelijkerwijs een eigenaar. Ze zijn van iemand; ze zweven niet vrij rond. Mentale toestanden zijn derhalve niet identiek met fysische toestanden.

Er zijn twee argumenten die het onherleidbare karakter van mentale toestanden met name ondersteunen: het 'kennis-argument' en het 'intentionaliteitsargument'.

Het kennis-argument maakt gebruik van wat zojuist de 'self-presenting' eigenschappen van mentale toestanden werd genoemd. Die eigenschap of kwaliteit kan geen enkele physicalistische beschouwing verklaren. Het intentionaliteitsargument maakt gebruik van de eigenschap dat verreweg de meeste mentale toestanden 'ergens over gaan', met andere woorden intrinsiek verbonden zijn met een bepaalde feitelijke of imaginaire toestand in/van de wereld.

Samenvatting hoofdstuk 5 door Jozien de Jonge

Persoonlijke identiteit bestaat in het gelijk blijven van een persoon in de tijd en door veranderingen heen. De mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Het gaat om een immateriële substantie met een rationele natuur. In dit hoofdstuk gaat om het om de aard van mentale eigenschappen, toestanden en kenmerken van de persoonlijke identiteit.

Mentale eigenschappen en toestanden en wat zij zeggen over ons. (blz. 157-170)

A: Deze eigenschappen zijn immaterieel. Daarom is de menselijke persoon ook immaterieel.

B: Mentale toestanden zijn niet identiek met iets fysisch.

Er is wel mentale en fysische causale interactie en functionele afhankelijkheid. Bij angst verandert de chemie van de hersenen. Maar dit zegt niets over wat mentale toestanden zelf zijn.

C: Mentale toestanden zijn gekarakteriseerd door hun intrinsieke, subjectieve, innerlijke, kwalitatieve gevoel, dat aanwezig is door eerste persoonsintrospectie.

Ad A: Er zijn tenminste vijf verschillende mentale toestanden:

1. *Gevoel:* een bewuste gewaarwording van geluid, kleur of pijn. Het lichaam is het instrument van de ziel om ervaringen te hebben van de externe wereld en toestanden binnen in je, liefde, angst.
2. *Gedachte:* mentale inhoud, uitgedrukt in een zin. Gedachten zijn over dingen. Gedachten uitgedrukt door zinnen, zijn onzichtbaar, in het verstand van de spreker, denken kan zonder taal.
3. *Overtuiging, geloof:* denkbeeld van de persoon, over hoe dingen echt zijn.
4. *Verlangen, willen:* gevoelde geneigdheid om bep. dingen te doen, hebben, vermijden of ervaren.
5. *De act van de wil:* vrije keuze, een actieve oefening van kracht, een beproeving om iets te doen.

Over het algemeen hebben mentale toestanden enkele of alle van de volgende kenmerken, waarvan er geen volledig fysisch is: bewust gevoel, intentionaliteit, innerlijk, privé en gekend door de eerste persoon, directe introspectie. Je kunt de externe, fysische wereld alleen gewaarworden door de mentale toestanden, maar voor de gewaarwording van de mentale toestanden zelf heb je niets anders nodig. Je kunt alleen zelf deze mentale toestand hebben.

Ad B: Gevoelens zijn vaag, fysische toestanden niet. Mentale toestanden zijn niet reduceerbaar.

Het kennisargument: kennis door directe gewaarwording, propositionele kennis (weten dat de propositie waar is, dat het ding valt onder het gevormde concept) en weten hoe: vermogen om de dingen op juiste manier te gebruiken. B moet fenomenaal opgevat worden. We hebben alleen kennis over wat ons verschijnt, niet over het ding zelf. 'De kan lijkt me rood,' in plaats van 'de kan is rood.'

Het argument is dat eerste persoonskennis niet puur fysisch begrepen kan worden. Fysische kennis is derde persoonskennis. [verschil beschrijving- en verklaringsniveau]

Het intentionaliteitsargument: alle mentale toestanden, gedachten, overtuigingen, hebben intentionaliteit. Fysische toestanden hebben geen intentionaliteit. Mentale toestanden met intentionaliteit zijn niet fysisch. (6 arg. P 164-165) Searle: Chinese kamer argument: wel in- en output, maar geen intentionaliteit, dus intentionaliteit is iets anders dan input en output.

Mentale toestanden zijn noodzakelijk iemands mentale toestanden. Wij kunnen niet bestaan zonder mentale en dus immateriële eigenschappen. In het volgende hoofdstuk willen de schrijvers beargumenteren dat bewustzijn niet uit de hersenen komt, ook al rusten sommige eigenschappen op het functioneren van de hersenen. Bewustzijn is gegrond in de ziel en de ziel vormt het lichaam. We geloven dat de persoon identiek is met een immateriële ziel, waarbij de ziel het lichaam kan voortbrengen. Hier beargumenteren we dat het zelf tenminste immaterieel is.

Wetenschap kan niet bewijzen dat substantiedualisme onwaar is. Wetenschap geeft eerder evidentie dat het wel klopt.

Substantiedualisme en absolute persoonlijke identiteit (blz. 170-182)

Traditionele Christelijke theologie, de algemene mening en verschillende filosofische argumenten bevestigen een absolute eenheid van het zelf en absolute gelijkheid door verandering. Dit is voor de fysicist onmogelijk. Verschillende visies, voor- en tegenargumenten:

1. Denkbaarheid, mogelijkheid en het modale argument (p.171)

De centrale metafysische vragen over persoonlijke identiteit zijn deze: wat is essentieel om een menselijk persoon te zijn? En: waaraan is een menselijk persoon gelijk? (identiteit)

Denkbaar: dat wat coherent aannemelijk lijkt, een intuïtie van (on)mogelijkheid.

Denkbaarheid en mogelijkheid als argument voor substantiedualisme (blz. 173)

1. De wet van identiteit: als m gelijk is aan n, is dat wat waar is voor m ook waar voor n.
2. Ik kan mezelf denken als bestaand zonder lichaam.
3. Als ik sterk kan denken aan een bepaalde aangelegenheid zodat die mogelijkheid krijgt, dan heb ik goede gronden om te geloven dat dit mogelijk is.
4. Daarom heb ik goede gronden om te geloven dat het mogelijk is voor mij dat ik kan bestaan zonder lichaam.
5. Als m kan bestaan zonder n, dan is m niet identiek met n of n is niet essentieel voor m.
6. Mijn lichaam is essentieel een lichaam, mijn lichaam kan niet zonder lichaam bestaan.
7. Dus ik ben niet identiek met mijn lichaam en mijn lichaam is niet essentieel voor mij.

Mijn lichaam is niet essentieel voor mij; ik ben niet identiek met iets fysisch. Gevoel, denken, overtuiging, verlangen en wil zijn wel essentieel voor mij.

Stap 2 komt van Augustinus: iemand is noch een complex aggregaat van scheidbare delen, noch een ding dat gemaakt kan worden uit fysische delen. Iemand is een basis eenheid van onscheidbare delen dat hetzelfde blijft door verandering, en waarin geen gradatie mogelijk is (2/3 persoon).

In bijna dood ervaringen beschrijven mensen zichzelf als zonder lichaam te zijn geweest. Ze zijn zich niet gewaar van een lichaam op dat moment. God en de engelen zijn lichaamloze geesten, en Christenen die de bijbel begrijpen kunnen zo begrijpen dat personen zoals God en de engelen zijn in de zin dat personen geesten zijn met dezelfde krachten als God en de engelen hebben, maar dat personen ook lichamen hebben en dat het nieuwe testament leert dat de "middelbare staat" begrijpelijk is in het licht van wat ze weten over zichzelf en dat impliceert dat we zullen en daardoor tijdelijk kunnen bestaan zonder lichaam.

Twee tegenwerpingen tegen premisse 2:

1. Fysicalisten beweren dat iemand even goed zichzelf als alleen lichaam of alleen verstand kan denken, maar volgens de dualist weigert de fysicalist om zichzelf als identiek met zijn lichaam te denken.
2. Je natuurlijke soort is essentieel voor je, omdat je een dier met een lichaam bent, is je lichaam essentieel voor je en daarom kan je niet zonder lichaam bestaan. Voor de dualist is echter de menselijke persoon essentieel, en niet het lichaam.

Tegenwerping tegen premisse 3:

We kunnen ons vergissen in het denken dat wat denkbaar is, ook mogelijk is. Maar denkbaarheid geeft wel goede evidentie voor mogelijkheid. Bijna dood ervaringen zijn denkbaar. De fysicist moet laten zien dat deze gevallen niet mogelijk zijn en tot nu toe is dat nog niet gebeurd en daarom geeft dit argument goede gronden om in substantiedualisme te geloven.

2. *De identiteit van fysische kunstproducten door verandering* (p. 176-179)

De wereld bestaat uit levende entiteiten, zoals mensen en dieren, en fysische kunstproducten, zoals tafels en schepen. De wereld kent ook entiteiten als processen, zoals het koken van water, en gebeurtenissen, zoals een verjaardag. Vanaf het begin van de filosofie hebben filosofen zich afgevraagd of maaksels van de mens hetzelfde blijven door verandering, zoals het bekende schip van Theseus waarbij door de tijd iedere plank vernieuwd was. Volgens deze schrijvers houden deze maaksels geen absolute, strikte identiteit door verandering. Het zijn namelijk eigenschapsdingen en wanneer delen of de structuur veranderen, verliest het schip zijn identiteit. Wanneer je zegt dat het schip wel hetzelfde is door de tijd, betekent dat, dat dit schip de som is van zijn tijdelijke en ruimtelijke delen. De eenheid tussen deze verschillende delen is dat ze tot elkaar in relatie staan en dat geen enkel ander schip in dezelfde relatie staat tot een van deze delen van dit schip. Verder is identiteit wat arbitrair en zijn stadia mogelijk. Het ligt eraan welke grens je kiest. Gelijkheid is een zaak van conventie. Bepalend voor de identiteit is het ontstaansmoment. Dit alles geldt niet voor mensen.

3. *Drie visies op persoonlijke identiteit* (p. 179-182)

De eerste is de common sense visie, de absolute visie van persoonlijke identiteit, verdedigd door Butler en Reid. Personen verschillen van fysische kunstwerken doordat personen absoluut gelijk blijven door verandering. Persoonlijke identiteit is absoluut, het is geen zaak van conventie, komt niet in stadia en is niet deelbaar. Persoonlijke identiteit kan niet gedefinieerd worden in termen van iets dat oorspronkelijker is dan de persoonlijke identiteit zelf. Het is niet analyseerbaar. Een persoon is een eenheid op een bepaald moment, en een eenheid door de tijd. Het lichaam verandert, de mentale toestand varieert, maar dit zijn aspecten van dezelfde persoon, ze behoren hetzelfde 'ik' toe. De persoon is essentieel zijn ziel. De persoonlijke identiteit is gegrond in de ziel en blijft hetzelfde door verandering heen.

De tweede visie is de empiristische visie die de menselijke persoon als eigenschapsding ziet. De twee hoofdvisies zijn de lichaamsvisie en herinneringsvisie. Beide verwerpen de absolute visie. De identiteit door verandering is voor de persoon hetzelfde als voor het fysische kunstwerk. Persoonlijke identiteit door verandering komt in stadia, is deelbaar en is een zaak van conventie. Persoonlijke identiteit is niet analyseerbaar en daarom moet het in termen van iets anders gedefinieerd worden. Voor de lichaamsvisie is gelijkheid van de persoon gesteld in gelijkheid van het lichaam. Voor de

herinneringsvisie zal dat de continuïteit van verschillende psychologische factoren zijn, waarbij de hersenen de noodzakelijke drager van deze psychologische factoren zijn. Een persoon is als een proces, bestaande uit verschillende persoonsstadia, die gerelateerd zijn aan elkaar. De hoofdzaak voor een theorie van persoonlijke identiteit is het uitzoeken van de relatie tussen de verschillende stadia dat hun stadia van dezelfde persoon maakt. Zo kan alles beschreven worden vanuit derde-persoons perspectief. Tenslotte is er voor de empiristen geen substantiële ziel of ego. Een ziel is niet wetenschappelijk, niet observeerbaar en nutteloos.

De lichaamsvisie: de verbinding tussen de verschillende stadia, is dat alle mentale toestanden van de persoon zijn verbonden aan hetzelfde lichaam. Maar wat betekent het voor het lichaam om hetzelfde te zijn door verandering? Stadia kunnen in de tijd veranderen.

De herinneringsvisie: continuïteit van psychologische kenmerken maakt de persoonlijke identiteit. Herinnering constitueert gelijkheid van de persoon. Het criterium van herinnering is meestal toegevoegd aan de continuïteit van andere psychologische factoren; continuïteit van doelen, interesses, karakter e.d. Deze zijn gesitueerd in de hersenen en zo is continuïteit van de hersenen een noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke identiteit.

Argumenten voor de absolutistische visie (p. 182-190)

1. Basiservaring van het zelf: bij bewustwording van verschillende dingen op verschillende momenten ben je ook bewust dat er een zelf is dat op dat tijdstip die ervaring heeft. Je wordt je ook bewust dat het zelf dat al deze verschillende ervaringen heeft gehad niemand anders is dan jijzelf. Door introspectie ben je bewust dat je niet je lichaam of een bundel ervaringen bent. Je bent je bewust dat je een mentaal subject bent dat in je lichaam zit, dat jouw ervaringen bezit en bijeenvoegt, en dat hetzelfde blijft door verandering.

Hume: ik ben me alleen bewust van mijn ervaringen, niet van dit zelf.

Maar de ervaring van het zelf is een andere dan de zintuiglijke ervaring.

2. De eerste persoon is niet reduceerbaar tot de derde persoon: de derde persoon kan niet zeggen welk object in de wereld 'ik', 'mезelf' is. Een fysische wereldbeschrijving kan wel in de derde persoon gegeven worden. Maar woorden zoals ik, hier, daar, nu, dan, dit, dat, zijn indexen; zij wijzen naar de situatie waarin zij gebruikt zijn. Dit kan alleen vanuit een eerste persoonsperspectief, waarbij de eerste persoon het centrum van bewustzijn is, een mentale substantie die verschilt van het lichaam. Gedachte-experiment: een mens wordt in tweeën gespleten en er ontstaat twee nieuwe mensen. Hier faalt de herinneringsvisie. We leren twee dingen: een persoon is

niet identiek met zijn lichaam of herinneringen of karaktereigenschappen. (De persoon *heeft* deze dingen) En een persoon heeft geen deelbare identiteit en overleving, zoals fysische objecten dit wel hebben. (zoals een halve tafel die repareerbaar is)

3. Angst voor pijn in de toekomst en straf voor het verleden: kan alleen wanneer jijzelf die handeling hebt verricht in het verleden en die pijn zult lijden in de toekomst
4. Rationaliteit en gedachteprocessen: hetzelfde zelf moet betrokken zijn bij het denkproces, om tot een eindconclusie te komen. Dit kan niet wanneer verschillende delen nodig zijn voor het denken.
5. Schakel gevallen: je lichaam, je herinneringen en je psychologische kenmerken kunnen veranderen; dezelfde persoon had een ander lichaam kunnen hebben, en andere herinneringen. Als dit mogelijk is, is hetzelfde lichaam of dezelfde herinnering geen noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke identiteit.
6. Specifieke problemen in empiristische posities: we kunnen onszelf denken zonder lichaam. Een demon kan bezit nemen van je lichaam en dan besturen twee personen hetzelfde lichaam. En je kunt je niet vergissen over wie je zelf bent. Zelfkennis is anders dan kennis over het lichaam.

Herinneringen vooronderstellen een persoonlijke identiteit, maken deze niet. Bij hersentransplantatie kan je niet zeggen dat het dezelfde persoon is, wanneer je uit gaat van identiteit van het lichaam voor identiteit van de persoon. Terwijl de persoon zelf, vanuit het eerste persoonsperspectief geen moeite heeft om te zien wie hij zelf is.

Argumenten tegen de absolutistische visie (p. 190-192)

1. Hume: het 'ik' is een fictie; we zijn ons alleen bewust van ons lichaam en door introspectie van onze mentale toestand. Absolutisten stellen dat we ons wel bewust zijn van onszelf, maar op een andere manier dan zintuiglijke waarneming of gevoel. Als we ons niet bewust zijn van onszelf, hoe zouden we kunnen weten welke stroom van bewustzijn we moeten onderzoeken om bewustzijn van onszelf te krijgen? Introspectie, kennis over je lichaam en mentale leven vooronderstelt bewustzijn van het ik.
2. Emp: wanneer het 'ik' een immateriële entiteit is, een ziel, dat in het lichaam is en ten grondslag ligt aan onze mentale toestand, dan kunnen we nooit iemand kennen, want we zien alleen het lichaam en het karakter e.d. van de persoon.

3. Emp: een ziel die voort bestaat om een zelf dat voort bestaat te baseren lost niets op. Hoe kunnen we weten dat een immateriële ziel niet een verzameling van ervaringen is op een bepaald moment? Volgens de absolutist zijn we ons echter bewust dat we een immateriële substantie zijn die een lichaam en ervaringen heeft. Dit concept is niet zelfgemaakt.

