

1.1 Wat is wijsgerige antropologie?

Michael Jackson, de zelfbenoemde 'King of Pop', was gek op uiterlijke metamorfosen. Hij onderging ten minste vier neuscorrecties, liet een deukje in zijn kin slaan, zijn onderlip dunner maken, zijn huid bleken en implantaat in zijn wangen zetten. Van de jonge Jackson is in de oudere vrijwel niets terug te zien. Jackson, die er alles aan deed om jong te blijven, kreeg een skeletachtig uiterlijk. Zelf meende hij dat de veranderingen in zijn uiterlijk hem

beroemder zouden maken: zijn publiek wist dan namelijk niet wie hij was en zou daar altijd naar op zoek blijven.

Stel je voor dat de Griekse filosoof Plato in zijn tijd, ongeveer 2500 jaar geleden, een dialoog over Michael Jackson had moeten schrijven. Dan had hij vast korte metten gemaakt met deze zucht naar eeuwige jeugd en roem. Het lichaam was voor hem weinig meer dan een tijdelijk verblijf voor de ziel. Het lichaam is sterfelijk, daar hoor je geen bijzondere zorg



Hoe ziet Michael Jackson eruit? De zorgen dacht zelf dat hij nog beroemder zou worden als niemand die vraag kon beantwoorden.

Taal en symbool

Wij mensen gebruiken dagelijks taal