Een laatste optie: de materiële compositie positie (MC) (p. 192-196)

Deze visie wordt door verschillende Christelijke denkers aangehangen en is een weinig vergelijkbaar met de positie van eigenschapsding.

1. Wanneer gezegd wordt dat het geheel de delen is, wordt met 'is' geen identiteit bedoeld, want wanneer het geheel in stukken valt, bestaat het geheel niet meer, maar de delen nog wel.
2. Verrijzenis van de doden is ook mogelijk zonder substantiedualisme. Niet reduceerbaar fysicalisme: het lichaam als 'enduring mereological compound'; het lichaam kan nieuwe delen aanmaken bij verlies van oude. Zo kan het lichaam ophouden te bestaan en terugkomen bij de verrijzenis. Als re-creation leven na de dood; opnieuw geschapen, een herboren lichaam.

Deze visie is beter dan de eigenschapsding visie want het erkent entiteiten die voort bestaan en het heeft nagedacht over leven na de dood. Maar de visie is minder goed dan substantiedualisme.

1. Hoe het leven na de dood eruit ziet, halen wij uit de bijbel.
2. Het is denkbaar dat we kunnen overleven zonder lichaam en daarom zijn we gerechtvaardigd om te geloven dat het mogelijk is dat we niet identiek zijn met ons lichaam.
3. Wanneer ons lichaam niet identiek is met de samenstellende delen, dan willen we daar graag een ontologische verklaring voor zien.

HOOFDSTUK 6: Substantiedualisme en het menselijk lichaam. Erfelijkheid,

DNA en de ziel

Het thomistisch substantiedualisme verschilt van het cartesische substantiedualisme in twee belangrijke opzichten.

In het cartesische dualisme wordt de ziel identiek geacht met (en in de ogen van de thomist gereduceerd tot) de geest, terwijl in het thomisme de geest een vermogen is, of beter een reeks van (mentale) vermogens, die uitdrukking zijn van de werkzaamheid van de ziel. Die mentale vermogens hebben belichaming nodig om zich te kunnen manifesteren. Maar de ziel zelf heeft – als substantie – die vermogens niet nodig om te kunnen bestaan. Het is de ziel die verantwoordelijk is voor de ontwikkeling van het brein en meer in het algemeen het menselijk lichaam. De ziel is in het thomisme breder dan drager van het vermogen tot bewustzijn. Ze is verantwoordelijk voor alle organisch functioneren.

Een tweede verschil is dat Descartes het lichaam als een fysisch apparaat, een machine, zag en daardoor niet kon verklaren waarom dit apparaat menselijk is. Wat het lichaam menselijk maakt blijft in het cartesianisme onduidelijk. In feite is het lichaam in het cartesianisme een PT (property thing). De relatie tussen lichaam en geest is een puur externe en causale. De thomist zal ook zeggen dat het lichaam een fysische structuur is, maar tegelijk benadrukken dat het lichaam een menselijk lichaam is door de 'diffusie' van de ziel als de essentie van het lichaam. Dit impliceert een veel nauwere relatie tussen lichaam en ziel. Die relatie is er meer een van modale aard: het lichaam kan niet zonder de ziel bestaan, de ziel wel zonder het lichaam. In feite komt de M&R versie van het thomisme er op neer dat er geen dualisme is van twee aparte substanties. Er is in feite maar een substantie (! GG; 201), namelijk de ziel; het lichaam is een bezielde biologische en fysische structuur die voor zijn bestaan van de ziel afhankelijk is.

M&R benadrukken dat er in het denken van Thomas en Descartes verfijningen bestaan waaraan in hun ruwe tekening van de thomistische en cartesische benadering geen recht kan worden gedaan. Zij willen niet ingaan op recente revisionistische pogingen van specialisten die willen aantonen dat Thomas en Descartes in feite geen dualisten waren. M&R noemen Richard Swinburne en John Foster als hedendaagse denkers die het cartesische dualisme aanhangen. Voorbeelden van hedendaagse thomisten zijn John Cooper, Peter Kreeft, en Ron Tacelli. Verder stellen ze dat ze zich bij Swinburne's versie van het cartesianisme in bijna alle opzichten thuis voelen.

In dit hoofdstuk wordt de thomistische visie op het lichaam en de verhouding ervan tot de ziel uiteengezet, verdedigd en onderzocht op haar ethische implicaties

Verheldering en verdediging van het thomistisch substantiedualisme

Volgens het thomistisch dualisme is de ziel een geïndividueerde essentie die het lichaam tot een menselijk lichaam maakt en die de biologische functies van het lichaam doordringt, informeert, bezielt, ontwikkelt, tot een geheel vormt en grondt. Er is door de ziel sprake van een teleologische ontwikkeling van de lichamelijke vermogens.

Men moet goed onderscheiden tussen toestanden en vermogens (faculties; capacities).

De ziel verhoudt zich minimaal tot het lichaam zoals God ten opzichte van de ruimte, d.w.z. de ziel is overal, maar ze is tegelijk niet ruimtelijk te localiseren. Net zoals God immanent is in de kosmos, maar toch niet ruimtelijk te localiseren is. Wanneer we zeggen dat de ziel het lichaam 'in beslag neemt' dan bedoelen we (volgens M&R):

1. direct, onmiddellijk bewustzijn door heel het lichaam, maar niet noodzakelijk van elk afzonderlijk deel van het lichaam;
2. directe en onmiddellijk vermogen om het lichaam te bewegen.

Wat betreft de *toestanden* van de ziel, moet worden opgemerkt dat de processen in de hersenen en in de spieren die nodig zijn om de arm te heffen zijn niet op dezelfde manier 'oorzaak' van het heffen van de arm, als de ziel dat is. M&R noemen de wilsact (de volitie) de oorzaak en de hersen- en spierprocessen de noodzakelijke factoren of voorwaarden voor het heffen van de arm. Preciezer nog: de hersenprocessen en spierbewegingen maken *zelf geen deel uit* van de intentionele en effectieve act van het heffen van de arm. Daarentegen maken allerlei mentale gebeurtenissen en processen wel deel uit van de acten van de ziel. M&R noemen: gewaarwordingen, gedachten, overtuigingen, verlangens en wilsacten. Het lichaam kan wel 'boundary condition' (mijn term, GG) zijn voor processen in de ziel. Zo kan hersenbeschadiging er voor zorgen dat je je bepaalde zaken niet meer herinnert. Deze toestanden zijn een soort secundaire kwaliteiten; M&R maken een vergelijking met het warm of koud zijn van water. De ervaring van warmte en koude is een zaak van de ziel, die te maken heeft met de fysische toestand van het water, maar daar niet toe te herleiden valt. M&R

denken hier aan een oorzaak-gevolg relatie (sic!). Dat ik warmte voel (mentale gebeurtenis) wordt met andere woorden *veroorzaakt* door een daarvan te onderscheiden gebeurtenis of feit, de kinetische energie van een verzameling watermoleculen. De ziel bevindt zich dus in gevoels- en denктоestanden die in een causale relatie staan tot lichamelijke toestanden en processen.

Wat betreft de vermogens: er zijn eerste orde en hogere orde vermogens; eerste orde vermogens zijn geactualiseerde vermogens; hogere orde vermogens zijn niet geactualiseerd; het zijn die vermogens waarover je wel beschikt, maar die om een of andere reden (gebrek aan tijd, toeval, maar ook ziekte of gebrek) niet worden geactualiseerd. De ziel heeft een hele reeks van vermogens; onder andere de vijf zintuigen, mentale vermogens (denken, herinneren, concentratie) en geestelijke vermogens.

De ziel en het lichaam. De ziel is een substantie met een essentie of innerlijke natuur, bijvoorbeeld persoon-zijn. Deze innerlijke natuur heeft een geordende structuur van vermogens en disposities die onder meer bedoeld zijn voor de ontwikkeling van het lichaam. Deze geordende structuur noemen M&R het *principe van activiteit*. Dit principe bepaalt de precieze, geordende volgorde van veranderingen die de substantie zal ondergaan in het proces van groei en ontwikkeling. Deze volgorde van veranderingen kan de *wet* worden genoemd of de informatie die in de essentie besloten ligt. Deze wet is een teleologische structuur, een principe van eenheid, een ordelijke volgorde van activiteiten, die er toe leiden dat het lichaam gaat beschikken over lichamelijke structuren die noodzakelijk zijn voor het functioneren van het organisme. Het gaat hier dus om een principe van groei en rijping (en eigenlijk ook van individuatie, al zeggen M&R dat hier niet). Het lichaam is zo een tijd-ruimtelijke extensie en externalisatie van een interne structuur van vermogens als uitdrukking van de essentie van de ziel. De ziel is zowel *causa efficiens* (werkende oorzaak) als *causa finalis* (doel-oorzaak). De verschillende fysische en chemische processen en delen treden op als instrumentele oorzaken die door hogere orde biologische processen worden aangestuurd die op hun beurt weer onder de directie van de ziel vallen.

De menselijke persoon is in feite identiek met de ziel. De persoon ontstaat op het moment van de conceptie, of men deze nu creationistisch verstaat (direct ingrijpen van God) of traducianistisch (transmissie door de ouders). M&R noemen de ziel af en toe ook wel 'organisme'. Zoveel is duidelijk dat dit organisme, deze ziel, ontologische prioriteit heeft in de ontwikkeling van het lichaam.

Samengevat:

- het organisme als geheel (=de ziel) is ontologisch primair ten opzichte van zijn delen (waaronder het lichaam, lijkt mij; GG)
- de verschillende delen van het lichaam staan in een interne relatie tot andere delen en tot de essentie van de ziel; het zijn functionele entiteiten;
- deze functies zijn geworteld in de ziel;
- het lichaam groeit teleologisch als een reeks van stappen in een ontwikkeling die wetmatig verloopt;
- de efficiënte oorzaak van eigenschappen van het lichaam is de ziel; lichaamsdelen, DNA en de genen inclusief, zijn belangrijke instrumentele oorzaken die de ziel gebruikt om de specifieke kenmerken die ontstaan te produceren.

Wanneer men deze visie aanneemt: twee argumenten voor de superioriteit van de thomistische visie.

Het eerste argument handelt over de notie 'proper function' en de interne relatie tussen lichaamsdelen en het lichaam als geheel. De auteurs grijpen hier terug op het werk van Plantinga die de notie van 'proper function' weer nieuw leven inblies, met name in de kentheorie en metafysica. Een ding functioneert volgens zijn 'proper function' als het aan zijn interne bestemming voldoet, dat wil zeggen de bestemming zoals die was bedoeld en ontworpen door de Schepper.

Ruwweg ontstaat het volgende beeld: God schiep eerst een blauwdruk; toen hij Adam en Eva schiep plaatste hij bijna letterlijk deze blauwdruk in hen als een intern structuurprincipe; een intern organiserend principe (sic!). De functie van het hart beantwoordt dus aan z'n bestemming als deze volgens een bepaald ideaal, dat God als blueprint in de mens heeft gelegd, functioneert. Functies zijn dus *normatieve* noties en de functionele taal is *letterlijk* bedoeld. Naturalisten willen van deze normativiteit van niets weten. {Vandaar dat de filosofie van de biologie een heel debat kent over teleofuncties, dat is functies met een bepaalde interne doelgerichtheid; die doelgerichtheid lijkt onmiskenbaar, maar is alleen post hoc, na het evolutionaire proces, vaststelbaar; en dus het product van toeval en niet echt wezenlijk; GG}. De naturalist wil alleen iets weten over hoe iets feitelijk functioneert. Of dat aan een bepaald doel beantwoord is voor hem koffiedik kijken. M&R gaan nu aantonen dat de naturalistische benadering van proper function zowel niet noodzakelijk als niet voldoende is. Als p namelijk noodzakelijk is voor q is er geen wereld

waarin q is, waarin niet ook p is. Als p voldoende voorwaarde is voor q, is er geen wereld waarin p is, waarin niet ook q is.

Zo is er een wereld voorstelbaar waarin 80% van de harten van mensen door mutatie is omgevormd tot een ondersteunend apparaat voor het horen. Dit is gebeurd na een grote stralingsramp die de behoefte aan de pompfunctie van het hart, door gebrek aan bloed, sterk deed afnemen. Maar dat neemt niet weg dat bij de resterende 20% het hart 'gewoon' blijft doorpompen. En sterker nog, dat het hart vanouds bedoeld was en nog steeds is om bloed rond te pompen. De ramp neemt het 'ought' van het 'properly functioning' niet weg. Het is dus niet noodzakelijk om de pompfunctie van het hart als iets toevalligs, het resultaat van toevallige ontwikkelingen te zien.

Het naturalistische begrip van proper function is ook niet voldoende. Want in het zelfde geval van straling vanuit de ruimte, kan men van de 80% veranderde harten zeggen dat die statistisch gezien op eigenlijke wijze functioneren; maar dan nog functioneren ze eigenlijk niet zoals ze bedoeld zijn, volgens de auteurs; die overigens menen dat er hier niets te bewijzen valt, hoogstens meer aannemelijk te maken. In feite gaat het vooral om de plausibiliteit van bepaalde intuïties.

Moeilijker is het verweer tegen de PT aanhangers uit het christelijke kamp. Dat komt omdat deze op zich wel normativiteit en dus proper function willen erkennen, maar niettemin er van overtuigd zijn dat deze normativiteit geen wezenlijke, interne relatie onderhoudt met de wijze waarop het organisme is samengesteld. Kern van de zaak lijken twee punten te zijn: de thomistische visie ziet de macrodelen als onscheidbaar. Verder is de thomist geneigd tot de opvatting dat de (goddelijke) blauwdruk letterlijk in de mens zelf is geplaatst. De christelijke PT aanhanger zal het lichaam als een auto zien: als een entiteit met een bepaalde bestemming, maar waarvan de onderdelen hooguit een externe relatie tot elkaar onderhouden, een relatie van alleen efficiënte causaliteit. Er is geen teleologie en geen functionele beweging binnen de auto zelf. De delen van de auto gedragen zich volgens hem alsof ze een functionele rol in een geheel spelen.

Dit onderwerp spitst zich toe op de visie op het DNA. De genocentrische benadering is de meest populaire en lijkt op de mechanistische visie die we zojuist ten aanzien van de auto hoorden uitleggen. De organocentrische benadering legt nadruk op de samenhang tussen DNA, genen en het interne milieu van de cel en van het geheel van cellen in het organisme. In termen van een huis zou je kunnen spreken

van materiaal, van een bouwplan en van een bepaalde orde van het vervaardigen. Zoiets geldt ook voor het DNA en de genen; het DNA is het materiaal; de genen vormen de blauwdruk en specificeren de orde van groei en rijping; maar ze genereren die orde niet. DNA staat niet op zich, zo wordt hoe langer hoe duidelijker. Het gaat om de samenhang in de cel en het organisme. Het organisme is het onherleidbare centrum van activiteit.

Twee andere objecties tegen het thomisme

Betekent dit dat dieren geen ziel hebben? Nee, dieren hebben volgens M&R ook in de bijbel een ziel, alleen is deze ziel van een andere aard dan die van de mens (zie Genesis 1:30; Prediker 3:21 en Openbaring 8:9). Dieren hebben evenwel geen vrije wil; ze hebben geen moreel bewustzijn;; geen verlangen naar waarheid en ze gebruiken ook geen taal. Ook missen ze het vermogen tot transcendentie. Mogelijk dat dieren zelfs de dood kunnen overleven; maar hierover verkeren we in onzekerheid.

Houdt de hier aangehangen visie een vorm van biologisch vitalisme in? Dat hangt er van af hoe je de term vitalisme duidt. Die is namelijk historisch gezien nogal veelzinnig. Als een in de ruimte gelocaliseerde vitale energie, of kracht of vloeistof (denk aan de flogiston theorie) is ze wetenschappelijk en metafysisch gedateerd, en onhoudbaar. Maar als organicisme, dat weet heeft van het organisme als een onherleidbaar geheel dat de relatie van delen tot delen en delen tot het geheel op interne wijze definieert en weet heeft van een species specifieke immanente wet van organisatie en ontwikkeling en van interne structurele vorm, is het compatibel met het thomisme. Het leven is een set van activiteiten, gefundeerd in een geïndividueerde essentie.

De oorsprong van de ziel in normale en abnormale gevallen

Hier wordt ingegaan op creationisme en traducianisme. Het creationisme gaat er van uit dat God de ziel scheidt bij de conceptie. God is de eerste oorzaak. Twee varianten: de thomistische en de cartesische (deze laatste ziet de relatie tussen ziel en lichaam als extern). Voor de thomist geldt dat God op het moment dat de fysieke condities (conceptie) zich voordoen die een voorwaarde zijn voor de vorming van een mens hij ogenblikkelijk de abstracte eigenschap van 'menselijk te zijn' scheidt en bovendien een individuele menselijke ziel. Vanaf dat moment is er sprake van het soort

bezieling en doelgerichte ordening en ontwikkeling waarvan eerder sprake was.

Traducianisten gaan er van uit dat de ziel op enigerlei wijze wordt gegenereerd door middel van de act van reproductie en tot bestaan komt bij de conceptie. God fungeert hier als tweede oorzaak. Tertullianus meende dat de ziel een afsplitsing van de ziel van de vader is. Die opvatting moet worden afgewezen. In een wat meer verfijnde vorm hebben de condities die tot de conceptie leiden zelf 'soulsh potentialities'. Die potentialiteit wordt geactualiseerd op het moment van de bevruchting. Dat komt c.q. daartoe wordt bijgedragen door het feit dat op het moment van samensmelting er – door secundaire goddelijke causaliteit – een nieuwe substantiële entiteit ontstaat, een nieuw geheel, een ziel die het soma begint te vormen en de morfogenese leidt.

Hoe moet je van hieruit nu aankijken tegen tweelingzygoten, clonen en bevroren embryo's – zijn dat ook allemaal bezielde entiteiten?

1. Zoals God met de materie interacteert, zo interacteert de ziel ook met het lichaam. Die interactie is volgens M&R volkomen begrijpelijk (sic!)
2. Christelijke theïsten hebben verschillende modellen voor de verhouding van God tot de wetten van de natuur en tot natuurlijke causale processen.
 - a. 'full secondary causality view': God heeft de wereld op gang gebracht, maar laat vervolgens causale machten in de wereld zelf de zaak op gang houden; deze opvatting staat bekend onder de naam deïsme (GG);
 - b. occasionalisme; God is de enige ware oorzaak; er zijn geen autonome, afzonderlijke causale krachten in geschapen objecten;
 - c. 'concurrentism': God werkt mee met iedere causale invloed; alleen door dit meewerken hebben oorzaken gevolgen, anders niet.

Nu gaan M&R na hoe deze verschillende opvattingen uitwerken in geval van 'twinning', 'cloning', en 'frozen embryos'.

De thomistische creationist zal nu zeggen dat bij clonen en tweelingen de condities die tot het ontstaan van een embryo bijdragen door God worden gebruikt om een ziel te scheppen die de genoemde condities gaat incorporeren; het gaat hier om een miraculeus samengaan van samensmelting in fysieke zin en goddelijke activiteit (concurrentisme dus). Bij het bevroren embryo zou het dan gaan om een wezen met een ziel

met latente krachten die onder de juiste omstandigheden zouden kunnen beginnen hun werkzaamheid uit te oefenen.

Met dit laatste is de traducianist het eens: er is een ziel met slapende kwaliteiten. Maar voor kloneren en tweelingembryo's kiest de traducianist een ander pad: want er is niet een apriori manier om te weten te komen wat de precieze aard is van de immanente wetten die de essentie van het nieuwe individu vormen. De traducianist aanvaardt dat pure fysieke condities de aan- of afwezigheid van een immateriële essentie kunnen bewerken. Natrium en chloor zijn niet potentieel zout, maar mogelijk zout. Maar voor het vroegste begin van levende wezens geldt wat anders: namelijk dat zij op een gegeven moment een constitutie hebben die ze potentieel mens doet zijn.

Ethische implicaties van het thomistisch substantiedualisme

Ik beperk me tot de weergave van enkele statements die in de tekst nader worden toegelicht:

- er zijn geen potentiële personen en ook geen menselijke non-personen; want persoon zijn ben je niet een beetje; het is een eigenschap die non-degreed is;
- de thomistische analyse van persoon-zijn versus mens-zijn luidt dat ziet deze relatie als die tussen genus en species; het genus is ontologisch primair; daarom is het onzin om te spreken van een human non-person; de PT denker ziet eerst een menselijk wezen ontstaan (bottom up) en vervolgens eventueel een menselijke persoon. Maar dat is een omkering van de stand van zaken: personhood gaat ontologisch voorop vergeleken met mens-zijn.
- De afwezigheid van een lagere orde vermogen zegt nog niets over de aan-of afwezigheid van hogere orde vermogens; het ontbreken van bepaalde menselijke eigenschappen (kunnen denken; zich kunnen herinneren; de weg weten te vinden) maakt iemand nog niet tot een niet-mens (met alle gevolgen voor de beschermwaardigheid en zorg).
- De opstanding is ook niet zozeer een herschepping, als een weer opnieuw actualiseren van eerste orde vermogens, in herstelde vorm.

Bezwaren (GG):

- door te stellen dat de ziel oorzaak is van allerlei processen in het lichaam, roepen de auteurs een groot probleem op, namelijk hoe die oorzakelijkheid moet worden gezien, bijvoorbeeld
 - als een tijd-ruimtelijke keten van gebeurtenissen die al dan niet ergens in het wetenschappelijk onkenbare van de metafysica eindigt;
 - als een logische 'oorzakelijkheid' in een systeem van noodzakelijke en voldoende voorwaarden; of
 - als een puur metafysische veroorzaking in de zin van een aan de werkelijkheid inherente teleologie.

De auteurs noemen de ziel ergens in een adem *causa efficiens* en *causa finalis*. Het eerste is een empirisch te duiden causaliteit; het tweede is een metafysische notie. De notie van substantie toont hier – kantaans gezegd – haar transcendentale schijn: er wordt een sterk ontologisch gewicht toegekend aan wat tegelijk een zeer theoretische notie is (en dus abstract). Ik ben meer geneigd tot de volgende stellingname:

- ik kan in de omgangstaal zeggen dat mijn arm omhoog gaat omdat ik dat wil (het ik of de wil als oorzaak); maar dat is een uitspraak zonder metafysische pretenties, een basaal epistemisch gegeven waar ik gerechtigd ben vanuit te gaan
- ik kan daarnaast in vakwetenschappelijke termen een bepaalde samenhang van feiten of gebeurtenissen verklaren in termen van een bepaalde wetmatigheid. Van die wetmatigheid veronderstel ik dan dat deze geldt voor het betreffende werkelijkheidsdomein.
- nog iets anders is het om in metafysische zin te spreken van oorzakelijkheid. Het is eigenlijk de vraag of dit wel kan. Van het 'feit' dat God schepper is van de wereld en in die zin veroorzaker van al wat is, draag ik kennis door openbaring en door bepaalde meer intuïtieve vermoedens (uit het 'boek der natuur'). Maar kennis door openbaring is geen wetenschappelijke kennis en ze kan niet of in elk geval niet uitsluitend naar wetenschappelijke maatstaven worden gewogen. Over Gods scheppende activiteit zullen we ons in de eerste plaats verwonderen, we kunnen haar aanvaarden en er blij over zijn als over een fenomeen met een geweldige reikwijdte; maar dat is heel wat anders dan Gods scheppende activiteit model te laten staan voor een metafysica van de veroorzaking.

- het begrip wet wordt niet duidelijk gedefinieerd; het wordt enerzijds een volgorde van activiteiten genoemd (in de ontwikkeling van de individu), aldus verwijzend naar een *feitelijke* en *aanwijsbare* orde van ontwikkeling; anderzijds lijkt het te gaan om het *principe* dat die orde bewerkt;

het lijkt het best lijkt om de wet gelijk te stellen met de feitelijke, doelgerichte drijfkracht van de ziel die er toe leidt dat allerlei vermogens en disposities zich gaan ontwikkelen; maar daarmee wordt precies het probleem duidelijk; in termen van de reformatische wijsbegeerte: het door elkaar halen van wet en subjecte; en het verzelfstandigen van iets waarvan je wel een indruk je kan vormen, maar dat toch ontsnapt aan de wetenschappelijke blik; inderdaad wordt zowel en menselijke als het dierlijk organisme gekenmerkt door een geweldige individuatiedrang. We snappen van die individuatiedrang ook nog maar heel weinig. Dat teleologische denkers hier iets op het oog hebben waar de moderne wetenschap (van biologie tot psychologie) geen taal voor heeft en waar dus aan voorbij wordt gegaan, is ontegenzeggelijk juist; men hoeft maar naar de ontwikkeling van kleine kinderen te kijken om daar een indruk van te krijgen. Maar opnieuw: van deze common-sense notie van doelgerichtheid en orde die gedragen en zelfs afgedwongen wordt door een soort stuwende kracht kan je je wel een indruk vormen, maar geen vakwetenschappelijk begrip. De filosofie moet die intuïties niet gaan verzelfstandigen tot op zich staande krachten, maar voor het raadsel blijven staan en een taal proberen aan te dragen, waardoor iets zichtbaar wordt van de samenhang en orde in de verschillende vakwetenschappelijke benaderingen van het betreffende verschijnsel. Het zelfde geldt bijvoorbeeld voor het verschijnsel tijd: er is fysische tijd, biotische tijd, klokketijd, psychologische tijd, esthetische tijd et cetera; maar als men alle verschillende modaliteiten heeft doorkruist, kan het niet zo zijn dat er een filosoof opstaat en zegt: nu zal ik u vertellen wat de grondslag van dit alles is, wat de tijd in een essentiële (wezenlijke, metafysische) zin is. Wel kan de filosoof zoals gezegd pogen samenhang en verscheidenheid te duiden. Voorts kan hij proberen iets van het eigene en meest kenmerkende, en daarin ook iets van de eenheid van het verschijnsel te duiden; maar dat zal dan in een abstracte metataal gebeuren die zich zeer bewust is van de metaforen die worden gebruikt. De reformatische wijsbegeerte is zeer attent op deze metaforen omdat daarin tot uitdrukking komt

welke analogieën domineren, met andere woorden welke verwijzingen naar welke modaliteiten (zijnswijzen; functioneermogelijkheden) op de voorgrond staan.

HOOFDSTUK 7: De morele en metafysische status van de ongeborene. Abortus en foetale research

Dit hoofdstuk is het begin van het tweede deel van M&R's boek. Dit deel is gewijd aan de bespreking van allerlei ethische onderwerpen. Ze willen daarmee laten zien dat filosofie niet alleen maar iets van de studeerkamer is, maar ook invloed heeft op de wijze waarop ethische dilemma's in de gezondheidszorg en de daaraan gelieerde research worden opgelost.

De in dit boek verdedigde visie is bijvoorbeeld van belang voor hoe men aankijkt tegen persoonlijke identiteit en verantwoordelijkheid. De PT aanhanger zal bijvoorbeeld moeite hebben om verantwoordelijkheid toe te kennen aan mensen die misdaden hebben gepleegd, zeker als deze lang geleden zijn. Want de PT aanhanger heeft moeite met de notie van identiteit door verandering heen: als de eigenschappen van iets/iemand veranderen, verandert immers ook de identiteit van dat ding of die persoon. Voor een physicalist die alleen maar in event-causation gelooft, ligt er een probleem in het toeschrijven van verantwoordelijkheid. Want 'event causation' sluit de notie van een entiteit met een activiteit uit zichzelf (c.q. de notie van actorschap) uit. Echte morele verantwoordelijkheid is daarmee uitgesloten. Als ik niet de actor ben van mijn daden en deze mij in zekere zin zijn overkomen, dan is er geen ruimte meer voor morele verantwoordelijkheid.

M&R laten vervolgens zien hoe volgens een substantie-dualistische visie, thomistische variant, consistent is met wat in de bijbel wordt gezegd over het ongeboren leven. Zo bespreken zij bijvoorbeeld de bekende Psalm 139, waarin in vers 13-18 wordt beschreven hoe God als handwerksman het omgevormde samenweeft tot een kunstig geheel. De

psalmdichter, David, ziet zichzelf als een en dezelfde persoon als de persoon over wie wordt gezegd dat hij door God in de baarmoeder is vervaardigd/samengeweven. Andere bijbelgedeelten die de auteurs bespreken zijn Psalm 51:5, Job 3:3 en 10:8-11, Jeremia 1:5, Genesis 25:19-34, en Exodus 21: 22-25. De meeste van deze teksten spreken poëtische taal. De continuïteit tussen het ongevormde dat onderhevig is aan het boetserende, wevende werk van de Schepper, en de pasgeborene en tussen de pasgeborene en de volwassen persoon staat eigenlijk niet ter discussie. Die continuïteit (en identiteit) is voorondersteld. Weliswaar mag je poëtische taal filosofisch niet te ver drijven, maar aan de andere kant moet je poëtische taal ook niet teveel een mystificeren zodat er niets meer aan beantwoordt in de alledaagse realiteit. Poëtische teksten leveren een gezaghebbende bijdrage in de discussie. Zo stellen de auteurs dat Jeremia 1:5 mogelijk zelfs duidt op een bestaan als persoon voordat de mens in de baarmoeder wordt gevormd ("Eer ik u vormde in de moederschoot, heb ik u gekend, en eer gij voortkwaamt uit de baarmoeder, heb ik u geheiligd; tot een profeet voor de volkeren heb ik u gesteld"). M&R trekken hier een grens: de tekst duidt waarschijnlijk wel op een roeping voor het tot aanzijn komen (de conceptie), maar niet op preëxistentie.

[Commentaar: in dit verband is het vreemd dat zij geen aandacht besteden aan een bekende Paulinische passage waarin ook de suggestie van preëxistentie besloten ligt; Efeze 1:4 zegt: "Hij heeft ons immers in Hem uitverkoren voor de grondlegging van de wereld, opdat wij heilig en onberispelijk zouden zijn voor zijn aangezicht"; in combinatie met het vers 3 waarin gewag wordt gemaakt God die ons 'in Christus' met 'allerlei geestelijke zegen' 'in de hemelse gewesten' gezegend heeft, ontstaat de suggestie van een bestaan voor God, voor de grondlegging van de wereld, waarin God de zijnen 'in' Christus reeds gezegd heeft en van allerlei gaven voorzien; er staat niet dat er uit de hemelse gewesten allerlei zegen neerdaalt; de zegen is al gegeven in de hemelse gewesten. Het gaat hier om een dogmatische en exegetische sleuteltekst die reeds veel discussie heeft opgeleverd].

De passage in Exodus is interessant omdat daar – in de opsomming van straffen voor allerlei vergrijpen – het onbedoeld beschadigen van een zwangere, zodanig dat er een miskraam optreedt, niet als even zwaar wordt beoordeeld als het doden van een mens. De auteurs stellen dat het woord voor miskraam niet het gebruikelijke is. Gebruikelijk is een ander woord (shakal), terwijl het hier gaat om yasa, wat ook kan duiden op

vroeggeboorte. De tekst duidt dus niet op het teweeg brengen van de dood. En zelfs als dit wel zo zou zijn, kan uit een verschil in straf nog niet een verschil in wezensidentiteit worden afgeleid, aldus M&R.

Aan het eind van deze paragraaf wijzen M&R erop hoe fundamenteel deze visie is: ze heeft onmiddellijke consequenties, niet alleen als het gaat om abortus en foetaal onderzoek, maar ook als het gaat over euthanasie, de visie op het menselijk genoom (deze is dan geen 'drager' van identiteit) en de beoordeling van hoe te handelen bij een patiënt in een vegetatieve toestand (een toestand waarbij in principe alleen de hersenstam nog functioneert en de betrokkene wel zelfstandig kan ademen, maar niet kan eten, drinken en bewegen, laat staan bewustzijn heeft). De voorstanders en verdedigers van abortus kunnen hun standpunt niet anders volhouden dan door te stellen dat bepaalde foetussen en pasgeborenen (nog) geen personen zijn, omdat ze niet de kenmerken vertonen die horen bij het hebben van persoonlijke identiteit.

De wettelijke status van foetussen

Deze paragraaf beschrijft de loop van het abortus debat in de Verenigde Staten, te beginnen bij de beroemde Roe vs. Wade casus in het Hoogerechtshof in 1973, die uitliep op de legalisering van abortus gedurende de hele zwangerschap, zij het onder toenemende restricties al naar gelang de zwangerschap langer bestaat.

Ze wijzen op de minstens zo belangrijke Doe-beschikking, die op dezelfde dag werd uitgevaardigd als de uitspraak in de Roe vs. Wade zaak, waarin bij derde trimester zwangerschappen niet alleen onmiddellijk fysieke bedreiging van het leven van de moeder als grond voor abortus wordt genoemd, maar ook bedreiging van geestelijk en lichamelijk welzijn, en zelfs (aldus M&R) impliciet ongewenste financiële gevolgen.

Vervolgens wijzen de auteurs op een spanning in de wetgeving en überhaupt in de manier waarop de samenleving en ook de wetenschap met ongeboren leven omgaat. Ongeborenen kunnen bijvoorbeeld wel een nalatenschap erven. Verder wordt in sommige staten (in de VS) het veroorzaken van de dood van de foetus als doodslag of moord beschouwd. De ongeborene maakt deel uit van de familie en is als zodanig ook meeverzekerd. South Carolina veroordeelde een vrouw wegens kindermishandeling omdat ze cocaïne verslaafd was en tijdens de zwangerschap door bleef gebruiken. Ongeborenen kunnen later mensen aanklagen die hen tijdens de periode in utero (in de baarmoeder) schade hebben berokkend.

Ook vanuit patiënt perspectief is er een sterke discrepantie tussen de bijna ongelimiteerde vrijheid tot abortus provocatus en de eveneens bijna ongelimiteerde inspanningen die mensen zich getroosten om ziekte en gebrek voor de geboorte reeds te bestrijden; denk aan operaties op de foetus, aan andere vormen van behandeling; aan genetische testprocedures en andere vormen van diagnostiek.

Soms probeert men deze 'culturele schizofrenie' (de term is van M&R) op te lossen door te bespreken van beschermwaardigheid van de gewenste foetus. Maar, zeggen M&R, gewenst-zijn ('wantedness') zegt iets over de moeder, c.q. degene die wenst, en niet zozeer iets over de status van het embryo.

Argumenten voor het recht op abortus en de assumptie van 'personhood'
Kern van de notie van 'personhood' zoals die in eerdere hoofdstukken werd ontwikkeld is dat de argumenten voor het persoon-zijn van de ongeborene ten grondslag liggen aan en zelfs onafhankelijk kunnen worden ontwikkeld van ethische argumenten. M&R zeggen dit, omdat vaak met een beroep op het morele pluralisme van de huidige samenleving wordt gesteld dat overtuigingen die zich baseren op religieuze overtuiging, geen recht van spreken hebben. In de discussie zouden alleen argumenten mogen worden gebruikt die voor iedereen toegankelijk (= acceptabel) zijn.

Niet los hiervan staat een hang naar sciëntisme als een wereldbeschouwing. Omdat wetenschappelijk niets kan worden gezegd over de status van de ongeborene, kunnen aan het bestaan van de ongeborene in het publieke domein/de publieke discussie geen normatieve claims worden ontleend.^{2[2]}

Vervolgens bespreken de auteurs een aantal opvattingen van de pro-abortus denkers:

- De foetus is geen persoon maar deel van het lichaam van de vrouw (variant op het: baas in eigen buik); echter (M&R): afhankelijkheid van het lichaam van een vrouw is niet hetzelfde als deel zijn van het

^{2[2]} Men zou hieraan kunnen toevoegen dat de idee van een 'smalle moraal', zelf ontoelaatbaar dwingende trekken krijgt zodra zij operationeel wordt gemaakt; want wie bepaalt wat tot de smalle moraal behoort en wie niet; in de praktijk is het een bepaalde variant van het liberale denken dat dan hegemonie krijgt over andere morele benaderingen; zie collegesyllabus over moreel pluralisme; GG]

lichaam van de vrouw; de argumentatie van de pro-choice denker kan niet anders dan gebaseerd zijn op de opvatting dat de ongeborene geen persoon is'; m.a.w. het baas in eigen buik principe vooronderstelt impliciet het niet-persoon zijn van de ongeborene; die laatste gedachte kan op metafysische en theologische gronden worden bestreden; toch moet de pro-choice activist het niet-persoon zijn wel postuleren, omdat als hij/zij dit niet zou doen hij het conflict tussen eigen vrijheid en het leven van de ander ten gunste van de eigen vrijheid beslist; dat zou uit het oogpunt van het recht een ongewenst precedent met potentieel desastreuze gevolgen vormen; in geval van een conflict tussen vrijheid en het leven van een ander prevaleert immers altijd het leven van de ander;

- Een ander argument luidt: ongewenste kinderen moeten niet ter wereld komen; ongewenstheid kan er in allerlei vormen zijn, vanwege handicaps of ziekte, omdat het niet uitkomt, of vanwege financiële problemen. Ook hier weer een onaangenaam dilemma: ofwel de ongeborene is geen persoon, maar hoe zit het dan met de bescherming van allerlei rechten van de ongeborene (zie vorige paragraaf); of de ongeborene is wel een persoon, maar dan zou armoede een reden kunnen zijn om een ander mens om het leven te brengen, wat geprojecteerd op een groter sociale schaal tot eliminatie van armen zou kunnen leiden. Eenzelfde redenering voor genetische handicaps, ziekte e.d.
- Voorkomen van kindermishandeling als argument. Ook hier weer een dilemma: het ongeboren, ongewenste kind is wel een mens, maar dan is abortus de ergste vorm van kindermishandeling die denkbaar is; of het ongeboren, ongewenste kind is niet echt een mens, maar dan zou het niet wenselijk-zijn van iets in de ogen van iemand anders (de moeder in dit geval, meestal) bepalen wat de status (de essentie) van het embryo is.
- Abortus weigeren aan arme vrouwen is discriminatie. Dit is het duidelijkste voorbeeld van 'begging the question'. Men kan slechts gediscrimineerd worden als je ergens recht op hebt. Maar daar gaat het nu juist om, of er zo'n recht bestaat. Met het oog op die vraag sta je weer voor het juist genoemde dilemma: de ongeborene is persoon, maar dat is absurd, omdat er dan van discriminatie gesproken wordt bij het niet toestaan een ander mens te doden; of de ongeborene is geen persoon, maar dan is het argument nog steeds een vorm van 'begging the question'.

Visies op persoon-zijn van de ongeborene in het abortus debat

In deze paragraaf wordt aangetoond dat veel pro-abortus intellectuelen uitgaan van een functionele (in plaats van essentiële) definitie van persoon-zijn en dat dit tot ongerijmdheden leidt. Ofwel is er sprake van een ontkenning van het persoon zijn van de foetus, maar dan heeft die ontkenning ook gevolgen voor volwassenen bij wie van hetzelfde gebrek aan capaciteiten sprake is; ofwel de foetus wordt wel persoon-zijn toegeschreven, maar dan moet men criteria van beschermwaardigheid formuleren die niets met de essentie van de mens te maken hebben (namelijk persoon-zijn). Mary Ann Warren, Joseph Fletcher, Peter Singer, Helga Kuhse en Michael Tooley zijn de namen van de denkers wier werk wordt besproken. Feministe Naomi Wolf erkent dat de pro-abortus beweging het evidente moet erkennen, namelijk dat de foetus een persoon is. Alleen, in plaats op het persoon zijn van de moeder zou de aandacht zich moeten richten op de autonomie van de moeder (zeg: baas in eigen buik).

Mary Ann Warren maakt een onderscheid tussen mensen en menselijke wezens; mensen behoren tot de morele gemeenschap, ze zijn er de leden van en verdienen bescherming omdat ze rechten hebben; menselijke wezens zijn menselijk vanwege hun genetische code; maar die genetische code is niet voldoende om van een mens in morele zin te spreken. Het genoom is dus een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde voor het mens-zijn, aldus deze opvatting. Centraal voor het persoon-zijn zijn een aantal criteria:

- bewustzijn
- vermogen tot redeneren
- zelf-gemotiveerde activiteit
- vermogen tot communiceren
- zelf-bewustzijn.

Fletcher spreekt zich in dezelfde trant uit. Warren meent zelfs dat er entiteiten bestaan die aan genoemde criteria voldoen maar geen menselijke wezens zijn (dus geen genoom hebben), zoals in de toekomst geavanceerde computers, robots met zelfbewustzijn en zelfs buitenaardse wezens. Een derde trimester embryo is volgens deze redenering niet mee persoon dan een eerste trimester embryo. Maar wat te zeggen van moord op baby's (infanticide), want baby's zijn toch ook niet in staat om te

redeneren. Baby's, aldus Warren, zijn het persoon-zijn zo dicht genaderd dat ze om die reden bescherming genieten. Verder is het onrechtvaardig vanwege alle onvruchtbare echt)paren. Waarom baby's niet en derde trimester foetussen wel? Antwoord (Warren), omdat baby's geen bedreiging meer vormen voor de gezondheid van de moeder. Al met al komt het er op neer dat het voor Warren onontkoombaar is te erkennen dat infanticide geoorloofd is onder bepaalde sociale en fysieke condities. Dus, zelfs het potentialiteits argument wordt door Warren niet gehanteerd (het argument dat een foetus relatief beschermwaardig is omdat hij/zij uit kan groeien tot een menselijke persoon).

Tooley gebruikt het 'particular interests view'. Alleen die wezens hebben recht op leven als zij in staat zijn een belang te hebben in hun eigen voortbestaan; maar dat 'belang hebben' kan alleen voorkomen als er ook sprake is van het concept van een voortbestaand zelf; dat een subject ooit over eigenschappen zou kunnen gaan beschikken die het een recht op leven geven, is op zich onvoldoende om recht op voortbestaan te geven op het moment dat van zo'n zelfconcept nog geen sprake is. Volgens deze criteria zou infanticide tot minstens een week na de geboorte mogelijk moeten zijn, concluderen M&R.

Steinbock komt vervolgens uitvoerig aan bod. Deze filosofe beweert dat belangen voorwaarde zijn voor het hebben van rechten en dat een wezen belangen heeft als het over het vermogen tot gewaarwording en gevoel ('sentience') beschikt, oftewel het vermogen tot het ervaren van pijn en plezier. Met dit criterium komt de grens natuurlijk vroeger te liggen, ergens aan het eind van het eerste trimester. Steinbock hanteert dus ook geen potentialiteits argument. Ook Steinbock's redenering gaat kronkelen wanneer ze erkent dat ook doden rechten kunnen hebben. Ook toekomstige personen kunnen belangen hebben die verdedigd moeten worden (bijvoorbeeld milieubelangen). Maar waarom foetussen en embryo's dan niet? In feite, zeggen M&R, ondersteunt Steinbock met haar gedachte van het recht van doden de opvatting dat de menselijke persoon een substantie is (die na de dood voortbestaat).

In de discussie die hierop volgt loopt het hebben van 'awareness' door elkaar met het hebben van 'awareness van awareness' (of: het hebben van een belang bij het hebben van belangen). Ook wordt de discussie over causale psychologische verbondenheid ('causal and psychological connectedness') kortgesloten door de stelling (van M&R) dat er van continuïteit alleen sprake kan zijn als men uitgaat van een concept

van substantie (d.w.z. van een wezen dat door alle verandering heen zichzelf blijft).

Alle functionele definities van persoon-zijn lopen volgens M&R stuk op mensen onder algehele anesthesie of – sterker nog – in een vegetatieve toestand (persistent vegetative state). Met name het laatste voorbeeld is dwingend, omdat hier per definitie de mogelijkheid van herstel ontbreekt en dus het potentialiteitsargument niet meer opgaat.

Dit kan vervolgens in een algemeen dilemma worden verwoord (252-3). De functionalist kan niet een functionele visie op persoon-zijn hebben en tegelijk vasthouden aan het belang van latente eigenschappen (het potentialiteitsargument met andere woorden); want ofwel gewaarwording, gevoel of bewustzijn criteria van persoon-zijn (functionele definitie van persoon-zijn), maar dan is het ontbreken van die eigenschappen teken dat de betreffende entiteit geen persoon is; ofwel het potentialiteitsargument gaat op, maar dan verliezen de functionele criteria hun relevantie.

Becker heeft nog geprobeerd dit probleem op te lossen door ontwikkeling op te vatten als metamorfose van het ene type van entiteit in een ander type (zoals een larve in een vlinder verandert). Deze opvatting staat ook wel bekend als de gradualistische opvatting. Maar dat is van twee walletjes eten. Men kan niet bezig zijn persoon te worden, luidt de argumentatie van M&R. Om van wording te kunnen spreken moet er eerst al sprake zijn van een wezen dat bezig is dat te worden wat het worden moet. Essentie gaat vooraf aan wording.

De consequentie van de gradualistische opvatting is dat er graden van persoon-zijn bestaan, met als onaantrekkelijk neveneffect dat je in de loop van je leven je persoon-zijn ook weer kwijt kan raken. Dat strijdt met de morele intuïtie dat alle mensen, ongeacht hun fysieke of mentale staat, lid van het menselijk geslacht zijn en uit dien hoofde delen in een (gemeenschappelijke) menselijke natuur.

Het argument dat het persoon-zijn van de foetus niet het belangrijkste aspect van het abortus debat betreft

Hier komen de auteurs terug op de standpunten van de al genoemde Naomi Wolf, die beweerde dat feministen nu toch maar eens moeten erkennen – o.a. door de inmiddels wijd verspreide toepassing van echoscopie in de vroege zwangerschap – dat de foetus, vanaf heel vroeg

een menselijke persoon is. De foetus is object van het verlangen van ouders en kan onderworpen worden aan allerlei medische procedures; hetgeen ook pleit voor erkenning van menselijkheid en persoon-zijn.

Toch kan een vrouw voor abortus kiezen, omdat zij autonoom is over haar eigen lichaam, aldus Naomi Wolf. Daarnaast wijst zij op het gegeven dat het leven bedoeld is om het kwaad te overwinnen en verlossing te brengen. Niemand is er mee gebaat een kind in een positie te plaatsen waarin van die verlossende elementen weinig terecht komt. Persoon zijn is niet doorslaggevend, gegeven deze aspecten. M&R menen dat hier sprake is van een trivialisering van religieuze noties. De autonomie van de moeder kan nimmer een doorslaggevend argument zijn als het leven van een ander mens in geding is.

Onderzoek en transplantatie van foetaal weefsel

Voorstanders menen dat het feit van de abortus losgekoppeld kan worden van het gebruik van foetaal weefsel voor onderzoek- en transplantatie doeleinden (bijvoorbeeld voor de ziekte van Parkinson). Doorslaggevend is ook hier weer of men de foetus een menselijke persoon acht, zoals de auteurs doen. Als de foetus een persoon is, mag je alleen van het weefsel gebruik maken bij miskramen en ectopische (buitenbaarmoederlijke) zwangerschappen; situaties met andere woorden waarin de vrucht so wie so doodgaat, ongeacht wat men doet. Het intentioneel doden van een foetus voor dit doel (of een ander) is natuurlijk heel wat anders.

Belangrijk punt in de praktijk is vooral dat van de medeplichtigheid bij mensen die om wat voor reden dan ook niet kunnen en willen meewerken aan abortus provocatus. Zelfs ten aanzien van het gebruik van gegevens van onderzoek, dat er hoe dan ook plaats vindt, zijn er morele vraagtekens te plaatsen. Kun je het gebruik van gegevens wel scheiden van de onderzoekspraktijk, die laat zien dat er vaak grote financiële belangen op het spel staan. De auteurs verzetten zich tegen de idee dat zo alsnog iets goeds gedaan kan worden met een op zichzelf genomen verkeerde praktijk. Ten onrechte gaat men dan uit van de idee dat de abortus praktijk niet te stoppen is. Meedoen aan dit onderzoek en gebruik maken van de resultaten ervan is, zolang het foetale weefsel verkregen wordt uit abortus, een vorm van medeplichtigheid.

HOOFDSTUK 8. Reproductieve technieken in substantiedualistisch perspectief

In dit hoofdstuk gaat het over de morele vragen die er rijzen naar aanleiding van toepassing van nieuwe voortplantingstechnieken.

Eerst worden een aantal van die technieken beschreven:

- inseminatie met zaad van de man
- inseminatie met zaad van een donor
- GIFT (gamete intrafallopian transfer): na hormonale stimulatie worden er vier eitjes uit de ovaria gehaald (chirurgisch), en weer terug geplaatst in de eileiders (twee in elk)
- ZIFT (zygote intrafallopian transfer); idem, maar nu worden de eitjes bevrucht met zaad van de man en weer terug geplaatst in de eileiders
- IVF (in vitro fertilisatie); idem maar nu terugplaatsing in de baarmoeder.

Het aantal embryo's dat wordt terug geplaatst kan variëren van 1 tot 8 à 9 ('lifeboat implantations'). Dat komt omdat het succespercentage na IVF betrekkelijk laag is (rond de 20-30%). Hoe meer embryo's terug geplaatst worden hoe groter de kans dat er eentje levensvatbaar blijkt. Maar daarmee stijgt ook de kans op meerlingzwangerschappen, met alle gevolgen van dien voor moeder en embryo's. Vier of meer embryo's leidt in veel gevallen tot de dood van een of meer, of zelfs alle embryo's. Om dat te voorkomen wordt dan vaak selectieve abortus toegepast van een deel van levensvatbaar gebleken embryo's. Een en ander moet ook nog in het licht worden gezien van de kostenproblematiek. Het gaat hier om dure en bovendien belastende behandelingen, waarin industrieën en klinieken met elkaar concurreren. Sommige klinieken bieden een geld terug garantie, maar implanteren dan zoveel mogelijk (tot negen!) embryo's.

Er is dus een druk op onmiddellijk succes van de kant van de ouders en van de kant van de klinieken (en daarachter de industrie). Veel ouders zijn zich helemaal niet of slechts vaag bewust van de ethische problemen die hier spelen. Medici zijn vaak vooral technisch gericht. Er is wel een uitgebreide juridische literatuur over wat er moet gebeuren met restembryo's (=diepvries embryo's die zijn geproduceerd om ooit te kunnen gebruiken voor IVF) als bijvoorbeeld de ouders scheiden of om het leven komen. Maar werkelijke morele discussie is er betrekkelijk weinig, aldus Moreland en Rae.

Het hoofdstuk noemt, maar bespreekt niet in extenso de vragen die er vanuit substantiedualistisch perspectief zijn te stellen over donorinseminatie en over draagmoederschap (het hoofdstuk noemt eiceldonatie niet; wat ook nog een mogelijkheid is). De discussie over draagmoederschap is inmiddels aangewakkerd door het bestaan van commercieel draagmoederschap (vrouwen die hun baarmoeder aanbieden als plaats waar de bevruchte eicel kan groeien en die het kind na geboorte afstaan – of soms niet, met alle problemen van dien). Ook de kwestie van ouderschap van alleenstaanden, homoseksuele paren (mannelijk of vrouwelijk), of van postmenopauzale vrouwen wordt alleen genoemd. Maandelijks is er wel weer een nieuw type van probleem (zoals recent het dove lesbische paar dat per se een IVF wilde van een kind dat met grote mate van waarschijnlijkheid doof zou worden – omdat het zaad afkomstig was een familiair dove man – en wel omdat het zo wilde laten zien dat doofheid geen afbreuk doet aan het mens-zijn; het argument was dat doven een taalminoriteit vormen en als minderheid gediscrimineerd zouden worden als zij dit niet zouden mogen!).

De auteurs noemt het voorbeeld van Mario en Elso Rios die in Australië in het begin van de jaren tachtig een IVF behandeling onderging, die mislukte. Er werden bevruchte eicellen in de diepvries opgeslagen voor toekomstig gebruik (een tweede poging). Echter het echtpaar kwam voor dat het zo ver was om bij een vliegtuigongeval. Er waren genoeg draagmoeders beschikbaar voor deze embryo's, wat weer samenhang met de grote rijkdom van de ouders en de erfenis die de kinderen zou toekomen. Twee rechtbanken oordeelden verschillend, de embryo's werden geïmplant, maar deze implantatie faalde.

Een ander voorbeeld was dat van Junior en Mary Sue Davis, een echtpaar uit Tennessee, dat zeven bevruchte eicellen had opgeslagen in het kader van IVF behandeling en reeds zes niet-succesvolle pogingen achter de rug had. Het echtpaar scheidde, wat leidde tot de vraag van wie de embryo's nu waren: Junior vond dat ze van hem waren en wilde ze opgeslagen laten; Mary Sue vond van niet en wilde ze bij haar laten implanteren, man of niet. Konden de bevruchte eicellen worden verdeeld als eigendom? Of moest het hof ze behandelen als kinderen. Het hof koos tenslotte voor het laatste (vnl. vanwege het getuigenis van de geneticus Lejune), maar in hoger beroep werd dit besluit ongedaan gemaakt op grond van de overweging dat Junior niet tegen zijn wil ouder (vader) kon worden gemaakt.

Het hoofdstuk bespreekt vijf vragen:

1. Wat is de morele status van embryo's die worden gebruikt in onvruchtbaarheidsbehandelingen?
2. Wat te denken van selectieve abortus?
3. Wat is de morele status van de 'lifeboat implantations'?
4. Wat is de metafysische status van ingevroren embryo's?
5. Hoe kan een echtpaar dat het substantiedualisme aanhangt met betrekking tot de menselijke persoon op een moreel verantwoorde wijze gebruik maken van reproductieve technieken?

De morele status van embryo's buiten het lichaam van de moeder

In deze paragraaf wordt een verfijning geboden van de discussie over potentialiteit. De discussie is met name gericht op het standpunt van Peter Singer en Karen Dawson, die menen dat het potentialiteitsargument (het embryo kan een mens worden en daarom mag je er niet mee experimenteren c.q. het als medisch-technisch object/vehikel beschouwen) niet opgaat voor embryo's buiten lichaam van de moeder. Want zeggen ze: het embryo heeft – tot op heden – helemaal niet de mogelijkheid om buiten het lichaam van de moeder uit te groeien tot een baby, dus is er ook geen sprake van potentie. In de laboratorium situatie is de notie van potentialiteit zeer problematisch, aldus Dawson (270). Er is niet zoiets als een 'natuurlijk verloop der dingen' geleid door een 'intrinsiek' potentieel van het embryo. Steinbock zegt iets dergelijks. Feitelijk zeggen Dawson en Singer moet het embryo in de laboratorium situatie worden gelijk gesteld (c.q. toont het meer verwantschap met) zaad- of eicellen; het heeft dezelfde morele status, in die zin dat ook die embryo kunnen worden, mits in de juiste condities geplaatst. Het gaat hier dus om twee punten, het afdoen aan de betekenis van het potentialiteits argument en de gelijkstelling/vergelijking tussen embryo en zaad-/eicel.

Het centrale punt is volgens M&R dat het bezitten van een vermogen wat anders is dan de actualisering van dat vermogen. Als een vermogen zich niet kan actualiseren, dan is het nog niet zo dat dat vermogen niet bestaat; of verloren raakt. ["verloren raakt"? Zo gesteld is de redenering is niet helemaal zuiver, omdat buiten de baarmoeder na een bepaald stadium het embryo inderdaad het vermogen *verliest* om te overleven in de baarmoeder en dus om uit te groeien tot een baby; M&R doelen op een potentialiteit op een dieper niveau]. Dat je van een bepaald vermogen

niets ziet, wil nog niet zeggen dat het er niet is. Kentheorie moet je scheiden van metafysica. De critici van het potentialiteitsargument benaderen de discussie epistemologisch en verwarren de kans op feitelijke actualisering van vermogens met het bezit ('possession') van die vermogens. Dat hangt samen met hun functionele [of criteriologische] benadering van de vraag naar de menselijke persoon. Je kan ook niet zeggen dat iets een potentiële persoon is; dat is nonsens. Het embryo is menselijke persoon en het heeft potentie tot rijping.

Het tweede punt, dat de bevruchte eicel in de laboratorium context meer lijkt op zaad- of eicel, omdat het net als die twee iets anders nodig heeft om embryo te worden deugt ook niet. De redenering is dat in het laboratorium de zaadcel pas in de context dat er ook een eicel is, het vermogen heeft om uit te groeien tot een embryo (vice versa). Voor de bevruchte eicel in het laboratorium geldt hetzelfde: deze heeft de baarmoeder nodig om uit te groeien tot baby. Hier wordt voorbijgegaan aan het feit dat er een nieuwe entiteit ontstaat, namelijk met de bevruchting; getuige het feit dat er een nieuwe, unieke genetische code ontstaat.

Een voorbeeld dat in deze context wel is ingebracht tegen de idee van gelijkelijke beschermwaardigheid van bevruchte eicellen en baby's, is de situatie dat er brand uitbreekt in een infertiliteitkliniek. Wie zou je redden als je gedwongen zou zijn om te kiezen: de twee maanden oude baby of de restembryo's?

Verder rijst hier het door Singer wel gesignaleerde probleem dat een bevruchte eicel in de vroegste stadia (8-cellige blastocyste) beschermwaardiger is dan een later-stadium laboratorium embryo, omdat de laatste geen potentie meer heeft om uit te groeien tot menselijke persoon, in of buiten de baarmoeder.

Technologische bijstand bij de voortplanting binnen substantie-dualistische grenzen

Het makkelijkst is het – bij IVF – om niet de embryo's in te vriezen, maar de eieren van de moeder. Dat kan technisch echter niet zo goed (ze overleven dit invriezen niet).

De auteurs zijn uiteraard tegen selectieve abortus en eigenlijk ook tegen het invriezen en maken van meer embryo's dan men eigenlijk nodig heeft. De GIFT techniek wordt in dit verband aanbevolen. Lifeboat implantaties moeten worden vermeden.

HOOFDSTUK 9: Genetische technologie en menselijk kloneren

Eerst worden enkele recente ontwikkelingen besproken, met name het Humane Genome Project (HGP).

De ethische discussie heeft zich vooral geconcentreerd op het recht op privacy en op de vraag wie er toegang moet krijgen tot welke informatie.

Veel mensen denken als het gaat om deze ontwikkelingen vooral aan het hebben van een genetische blueprint van het eigen genoom en daarnaast aan de mogelijkheid van het vervangen van zieke genen door gezonde. Vaak berusten de beelden waarmee de toekomst wordt geschetst echter op gemakkelijke metaforen die bij lange na geen recht doen aan de complexe realiteit van de werking van genen en hun lange weg tot uiteindelijke effecten op het niveau van het lichaam als geheel, laat staan het gedrag.

Dieper liggend zijn er echter de vragen over 'human personhood'. Als een mens kan worden gemaakt, wordt dan ook zijn persoon-zijn gemaakt? Kan de essentie van het persoon zijn worden gereduceerd tot de genetische code? De steeds grotere technische beheersbaarheid (tot uitdrukking komend in selectieve abortus na genetische tests; of in reparatie van het genoom in een zeer vroeg stadium van de ontwikkeling) heeft zonder twijfel invloed op de manier waarop mensen tegen zichzelf aankijken.

Persoon zijn en menselijke genetica

Er worden een aantal vergaande uitspraken van toonaangevende onderzoekers aangehaald. Bijvoorbeeld die van de onderzoeker Gilbert die voorspelt dat er een dag zal komen dat iemand een CD uit zijn zak trekt en zegt: "Dit ben ik". Of de uitspraak van Crick (een van de ontdekkers van de dubbele helix structuur van DNA) die het persoon zijn niets anders is dan het gedrag van een grote hoeveelheid zenuwcellen en de moleculaire processen daarin. Of Howard Kaye, sociobioloog, die

constateert dat we steeds materialistischer over de mens het menselijk leven gaan denken. Er is een metafysische ambitie om te laten zien dat menselijke wezens niets anders dan machines zijn. Koshland meent zelfs dat sociale rechten geschonden kunnen worden als er onvoldoende geld en energie in het HGP wordt gestopt. Er is een sterke hang in de sociale wetenschappen om sociale problemen te herleiden tot erfelijke aanleg en interactie tussen genetische factoren. M&R voeren een aantal bezwaren aan tegen deze enorme claims.

1. In de eerste plaats kan het wezen van het persoon-zijn niet worden herleid tot iemands genetische materiaal. Er is sprake van een fundamentele metafysische vergissing wanneer men biologische data opvat als een antwoord op metafysische vragen. Wat er stilzwijgend gebeurt is dat wetenschappers hun eigen wereldbeeld (c.q. metafysica) projecteren in hun biologische en moleculaire bevindingen.
2. Vervolgens is er geen directe oorzaak-gevolg relatie tussen genotype en fenotype. Het genotype specificeert een bepaald domein van mogelijke fenotypische expressies. Dit betekent per implicatie dat persoonlijke identiteit niet een voldoende voorwaarde kan zijn voor persoonlijke identiteit. De genetische code 'sets the parameters'.
3. Genen opereren bovendien niet in hun eentje. Het zijn geen self-starters. Ze hebben een cel nodig en zelfs een heel organisme, waarbinnen ze functioneren. Het is eerder zo dat ze bestaande processen moduleren, dan dat ze aan het begin staan van een cascade van totaal nieuwe gebeurtenissen. Als zodanig is genetisch materiaal inert, aldus Jacob. Het DNA heeft een 'driver' nodig, een geheel waarbinnen het de functie kan krijgen die het de functie geeft die het bedoeld is te hebben. Het is opmerkelijk dat de auteurs deze gedachte gelijk stellen aan de gedachte dat er dus substantie nodig is waarbinnen dan het DNA een belangrijke deel-entiteit is, opmerkelijk omdat hier heel duidelijk wordt hoe het common sense begrip van substantie versmelt met een metafysische notie van substantie. Het genoom is bovendien niet een blauwdruk maar een voortdurend dynamisch opererend geheel, waarbij belangrijke delen van replicatie kunnen worden uitgesloten of tot replicatie kunnen worden aangezet. Het genoom restructureert zichzelf voortdurend.
4. Een ander bezwaar is dat de morele en sociale implicaties van het genetisch determinisme onaanvaardbaar zijn: het ondermijnt de notie van de vrije wil en van morele en juridische verantwoordelijkheid.

Persoon-zijn en kloneren

Hier ontstaat er voor de auteurs een moeilijk probleem, dat er niet in die vorm bestaat voor de naturalist.

De naturalist zal het persoon zijn criteriologische c.q. functioneel benaderen en de kloon op dezelfde manier beoordelen als de normale foetus.

Maar M&R zien hier zich geplaagd voor de vraag: is de kloon een mens; en zo ja, hoe wanneer wordt die mens bezielde?

Eerst maken ze enkele opmerkingen vooraf.

- Als een kloon geen ziel zou hebben zou hij geen persoon zijn.
- Als de persoon geen ziel heeft, zou hij ook niet echt leven (vandaar dat eerder ook aan dieren het bezit van een ziel werd toegeschreven; maar dan een kwalitatief andere dan de menselijke)
- De ziel is het die in feite als 'driver' voor het DNA fungeert; dat past bij de organocentrische visie die in dit boek is ontwikkeld.

De conclusie is dat klonen

- zielen moeten hebben;
- dat aan dat feit zowel recht kan worden gedaan door een thomistisch creationistische als een traducianistische visie;
- dat dit wel vragen oproept over de unieke positie van ei- en zaadcel; in principe kan de kern van iedere cel immers in een eicel worden getransplanteerd en uitgroeien tot een kloon.

Iedere menselijke cel heeft 'soulful potentialities'.

Samenvatting van Jolanda van den Bosch

Referaat hoofdstuk 9 "Genetic technologies and human cloning"

Inhoudsopgave

Inleiding

§1 Personhood and human genetics

§2 Personhood and human cloning

§3 Personhood and prenatal genetic testing

Conclusie

Inleiding

In de inleiding schetsen de auteurs enkele recente ontwikkelingen op het gebied van gentechnologie en de vragen die ten aanzien van deze ontwikkelingen rijzen, waarna zij hun positie t.a.v. deze ontwikkelingen presenteren.

Deze ontwikkelingen zijn:

1. Het humane genoom project (HUGO) (in kaart brengen van het menselijk genoom met als doel de genetische basis voor ziekten op te sporen)
2. gentechnologie:
 - a) prenatale genetische tests (noninvasieve ultrasound technologie en amniocentesis)
 - b) genterapie (genetic surgery)
3. klonen

De vragen die ten aanzien van deze technieken rijzen zijn:

Ad 1) Op welke wijze dient de via HUGO verkregen informatie over het menselijk genoom gebruikt te worden?

Consensus: genetic privacy i.v.m. genetic discrimination door werkgevers en verzekeringsmaatschappijen

Redenen voor deze consensus:

- genetische code valt in dezelfde categorie als ras of geslacht en is dus geen legitieme basis voor het maken van onderscheid
- genetisch reductionisme: de mens is reduceerbaar tot zijn genetische code

Ad 2) ambiguïteit t.a.v. de personhood van het ongeboren kind.

Enerzijds is het geoorloofd om een genetisch defect embryo te aborteren. Anderzijds zou wordt hetzelfde embryo beschouwd als een patient die in aanmerking komt voor genetic surgery, hetgeen personhood suggereert

Ad 3) a) Heeft een kloon een ziel?

b) Wat zijn de implicaties van het feit dat een mens via klonering tot stand kan worden gebracht

voor opvattingen over persoonlijke identiteit?

c) Is een kloon een persoon waaraan de aan een persoon toekomende rechten moeten worden toegekend?

d) Is er sprake van een recht op genetische identiteit? Zo ja: schendt klonen dit recht?

De auteurs poneren t.a.v. de voorgenoemde vragen de volgende stellingen:

Ad 1) Genetisch reductionisme is een onjuiste persoonsvisie die niet volgt uit de ontwikkelingen in de genetica

Ad 2) Abortus bij een ongunstige uitslag van prenatale genetische tests is moreel onaanvaardbaar omdat een dergelijke keuze is gebaseerd op de onjuiste opvatting dat de feetus geen persoon is

Ad 3) Klonen is op zich moreel aanvaardbaar. Er zijn echter weinig tot geen moreel aanvaardbare redenen om tot het gebruik van deze techniek over te gaan

ad d) Er is geen sprake van een recht op genetische identiteit en dus schendt klonen dit recht niet

§1 Personhood and human genetics

De auteurs stellen in deze paragraaf dat de genetische revolutie, m.n. HUGO en de mogelijkheden tot genterapie, belangrijke metafysische en ethische vragen oproepen. Vervolgens werken zij deze ethische en metafysische vragen verder uit.

Ethische vragen die rijzen t.a.v. genterapie:

1. veiligheid van *germline therapy* in vergelijking tot *somatic cell therapy*
2. "Playing God"
3. Eugenetica

Vragen die rijzen n.a.l.v. HUGO:

Wat is constitutief voor personhood: nature (genetische code), nurture (omgevingsfactoren) of nog andere factoren (ziel of vrije wil)?

Prevalente materialistische persoonsvisie: genetisch reductionisme

Illustraties:

1. M.S. Lindee & D.Nelkin, W. Gilbert, J.D. Watson & F. Crick, H. Kaye, D. Koshland, R. Plomin, E. F. Keller
2. Metaforen binnen de HGP gemeenschap
3. Reductie van sociale problemen tot genetische component
4. Behavioral genetics: zoektocht naar genetische basis voor gedragskenmerken

-

Kritiek auteurs op genetisch reductionisme

1. Onbijbels (kern van het persoonzijn is de ziel en niet de materie, in dit geval het genetisch materiaal)
2. filosofische niet adequaat, namelijk: methodologische fout → afleiden van metafysische conclusies uit wetenschappelijke data is ongeoorloofd
3. Strookt niet met de empirie

problemen van het genetisch reductionisme:

1. Recente ontdekkingen laten zien dat genetisch determinisme onjuist is. Er is geen sprake van een 1-op-1 cause-effect relatie tussen genotype en fenotype. Het genotype legt een aantal mogelijke fenotypen vast. Andere factoren bepalen welk van deze fenotypen gerealiseerd wordt, bijvoorbeeld omgevingsfactoren en, volgens de auteurs, ook vrije wil

2. Recente wetenschappelijke ontwikkelingen suggereren een organocentrisch i.p.v. een reductionistisch wereldbeeld
 - Reductionistisch: DNA is een self-starter
 - Organocentrisch: DNA 'needs a driver' (F. Jacob & B. M. cClintock, beide genetici)
3. Morele en sociale implicaties van het genetisch reductionisme: ondermijning van noties als vrije wil en morele en legale verantwoordelijkheid

Eigen commentaar:

Is het genetisch reductionisme ook niet strijdig met een P.T. visie op persoonzijn? Enerzijds hanteert de materialist functionele criteria voor het bepalen van personhood en anderzijds hangt deze groep een soort genetisch essentialisme aan. Deze benaderingen lijken m.i. onverenigbaar. Hoe redt de materialist zie hieruit?

-

-

§2 Personhood and human cloning

De auteurs schetsen eerst een beeld van de huidige technische mogelijkheden op het gebied van klonen. Vervolgens geven zij een kort overzicht van de regelgeving t.a.v. klonen in de USA. Tot slot worden de metafysische, filosofische, juridische en theologische discussiepunten in het kloneringsdebat gepresenteerd. De auteurs behandelen alleen de metafysische issues omdat deze aansluiten bij de scope van hun boek.

I Huidige technische mogelijkheden op het gebied van klonen

Een gekloond embryo kan op 2 wijzen tot stand komen:

1. blastomeer separatie (1993)

- doelstelling: technische efficiency ↑ & kosten ↓ bij IVF
- resultaten: defecte embryo's met een overleving van 7-10 dagen

2. somatic-cell nuclear transfer

- procedure: kern van een lichaamscel wordt geplaatst in een eicel waar de kern uit verwijderd is
- doelstelling:
 - a) therapeutisch klonen (=winnen van stamcellen uit gekloonde embryo's en hieruit biologisch materiaal kweken met nagenoeg dezelfde genetische code als de donor van de somatische cel)
 - b) reproductief klonen
 - toepassing: niet alleen toepasbaar bij hypomobile spermacellen, maar ook bij afwijkende spermacellen en gebrek aan spermaproductie
 - voordelen: lijkt een oplossing voor het 3e partij-probleem waarvan sprake is bij IVF met donorsperma of donoreicellen (behalve wanneer de vrouw onvruchtbaar is. Er is dan mitochondriaal RNA van een eiceldonor waar de kern van de vrouw wordt ingezet, gevolgd door fertilisatie met een spermacel)
 - resultaten: succes bij Dolly het schaap en andere diersoorten. Volgens recente nieuws-berichten inmiddels ook success bij mens

II Regelgeving in de USA (NBAC= National Bioethics Advisory Commission)

1. 10-jarig moratorium voor federale subsidie van kloneringsonderzoek
2. geen verbod op private funding van kloneringsonderzoek, hoewel in sommige staten al een verbod geldt
3. wel wetsvoorstellen voor verbod op kloneren

redenen: safetyconcerns t.a.v. de gekloonde feetus

Commentaar auteurs: odd dichotomy bij beleid t.a.v. klonen (=NBAC) en embryo research (=NIHERP). Deze dichotomie illustreert de ambivalentie die er is in de bio-ethische gemeenschap t.a.v. de morele status van het embryo. Enerzijds de bezorgdheid om het welzijn van de feetus. Anderzijds de legalisering van embryodestructie.

Naturalist defense: de insteek is consistent met die in het abortusdebat, namelijk dat het embryo geen persoon is en dus vernietigd mag worden (recht op leven van het embryo wordt in dit geval bepaald door de subjectieve notie van *wantedness*). Bij reproductief klonen is er sprake van een andere situatie, omdat er dan een persoon gegenereerd wordt, wiens welzijn in het geding zou kunnen zijn.

Eigen commentaar: op de achtergrond speelt de discussie rond potentialiteit en actualiteit mee, m.n. rond de rechten die aan potentiële personen moeten worden toegekend!

III Issues in het kloneringsdebat

Metafysisch (personhood van de kloon)

1. Is een kloon een persoon, en zo ja, waarop is dit persoon-zijn gefundeerd?
2. Is er bij een kloon sprake van een ziel?
3. Suggereert de problematiek rond het klonen van zielen een materialistische P.T. persoonsvisie?

Filosofisch

4. impact op de conceptie van de familie
5. instrumentalisering van klonen

Juridisch

6. parental identification & rights (wat zijn hier precies de problemen?)
7. recht op genetisch identiteit (dit argument is gebaseerd op genetisch reductionisme?)

Theologisch

8. "playing God" (definitie van een dergelijke act is problematisch. Hoe zou een dergelijke definitie luiden vanuit de representatieve c.q. mimetische theologische mensvisie?)
9. schenden van de menselijke waardigheid (inhoud van dit argument?)
10. schenden van de bijbelse normen aangaande procreatie binnen de context van het huwelijk (3e partijprobleem)

Uitwerking van de metafysische issues:

Ad 1) personhood van de kloon, 2 standpunten:

1. P.T.: personhood is *geen* issue, namelijk: functionele criteria als basis voor de toekenning van personhood. Deze criteria kunnen worden toegepast ongeacht de wijze waarop de persoon tot stand is gekomen
2. S.D.: personhood is *wel* een issue, deze is namelijk gefundeerd in de ziel, het richtinggevend principe tijdens de ontwikkeling van de persoon. Een kloon heeft dit ontwikkelingsproces doorlopen en moet dus een persoon zijn. Hier rijzen dan wel de vragen die bij punt 2 en 3 aan de orde komen

Ad 2) Heeft de kloon een ziel?

Zo ja : verklaring voor de generatie of transmissie van deze ziel tijdens de kloneringsprocedure?

(zie punt 3)

Zo nee: kloon is geen persoon, want een *soulless person* is een oxymoron vanuit S.D. perspectief. (maar dit is eigenlijk geen mogelijkheid vanwege het argument bij punt 1)

De kloon heeft dan ook niet de rechten van een persoon

Ad 3) Transmissie van de ziel tijdens de kloneringsprocedure

De auteurs stellen dat de verklaring hiervoor problematisch is maar dat dit toch geen defeater is voor het S.D., omdat de wetenschap een dergelijke metafysische vraag niet kan beantwoorden.

Evaluatie van de gepostuleerde theorieën over de oorsprong en transmissie van de ziel:

Hoewel op het eerste gezicht de Thomistische creationistische visie het meest plausibel lijkt, is bij nader inzien het Traducianisme meer geloofwaardig. Het zou zelfs zo kunnen zijn dat niet alleen de spermacel en de eicel, maar ook andere cellen *soulish potential* hebben (vgl. Starfish experimenten). Dit zou dan ook verklaren hoe twee geslachtscellen na fusie, gegeven de juiste omstandigheden, een nieuwe ziel genereren. Deze visie is consistent met de door de auteurs gepostuleerde intieme relatie tussen lichaam en ziel, zo stellen de auteurs. De conclusie luidt dat beide visies de gebeurtenissen tijdens het kloneringsproces adequaat verklaren.

§3 Personhood and prenatal genetic testing

Na een overzicht van de beschikbare prenatale tests, behandelen de auteurs 3 aan prenatale diagnostiek gerelateerde ethische discussies.

Beschikbare prenatale tests:

1. Standaard tests

a) AFP-test (neurale buisdefecten)

b)Ultrasound technieken (Downsyndroom en hydrocephalus) (na +/- 4.5 maand)

2. Additionele tests: amniocentesis (1-2% miskraam risico)

Toepassing: zwangere vrouwen ouder dan 35 of met genetische afwijkingen in de familie

Ethische discussies t.a.v. prenatale diagnostiek:

1. De impact van ultrasound beelden op het toekennen van personhood aan een feetus
2. Het afbreken van de zwangerschap bij een ongunstige testuitslag
3. De vraag of een zwangere vrouw de morele plicht heeft om ter wille van haar ongeboren kind een invasieve chirurgische ingreep te ondergaan

Ad 1) 3 posities in de debat:

1. feetus is een persoon, dientengevolge is abortus niet moreel te rechtvaardigen (auteurs)
2. feetus is een persoon, abortus onder bepaalde omstandigheden wel toelaatbaar (N. Wolf)
3. feetus is geen persoon (algemene opinie in de feministische gemeenschap)

Ad 1 & 2: doordat ultrasound beelden in een steeds vroeger stadium de menselijke trekken van een feetus zichtbaar maken, boet het standpunt dat de feetus geen persoon is maar slechts "biologisch materiaal" aan geloofwaardigheid in. Zo ook de op deze visie gebaseerde ethische standpunten.

Ad 3 : volgens de auteurs zit er een kronkel in dit standpunt. Die omstandigheden betreffen slechts de neiging om abortusrechten te behouden en de behoefte om zichzelf hierin te rechtvaardigen. De enige acceptabele rechtvaardigingsgrond is levensgevaar voor de vrouw, maar een dergelijke situatie komt in de medische praktijk nauwelijks meer voor

Ad 2) De algemene opinie is dat abortus de aangewezen beslissing is bij een negatieve testuitslag

Kritiek auteurs:

- 1.deze opinie heeft een filosofisch wankele grondslag, namelijk de subjectieve notie *aanvaardbare genetische make-up*
- 2.deze opinie is gebaseerd op de onjuiste aanname dat een feetus geen persoon is. Dit blijkt uit het feit dat abortus van een genetisch afwijkend embryo als

acceptabel wordt beschouwd, terwijl dit niet het geval is bij moord op genetisch gehandicapte volwassenen

- 3.embryoselectie tijdens een IVF procedure biedt geen oplossing voor de problematiek van aangeboren genetische afwijkingen. Deze embryoselectie impliceert namelijk de vernietiging van embryo's en is dus net zo min te rechtvaardigen als abortus van een feutus

ad 3) 2 standpunten:

1. de zwangere vrouw heeft niet de plicht tot het ondergaan van een invasieve behandeling die in het belang is van haar ongebooren kind, wanneer zij dit niet wil
2. de moeder heeft deze plicht wel, temeer omdat het kind van haar afhankelijk is (zorgethiek)

Commentaar auteurs:

In deze discussie is de ambiguïteit t.a.v. de personhood van de feutus het meest interessant. Enerzijds de ontkenning van de personhood van het kind die uit het onderschikken van het belang van het kind aan de wensen van de moeder blijkt. Anderzijds het feit dat de feutus als patient beschouwd wordt, maar ook hier geldt dat je de personhood van de feutus niet af kunt laten hangen van de *wantedness* van de feutus)

Conclusies

-

1. Verwerping genetisch reductionisme

Argumenten:

- a. inconsistent met wetenschappelijke kennis over hoe genen werken: genen sturen zichzelf niet aan, maar moeten worden aangestuurd. De auteurs stellen dat deze aansturing geschied door de ziel
- b. inconsistent met notie van vrije wil en morele en legale verantwoordelijkheid

Eigen commentaar: merk op dat de inconsistentie van genetische reductionisme met morele verantwoordelijkheid van een andere aard is dan de inconsistentie van de P.T. persoonsvisie met morele verantwoordelijkheid.

Genetisch reductionisme impliceert genetisch determinisme (de actor heeft geen keuzemogelijkheden t.a.v. verschillende handelingen). Wel is hij gedurende zijn hele leven de persoon die deze handeling uitvoerde, daar zijn persoon-zijn vastligt in zijn genen.

De P.T. persoonsvisie is strijdig met morele aansprakelijkheid, omdat de persoon iemand anders wordt na een periode van 7 jaar a.g.v. vervanging van zijn samenstellende delen. Na 7 jaar is er geen sprake meer van dezelfde persoon en dus is de nieuwe persoon ook niet moreel aansprakelijk te stellen voor de handeling van de voormalige persoon.

2. Gekloneerde mens is een persoon. Tevens bestaat de mogelijkheid dat iedere cel "soulsh capacities" heeft.

3. Abortus van een genetisch defect ongebooren leven is gebaseerd op een onjuiste opvatting van personhood. De feutus is wel degelijk een persoon en daarom is een dergelijke abortus moreel equivalent aan het doden van genetisch defecte volwassenen.

Hoofdstuk 10 Euthanasie, hulp bij zelfdoding en de zorg voor personen aan

het eind van hun leven

We zullen onze samenvatting van dit hoofdstuk beperken omdat het filosofisch weinig nieuws bevat. De in de eerdere hoofdstukken ingenomen positie wordt uitgewerkt naar de zorg voor terminaal zieken. Met name zijn van belang de gedeelten die handelen over

- Rachels' onderscheid tussen biologisch en biografisch leven (Rachels is een bekend bio-ethicus)
- Het analoog daaraan gehanteerde onderscheid tussen mens-zijn en persoon-zijn
- De ongerijmdheden waartoe het consequent hanteren van beide onderscheidingen leidt
- De discussie over criteria voor hersendood ('whole-brain death' versus 'higher-brain death')
- De gronden voor het abstineren van behandeling in geval van een persistent vegetatieve toestand (PVS; persistent vegetative state); de analogie met anencefalen
- De wijze waarop M&R in dit verband het onderscheid tussen first-order en higher-order vermogens hanteren.

Ik volg de paragraaf indeling van het hoofdstuk.

Persoon-zijn en hulp bij zelfdoding (PAS = physician assisted suicide)

Gronden voor hulp bij zelfdoding zijn:

- *barmhartigheid* (mercy); het standpunt van de auteurs is dat pijn in zo weinig gevallen helemaal niet onder controle te krijgen valt dat dat feit op zich verandering van wetgeving en aanpassing van ethische standaarden niet wettigt

- *nut* (utility); terminaal zieken kosten de gezondheidszorg het meest; mensen zijn aan het eind van hun leven het duurst en anderen het meest tot last; de auteurs suggereren dat als dit argument een grote rol gaat spelen, de weg naar niet-vrijwillige euthanasie open ligt;
- *autonomie*; dit is naast het barmhartigheidsmotief in de praktijk het belangrijkste motief; mensen willen greep houden op hun levenseinde; zij vinden dat ook een privé-zaak, waar de overheid of de medische stand op zich niets te maken heeft; de auteurs suggereren meer dan dat ze het zeggen, namelijk dat dit argument ook in zijn tegendeel kan omslaan, omdat als de maatschappij gewend raakt aan euthanasie en hulp bij zelfdoding (HBZ) de drempel voor het toepassen van euthanasie sneller wordt overschreden als mensen niet meer in staat zijn hun wil kenbaar te maken. De niet-autonome mens verliest dan immers kenmerken die hem bij uitstek tot mens maken; en dat verlaagt de drempel naar euthanasie en HBZ.

James Rachels heeft in zijn boek *The End of Life* gepleit voor een onderscheid tussen biologisch en biografisch leven, tussen 'being alive' en 'having a life'. Beschermwaardig zou alleen het biografisch leven zijn. Nog anders: 'sanctity of life' komt alleen het biografisch leven toe. Onder biologisch leven verstaat Rachels het voortbestaan van het lichaam, zonder dat de betrokkene mentale functies kan uitoefenen en zijn of haar wil kenbaar kan maken. Biografisch leven is een leven waarvan de betrokkene de auteur is.

Het gaat hier om een functionele bepaling van het persoon-zijn die ietsje verschilt van die van Steinbock, die sprak van het 'hebben van belangen' als beslissend criterium voor persoon-zijn zag en 'gewaarwording' (sentience) als voorwaarde daar weer voor. In Rachels benadering moet iemand doelen, aspiraties en dromen hebben; bijgevolg tenminste bewustzijn van zichzelf en de omgeving.

M&R handhaven hun substantie perspectief: biografisch leven is gefundeerd in biologisch leven omdat het gaat om een wezen van een bepaalde soort, namelijk een menselijk wezen (ik vind dit op zich heel goed gezegd; omdat het de samenhang van biologie en biografie centraal stelt en de manier waarop die samenhang gestalte krijgt, als typisch menselijk ziet). Mens-zijn omvat inderdaad een set van vermogens, maar die vermogens zijn gegrond in iemands essentie.

Het eerste bezwaar tegen Rachels is dat het ontbreken van eerste orde vermogens (vermogens die grofweg het hebben van een biografie mogelijk maken) nog niet betekent dat iemand geen persoon is, dat wil zeggen een wezen met hogere orde vermogens (met eigenschappen als mens-zijn, een-ziel-hebben en geschapen-zijn-naar-God's-beeld).

Het tweede bezwaar is dat je van allerlei hulpconstructies (ad hoc aanvullende functionele criteria) gebruik moet maken om mensen die in tijdelijk of blijvend coma zijn, nog persoon-zijn toe te kennen. Zonder die hulpconstructies zou je met zo iemand alles kunnen doen: begraven, er organen uit weg nemen, er mee experimenteren et cetera. Het feit dat bijna iedereen over deze situatie vindt dat er tenminste toestemming van de betrokkene (of diens vertegenwoordiger) nodig is, betekent dat het resterende biologische leven niet louter een on-persoonlijke huls is, maar een wezen met rechten en belangen die in wezen niet verschillen van die van personen. Waarom zou niet-vrijwillige euthanasie (in Nederland: euthanasie bij wilsonbekwamen) zoveel emotie oproepen, als mensen niet de intuïtie dat het hier om een persoon gaat, ook al kan hij of zij op geen enkele wijze zijn/haar wil meer kenbaar maken.

Het derde bezwaar is dat de invulling van wat een biografisch leven is, subjectief is. Rachels zegt dat biografisch leven simpelweg waardevol is, omdat het van de betrokkene zelf is (it is a life of one's own). Maar dat betekent dat je ook vormen van biografisch leven die juist gericht zijn op afbraak van doelen, aspiraties en dromen van anderen toch waarde moet toekennen (M&R noemen personen die anderen martelen en prostituees met sadomasochisme in hun pakket).

Iemand zou zijn biografisch leven – vierde bezwaar – ook kunnen verliezen en opnieuw krijgen. Het herkregen biografisch leven is strikt genomen een nieuw, en dus ander leven. Het voorbeeld is dat van Dan Cowart. Cowart leidt eigenlijk twee levens; hij heeft twee biografieën en bestaat dus eigenlijk uit twee personen. Dat strijdt echter tegen onze intuïties, en zelfs tegen het taalgebruik. Op een meer fundamenteel niveau is Cowart gewoon Cowart, namelijk dezelfde persoon, gebleven.

Persoon-zijn en de vegetatieve toestand (PVS)

Voor een uitleg en de verschillende discussies in de Verenigde Staten over de vegetatieve toestand verwijs ik naar de tekst. Kort gezegd komt het er op neer dat na een schedeltrauma of door een bepaalde hersenaandoening iemands hersenen niet meer functioneren, maar de

hersenstam (op de overgang van ruggenmerg naar de hersenen) nog wel; als gevolg waarvan de betrokkene wel zelfstandig kan ademen, slikken (in meer of mindere mate), zijn hart op gang kan houden, de ogen kan openen (tot en met normaal slaap-waak ritme) en onwillekeurige bewegingen kan maken; maar geen beschikking meer heeft over enige mentale functie (geen bewustzijn, geen subjectieve gewaarwording, geen emoties et cetera). Het tragische is dat er nog wel sprake is van enige mimiek of zelfs van het maken van onwillekeurige geluiden die door de familie ten onrechte vaak voor tekenen van bewustzijn en zelfbesef en zelfs communicatie worden gezien.^{3[3]} Dit syndroom moet worden onderscheiden van het 'locked-in' syndroom (M&R bespreken dit niet) waarin de betrokkene een hoge dwarslaesie heeft (vlak onder de hersenstam) als gevolg waarvan alle motoriek is uitgevallen en patiënten dus niet meer kunnen bewegen, anders dan met hun oogleden; maar zich wel volledig bewust zijn van hun situatie. Over deze patiënten gaat het hier niet.

Als er een situatie is waarin het onderscheid van Rachels toepasbaar lijkt, dan lijkt het de situatie van de PVS patiënt te zijn. Immers er is geen enkele mogelijkheid tot voortzetting van de biografie (aspiraties, doelen en dromen zijn er simpelweg niet meer). Maar de betrokkene kan soms nog jaren leven, mits er zich geen complicaties voordoen. Cranford en Smith zeggen met het oog op deze situatie dat het ontbreken van bewustzijn fundamenteel is voor toekenning van 'personhood' en dat er bijgevolg bij de PVS patiënt geen sprake kan zijn van persoon-zijn. Toch is de PVS patiënt ook niet dood. Het gaat om een eigenaardige klasse van mensen tussen de levenden en de doden. Zij voelden er daarom niet voor om de criteria van hersendood te veranderen in criteria van higher-brain death (= dat iemand dood is voor de wet, als de hogere mentale functies zijn uitgeschakeld; met name de neocortex), omdat dat weer andere consequenties zou hebben.

^{3[3]} M&R hebben op pagina 328 een typerende toevoeging, wanneer zij stellen dat de PVS patiënt alle hogere hersenfuncties verloren heeft "thus making consciousness impossible (*at least while the patient is embodied*)" (cursief door mij, GG). Ze suggereren daarmee dat na de dood er mentale functies kunnen worden uitgeoefend terwijl het lichaam ontbreekt. Dat is wat in strijd met hun idee aan het begin, waar ik al even de vinger bij legde, namelijk dat de uitoefening van typisch menselijke functies een alleen bij de mens horende, dus naar zijn soort typerende fundering van hogere mentale functies in het biotische veronderstelt.

M&R wijzen er opnieuw op hoe een dergelijke functionele benadering van het persoon-zijn zich in inconsequenties verstrikt. Iemand bij wie de lagere orde vermogens ontbreken heeft nog steeds wel hogere orde vermogens volgens hen (zie boven). Als Cranford & Smith c.s. zo zeker zijn dat het hier niet gaat om personen,

- Waarom zijn zij dan zo aarzelend als het gaat om het uitnemen van organen bij PVS patiënten?
- Waarom mag de medische wetenschap dan niet met deze biologische hulzen experimenteren?
- Waarom mogen ze niet worden begraven?

Het is waar dat ten aanzien van anencefalen (baby's die alleen met een hersenstam worden geboren en vaak na enkele dagen, soms weken, na de geboorte overlijden) wel openlijker over orgaandonatie wordt gesproken en dat die discussie soms wordt uitgebreid tot PVS patiënten. Ook is het waar dat op grond van de PVS wel wordt gepleit voor aanpassing van de criteria voor hersendood. Maar meestal leidt dat niet tot de vaststelling dat deze personen leven, maar geen personen meer zijn; maar juist simpelweg tot de gedachte dat deze personen eigenlijk gewoon al dood zijn. Kennelijk, zo zou je M&R kunnen parafraseren, is er een soort intuïtie die maakt dat men de stelling dat er geen sprake is meer is van een persoon, met alle consequenties van dien, niet aandurft. Men durft anderzijds sommige consequenties (verandering criteria hersendood; orgaandonatie) soms wel aan, maar dan weer niet met de erkenning dat het persoon-zijn ontbreekt (c.q. er geen belangen meer in het geding zijn van de betrokkene zelf, et cetera).

De auteurs richten zich ook kritisch op enkele evangelicals die in deze context zich tot een PT benadering van het persoon-zijn bekennen. In de christelijke visie die M&R voorstaan worden de lagere orde vermogens gewoon hersteld wanneer het eeuwige leven begint. God schept geen nieuwe personen, maar herstelt wat verloren raakte.

De bottomline in de argumentatie is ook hier: het verliezen van vermogens maakt iemand nog niet tot een ander wezen, berooft de persoon niet van z'n substantialiteit. Voorts is persoon zijn een categorische en niet een 'degreed' (graduele) eigenschap.

Betekent dat behandelen tot het uiterste, in het geval van de PVS patiënt? Nee, antwoorden de auteurs. Want je hebt te maken met de wil van de patiënt die gerespecteerd dient te worden en die vaak tevoren schriftelijk of mondeling reeds is geuit ('advance directives' = wilsverklaringen). Verder heb je te maken met geneeskundige standaarden en regels, die zinloos medisch handelen verbieden. Het gaat hier om een afweging van baten en lasten, om proportionaliteit. Tenslotte is er jurisprudentie en een geleidelijke consensus in de beroepsgroep over het feit dat het toedienen van voedsel en vocht per sonde of via een zgn. maagfistel (een kunstmatige opening in de buikwand naar de maag) een 'medische' en niet een puur verzorgende handeling is.

De zorg voor patiënten aan het eind van hun leven

Goede zorg houdt in dat wensen van patiënten worden gerespecteerd; dat pijn adequaat wordt bestreden en dat er adequaat wordt gecommuniceerd met patiënten en hun familie. De auteurs citeren de geruchtmakende SUPPORT studie waarin werd aangetoond hoeveel er nog ontbreekt in dit opzicht. Zij achten het

hospice in de gegeven omstandigheden de meest passende omgeving voor de stervende.

Hieronder volgt de collegesamenvatting van Laura ten Wolde.

Vragen omtrent de menselijke persoon komen niet alleen aan het begin maar ook aan einde van het leven op. Hoofdstuk 10 behandelt de vraag naar het persoon-zijn in het licht van euthanasie en een ophanden zijnde dood. De schrijvers bespreken argumenten voor en tegen 'physician-assisted suicide', zelfmoord met hulp van een arts (steeds afgekort als ZHA). Vervolgens komt de vraag naar de status van personen die in permanente vegetatieve toestand verkeren (afgekort als PVT) aan bod. Aan het einde van het hoofdstuk spreken de schrijvers over wat zorg voor patiënten wiens dood ophanden is, inhoudt.

Duidelijk zal worden dat de schrijvers een thomistisch substantiedualistische visie op de menselijke persoon hebben. Dat heeft tot gevolg dat euthanasie volgens hen ontoelaatbaar want onethisch is, omdat zij ervan overtuigd zijn dat een mens niet een ding met eigenschappen is, waarbij geldt dat verlies van eigenschappen het opzettelijk intenderen van de dood rechtvaardigt, maar dat een mens een persoon met een blijvende essentie is die constitutief is voor het persoon zijn, ook al heeft iemand geen besef (meer) van zijn omgeving door beschadigde hersenfuncties.

De menselijke persoon en zelfmoord met hulp van een arts (ZHA), p. 319-327.

De schrijvers behandelen argumenten voor zelfmoord met hulp van een arts, waarbij ze zich vooral beroepen op de visie van de filosoof James Rachels. Deze argumenten zijn als volgt:

- het argument van genade: het helpen van iemand bij het plegen van zelfmoord is soms de meest genadevolle daad die artsen kunnen verrichten voor een stervend persoon. Rachels: als we geconfronteerd zouden worden met de keuze tussen een pijnlijk sterven en ZHA, zouden we duidelijk aan deze laatste de voorkeur geven. Dit argument wordt door de schrijvers weerlegd. Zij menen dat de wetenschap omtrent pijnbehandeling duidelijk maakt dat er maar weinig gevallen zijn waarin deze behandeling niet adequaat kan zijn.
- Het nuttigheidsargument. Wanneer de patiënt instemt met ZHA, begunstigt dit de belangen van alle partijen in het leven van patiënt, en vooral zijn eigen belangen. Hij sterft met waardigheid en een lang en pijnlijk sterfproces wordt vermeden. De schrijvers menen echter dat een toenemend corpus aan

empirische gegevens een toename in het voorkomen van *onvrijwillige* euthanasie suggereren. Dit zou aangeven dat het openstellen van de deur naar ZHA en euthanasie schadelijke gevolgen heeft.

- Het argument van autonomie, zelfbeschikkingsrecht. Elk mens heeft recht op privacy in de meest persoonlijke beslissingen, waarmee de staat zich niet mag bemoeien. Dit argument wordt door de schrijvers tegengesproken, omdat zij menen dat de privacy van de beslissing irrelevant is ten opzichte van de moraliteit ervan, zeker wanneer het uitoefenen van vrijheid schadelijke gevolgen heeft.

Welke vooronderstellingen omtrent de menselijke persoon gaan er schuil achter de argumenten van de voorstanders van euthanasie, ZHA? Om te beginnen vooronderstellen de hierboven genoemde argumenten dat de patiënt een persoon is met rechten en belangen die beschermd moeten worden. Als dodelijk zieken in terminaal stadium geen personen zijn, zou de maatschappij geen reserves hebben omtrent de uitoefening van ZHA. Zelfs onvrijwillige euthanasie zou niet als een kwaad worden gezien en instemming voor ZHA zou niet nodig zijn. Dit is echter in werkelijkheid niet het geval, daarom vooronderstellen de genoemde argumenten allemaal dat de patiënt een persoon is met beschermenswaardige rechten.

De filosoof Rachels maakt een onderscheid tussen een menselijk wezen en een menselijke persoon, tussen resp. biologisch leven en biografisch leven. Wanneer een persoon zijn biografisch leven heeft verloren, is hij in moreel betekenisvolle zin gestorven, ook al leeft zijn lichaam misschien nog door voor onbepaalde tijd. Rachels acht niet alle biologisch leven beschermenswaardig en meent dat er een diep onderscheid is tussen een leven leiden en levend zijn. Hij maakt duidelijk onderscheid tussen een menselijk leven en een menselijke persoon, en concludeert dat alleen zij met een biografisch leven volledige personen zijn met bijbehorende rechten. Dat het onderscheid van Rachels niet houdbaar is, geven de schrijvers aan met behulp van praktische voorbeelden, waaruit zij concluderen dat Rachels visie op de menselijke persoon duidelijk in strijd is met hun eigen opvatting. Rachels visie vooronderstelt een verzameling functies die iemand nodig heeft om een biografisch leven te kunnen hebben. Het is daarbij duidelijk dat iemand bewustzijn en besef moet hebben van zijn omgeving om doelen, ambities en dromen met betrekking tot zijn leven te kunnen hebben. De schrijvers menen dat bewustzijn en zelfbesef voldoende doch niet noodzakelijk zijn voor een biografisch leven.

Rachels' visie op de menselijke persoon lijdt onder dezelfde mankementen als andere functionalistische visies. Wie vooronderstelt dat bepaalde functies verwerkelijkt moeten zijn wil de mens een persoon zijn, meent dat het verlies van die functies impliceert dat er alleen nog sprake is van biologisch leven. De schrijvers stellen hier tegenover dat een mens capaciteiten van lagere orde

heeft, die noodzakelijk zijn om een biografisch leven te ontwikkelen, dankzij zijn capaciteiten van hogere orde, namelijk het mens-zijn, het hebben van een ziel en het geschapen zijn naar het beeld van God. Wat het biografisch leven mogelijk maakt, is de verzameling capaciteiten die gefundeerd is in iemands essentie, die in staat is om de elementen van het biografisch leven op te bouwen. Of de capaciteiten van de lagere orde nu wel of niet ontwikkeld zijn is irrelevant ten opzicht van het bezit van capaciteiten van hogere orde waarin die van eerste orde gegrond zijn. Het is niet zo dat, wanneer de capaciteiten van de lagere orde niet (meer) uitgedrukt (kunnen) worden, de essentie waarin ze gegrond zijn ook verloren is (gegaan). Het volgt niet dat iemand die de capaciteiten die volgens Rachels nodig zijn om een 'leven te leiden', verloren heeft, niet langer een persoon is.

Dat dit inderdaad niet volgt, blijkt uit het toepassen van een functionalistische visie op iemand die in een tijdelijke en herstelbare coma verkeert. Rachels zou zeggen dat euthanasie voor zo'n patiënt acceptabel is, maar dit is volgens de schrijvers een absurde conclusie. De functionalist zou ermee instemmen dat het inderdaad absurd is, en spreekt daarmee meteen zichzelf tegen. Hij moet dan toegeven dat de functies niet de noodzakelijke voorwaarde zijn voor het persoon-zijn. Men moet een beroep doen op één of andere essentiële kwaliteit. Functionalisten doen dus impliciet een beroep op capaciteiten van hogere orde, waarvan zij tevens ontkennen dat ze van uiterst belang zijn bij vaststellen van persoon-zijn.

Een andere kritiek op het onderscheid tussen een biografisch en biologisch leven is dat we niet consistent met de implicaties kunnen leven. Als het biografisch leven dat is wat een mensenleven zijn waarde geeft en wanneer het weg is er alleen nog een lichaam zou bestaan, wat zou ons dan tegenhouden om dat lichaam van al zijn rechten te ontdoen? Men zou zelfs kunnen zeggen dat wanneer iemands persoonlijkheid en rechten verloren zijn gegaan met het biografisch leven, er geen instemming nodig is voor toedienen van euthanasie. Rachels heeft zich tevens opengesteld voor de kritiek dat zijn visie tot subjectiviteit leidt wanneer het gaat om het waarderen van iemands biografische leven. Het ziet er namelijk niet naar uit dat er een norm vastgesteld kan worden waaraan de waarde van iemands biografische leven getoetst kan worden.

Bovendien is het mogelijk voor iemand om zijn biografisch leven terug te winnen nadat het verloren is gegaan, wat bijvoorbeeld blijkt uit de door de schrijvers besproken zaak van Cowart. Als echter het biografische leven het enig constitutieve element is voor persoon-zijn zodanig dat wanneer het verloren is er ook geen persoon meer is, dan lijkt het strijdig om te zeggen dat het biografische leven teruggewonnen kan worden. Dat het wel kan suggereert dat de notie van biografisch leven geen adequate bepalende factor is voor het persoon-zijn. Het feit dat het biografisch leven verloren kan gaan en teruggewonnen kan worden impliceert dat de persoonlijkheid gegrond zou moeten zijn in de stabiele notie van een essentie die blijft.

Het persoon-zijn en de permanente vegetatieve toestand (PVT), p. 328 – 338.

De schrijvers omschrijven PVT als een 'eyes-open consciousness'. PVT-patiënten zijn technisch gesproken wakker, maar zich niet bewust van hun omgeving. Zij hebben alle functies van hogere centra van de hersenen verloren. Alleen de hersenstam is intact en functioneert nog, waardoor de ademhaling, hartslag en spijsvertering nog steeds werken. Een persoon in deze toestand is niet dood en evenmin in coma.

In de neurologische gemeenschap heerst de consensus dat PVT-patiënten en patiënten in permanente coma niet de capaciteit van de eerste orde hebben om zintuiglijke prikkels te ervaren, met name pijn. Een PVT-patiënt heeft alle hogere hersenfuncties verloren, waardoor bewustzijn onmogelijk is gemaakt. Bewustzijn en de capaciteit om pijn te ervaren zijn duidelijk functioneel gerelateerd aan de neo-cortex. PVT-patiënten kunnen dus per definitie geen pijn ervaren, maar hieruit volgt nog niet dat hen geen schade toegebracht kan worden. Dit alles geldt ook voor kinderen met anencefalie, die alleen met een hersenstam geboren zijn en verder geen hersenen kunnen ontwikkelen. Zoals patiënten in een permanente coma kunnen zij die een hersenstambeschadiging hebben, beschouwd worden als dodelijk ziek in terminaal stadium, want hun dood is ophanden.

Hoe kan een patiënt die alle bewustzijn, zelfbesef en capaciteit om te relateren aan zijn omgeving heeft verloren, een persoon zijn? De patiënten zullen deze functies nooit terugkrijgen, zij zijn voorgoed verloren door de verwondingen die ze hebben opgelopen. Deze patiënten zijn verschillen dus van ongeboren kinderen die zeker wel hogere hersenfuncties zullen ontwikkelen. Bij ongeborenen zijn de functies tijdelijk latent, maar bij de PVT-patiënt zijn ze aspecten voorgoed latent zonder vooruitzicht om ooit verwerkelijkt te worden. Is het correct om er op te staan dat deze patiënten inderdaad personen zijn?

De visie dat bewustzijn noodzakelijk is om een persoon te zijn is de uitbreiding van het belangen-standpunt, waarin bewustzijn voorondersteld was als fundament voor het feit dat de persoon belangen heeft. Precies zoals gezegd was vanuit deze visie dat de voorbewuste foetus geen belangen heeft en dus geen persoon is, zo wordt nu gesuggereerd dat nabewuste (*postconscious*) PVT-patiënt geen belangen kan hebben en dus geen persoon kan zijn. Er is hier een onderscheid gemaakt tussen een menselijk wezen en een menselijke persoon. Een PVT-patiënt is volgens dit argument een goed voorbeeld van een levend menselijk wezen dat geen persoon is.

Dit onderscheid tussen menselijk wezen en menselijke persoon wordt beschreven door Cranford en Smith. Volgens hen is bewustzijn de meest kritieke morele, legale en constitutionele maatstaf voor het menselijke persoon-zijn, en niet voor het menselijk leven zelf. Cranford en Smith zijn er evenwel tegen om PVT-

patiënten 'dood' te noemen, en menen dat het veranderen van de definitie van dood van 'iemand is dood wanneer zijn gehele brein niet meer functioneert', naar 'iemand is dood als de functies van zijn hogere hersenen niet meer werken', problematisch is.

Mensen die het persoon-zijn van PVT-patiënten ontkennen, vooronderstellen al veel over het persoon-zijn. Deze vooronderstellingen behelzen een functionalistische visie op het persoon-zijn, waarbij het bewustzijn de kritieke functie is. Deze visie is geopponeerd aan de essentialistische visie, die meent dat alle patiënten personen zijn ongeacht hun medische toestand, tot aan hun dood toe. Cranford en Smith staan een onderscheid voor tussen een menselijk wezen en een menselijke persoon. In hun ogen zijn PVT-patiënten levende menselijke wezens, maar geen personen, en hebben ze geen rechten omdat ze niet in staat zijn om hun rechten uit te oefenen of te ervaren. Omdat de PVT-patiënt onbewust is, heeft hij geen wil, met als gevolg dat wettelijke rechten nergens aan refereren, omdat de PVT-patiënt geen persoon is. Dus zijn zij betekenisloos.

De kritiek van de schrijvers op deze visie zet in op het feit dat het hier gaat om het beschouwen van de menselijke persoon als een ding met eigenschappen. Eerder in het boek zagen we dat die visie tekort schiet, omdat het geen rekenschap kan geven van continuïteit van persoonlijke identiteit door verandering heen, het geen ruimte vrijlaat voor vrije wil en geen coherente rekenschap kan geven van morele verantwoordelijkheid. In het geval van PVT-patiënten schieten dit soort functionalistische visies op het persoon-zijn tekort omdat de uitdrukking van de capaciteiten van lagere orde gegrond is in het bezit van de capaciteiten van hogere orde, namelijk een menselijk persoon zijn geschapen naar beeld van God. Het ontbreken van de functionele uitdrukking van welke afzonderlijke capaciteit dan ook suggereert *niet* dat de capaciteiten van hogere orde verdwenen zijn. Veeleer zijn ze simpelweg niet uitgedrukt op een bepaald moment. Het is irrelevant dat de capaciteit om die functies uit te drukken voorgoed verloren is door PVT, aangezien niet de functie, maar de essentie het persoon-zijn bepaalt. De door de schrijvers verdedigde thomistisch substantiedualistische visie op de menselijke persoon suggereert dat, zolang een persoon leeft, hij of zij een persoon is. Volgens hen wil degene die voorstelt de definitie van de dood te veranderen, zeggen dat de PVT-patiënt dood is, en niet dat hij nog leeft en geen persoon is.

De onhoudbaarheid van de functionalistische visie blijkt wanneer je het geval bekijkt van iemand die tijdelijk de functie van lagere orde capaciteiten heeft verloren door bijvoorbeeld een diepe slaap of algehele verdoving. Om het persoon-zijn van zo'n persoon voor te staan moet je je beroepen op nog iets anders naast bezit van de capaciteiten van eerste orde. Zo iemand is net als de PVT-patiënt volledig persoon vanwege zijn essentie of innerlijke natuur als een menselijk persoon. Dit is consistent met de substantievisie op het persoon-zijn.

Het is emotioneel niet makkelijk om er op te staan dat de PVT-patiënt een volledig persoon is met bijbehorende rechten. Voor veel mensen is het tegenintuïtief om te denken dat de PVT-patiënt die nooit zijn vrijwillige functies terug zal krijgen een persoon kan zijn met rechten die het beschermen waard zijn. Dat zo'n persoon die rechten niet kan uitoefenen of ervaren is evenwel irrelevant ten aanzien van het feit dat hij ze bezit. Als men aanneemt dat elk persoon een essentiële natuur heeft, dan zijn de functies die hij verloren heeft door verwonding welke PVT veroorzaakte, niet de ultieme functies maar capaciteiten van lagere orde. Deze capaciteiten zijn gegrond in bezit van ultieme capaciteiten, en het niet erin slagen om zulke capaciteiten van lagere orde te verwerkelijken duidt nog niet op het verlies van iemands essentiële menselijke natuur.

Als het persoon-zijn afhankelijk is van de verwerkelijking van een specifieke capaciteit van lagere orde dan volgt bovendien dat persoon-zijn een gedegradeerde eigenschap is. Mensen die dit denken houden er de gedachte op na dat er een drempel is die bepaalt wat persoon-zijn is, en wanneer daar sprake van is. Het is echter duidelijk dat personen doorgaan met zich te ontwikkelen nadat die drempel is bereikt. Dit doet de vraag rijzen van wat er precies ontwikkelt als een persoon groeit en volwassen wordt. Volgens de substantievise wordt men niet iets anders als men zich ontwikkelt, iemand ontwikkelt zich overeenkomstig zijn soort.

Daarom is er in de functionalistische visie een onderscheid tussen foetussen en zuigelingen die weliswaar de voldoende uitdrukking van capaciteiten ontberen om als persoon te worden gezien. maar die wel het potentieel hebben voor zo'n uitdrukking, en de PVT-patiënt die niet zo'n potentieel heeft. Dit is eigenlijk een beknotte visie van het gedegraderd persoon-zijn, waarin alleen het permanente verlies van de hoofdzakelijke aspecten van het persoon-zijn het einde van persoon-zijn aanwijst. Deze visie heeft implicaties voor het einde van het leven: als het persoon-zijn een gedegradeerde eigenschap is, dan gaat deze samen met iemands verlies van functies verloren wanneer iemand aftakelt. PVT zou dan eigenlijk de culminatie van functieverlies zijn. Dit is waarom sommigen een voorstander zijn van de definitie van dood als 'iemand is dood wanneer zijn hogere hersenfuncties niet meer werken', in plaats van 'iemand is dood als zijn gehele brein niet meer functioneert'. Wie de menselijke persoon ziet als een ding met eigenschappen zou die eerste definitie van dood aanhangen, want diegene maakt namelijk een onderscheid tussen een menselijk wezen en een menselijke persoon totdat de drempel van het uitdrukken van functies bereikt is of is verloren. Van uiterst belang is hier het mentale functioneren, wat betekent dat de PVT-patiënt, wanneer hogere hersenfuncties verloren gaan, geen van de hoofdzakelijke functies die onmisbaar zijn voor het persoon-zijn nog kan uitoefenen.

De substantiedualistische visie daarentegen houdt met méér rekening dan alleen met de mentale functie voor de visie op menselijke persoon. Biologische

functies zijn belangrijk voor de substantiedualistische visie, aangezien de menselijke persoon een organische eenheid is welke gegrond is in een geïndividueerde essentie. Daarom kan de substantiedualistische visie niet consistent zijn met het onderscheid tussen een menselijk wezen en een menselijke persoon. Hierbij past de definitie van de dood als 'iemand is dood wanneer zijn gehele brein niet meer functioneert'. Dit is het meest consistent met de substantiedualistische visie waarin een persoon een eenheid is van biologische, mentale en spirituele onderdelen, gegrond in iemands menselijke natuur.

De erkenning dat PVT-patiënten personen zijn, verplicht iemand niet tot het aanbieden van alle noodzakelijke behandelingen om zo'n patiënt in leven te houden. De drijvende kracht achter het veranderen van de definitie van dood en het onderscheid tussen een menselijk wezen en een menselijk persoon is volgens de schrijvers het verlangen om vrij te zijn van het toedienen van nutteloze behandelingen aan PVT-patiënten. Maar men hoeft helemaal niet te ontkennen dat PVT-patiënten personen zijn om zijn vrijheid te rechtvaardigen om behandeling te weigeren. Het volgt niet uit hun morele status als personen dat men noodzakelijk verplicht is om PVT-patiënten behandelingen toe te dienen die door velen als nutteloos gezien wordt.

Zorgen voor menselijke personen aan het einde van het leven, p. 338 – 342.

Als persoon-zijn geen gedegradeerde eigenschap is, als het zo is dat menselijke personen volledige personen zijn gedurende hun hele leven ongeacht hun medische toestand en dat menselijke personen waarde hebben en eerwaardigheid krachtens hun geschapen zijn naar beeld van God – dan volgt dat de persoon recht heeft op meelevende en waardige zorg om hem in staat te stellen de dood tegemoet te zien met zelfrespect dat zijn status als menselijke persoon suggereert dat hij verdient.

Wat behelst meelevende zorg?

- Respect voor de wensen van patiënt.
- Adequate pijnbestrijding. Dit impliceert echter nog geen rechtvaardiging van euthanasie. De schrijvers zijn tegen ZHA, omdat het intenderen om pijn te verlichten en het intenderen dood te veroorzaken twee zeer verschillende dingen zijn.
- Effectieve pijnbehandeling. Het adequaat en effectief bestrijden van pijn is een morele imperatief, maar het intentioneel veroorzaken van de dood is onethisch.
- Effectieve en tijdige communicatie met patiënten en hun familie.

Nabeschuwing

Moreland en Rae hebben een indrukwekkend boek geschreven dat tot nadenken stemt. Het gaat hier om krachtige verdediging van een moderne variant van het thomistisch substantiedualisme. De kracht van het boek schuilt in de eenheid en coherentie van de er in verdedigde benadering, die wordt verankerd in de metafysica, uitgewerkt in debat met de property-thing benadering (niet-eliminatief materialisme) en toegelicht in de context van de medische ethiek. De auteurs hebben de indruk dat alleen een substantie benadering recht doet aan het ontologisch gewicht van het persoon-zijn. Zij suggereren meer dan dat ze zeggen, dat transcendentale benaderingen theoretisch teveel tussen haakjes plaatsen, waardoor ze voor de praktijk weinig meer te betekenen hebben.

Bezwaren heb ik ook. Ik heb die tussen de bedrijven door geformuleerd, met name naar aanleiding van het eerste hoofdstuk en aan het eind van het zesde hoofdstuk. Ik vat de belangrijkste nog een keer samen.

1. Ik ben niet overtuigd van de noodzaak van de aanname van substanties in metafysische zin. Steeds lopen er *twee dingen door elkaar* in het betoog van Moreland & Rae, net als overigens bij andere Amerikaanse filosofen:
 - de erkenning van een verder niet te achterhalen eenheid en dynamiek van de menselijke persoon; die erkenning is volstrekt vanzelfsprekend in de

alledaagse ervaring, maar wordt een probleem zodra ze object wordt van theoretische reflectie;

- de theoretische verwoording van die intuïtie in de vorm van het substantiedenken. Substanties zijn in dit denken in wezen theoretische herformuleringen of zelfs constructies van fundamentele intuïties, die ten onrechte worden verzelfstandigd tot entiteiten.
2. Het gevolg van die verzelfstandiging (hypostasering; reïficatie) is dat er een *verdubbeling van de terminologie* optreedt. Het duidelijkst wordt dit in de passages waarin van een interactie tussen lichaam en ziel sprake is. De ziel oefent een werking uit op het lichaam, zo heet het in die passages. Deze werking is enerzijds niet lokaliseerbaar, omdat de ziel zelf niet lokaliseerbaar is. Maar aan de andere kant wordt er wel gewoon gesproken van oorzaken, beïnvloeding, inwerking op, interactie; met andere woorden in een taal die refereert aan wel degelijk lokaliseerbare, kenbare, analyseerbare oorzaak-gevolg relaties. Dat is verwarrend. Feitelijk zouden de termen voor oorzaak et cetera op het niveau van de ziel steeds tussen aanhalingstekens moeten worden geplaatst, zoals bijvoorbeeld in "De ziel 'veroorzaakt' de beweging van de arm". Maar dat zou bij M&R uiteraard op bezwaren stuiten: het gaat hen niet om een inwerking die 'als het ware' optreedt, maar om een 'echte' inwerking en interactie. Hetzelfde geldt voor de menselijke persoon, c.q. de ziel als substantie. Het is niet zo dat de menselijke persoon als het ware een substantie is. Want dat zou afbreuk doen aan de 'realiteit', het ontologisch gehalte, de echtheid van het persoon-zijn.
3. In hoeverre is er bij Moreland en Rae nu eigenlijk sprake van een volwassen dualisme? Het lichaam heeft bij hen eigenlijk geen enkele zelfstandigheid.

Waarom zou het dan als een aparte substantie moeten worden onderscheiden?

4. Is er een derde weg, tussen substantiedualisme en naturalisme? Ik meen dat die weg er is en dat die wordt bewandeld door (onder andere) de filosoof Herman Dooyeweerd, die een scherp criticus van het thomistisch substantiebegrip was. Dooyeweerd volgt een quasi-kantiaans spoor door te erkennen dat we ons van de werkelijkheid van de samenhang in verscheidenheid, van de eenheid en het geheel, en ook van de oorsprong van de dingen alleen maar een theoretische intuïtie kunnen vormen, maar nimmer een scherp begrip. Zodra deze transcendentale ideeën (juist genoemde intuïties) zijn geformuleerd zijn er drie opties:
- de wetenschapper blijft wetenschapper en houdt stil bij deze grens;
 - hij geeft toe aan de drang om de theoretische intuïties concreter en meer begripsmatig in te beeld te krijgen en overschrijdt daarmee de grenzen van de vakwetenschap en de filosofie; of
 - hij laat zich niet meer binden door de theoretische denkhouding en neemt innerlijk een andere positie in ten opzichte van deze thema's; dit kan bijvoorbeeld het begin zijn van kunstzinnige uitingen, van zich verdiepend moreel besef en van religie.
5. Men moet voorzichtig zijn met het plaatsen van een is-gelijk teken tussen de ziel voor en na de opstanding; en voor en na de dood. Strikt genomen weten we daar nauwelijks iets van. Net als de conceptie is ook de dood ongrijpbaar. Je kunt haar niet te pakken krijgen.

G.Glas

Mei 2002

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: 7 minuten
Laatst afgedrukt op: 25-6-2008 15:43:00
Vanaf laatste volledige afdruk
Aantal pagina's: 99
Aantal woorden: 32.360 (ong.)
Aantal tekens: 177.983 (ong.)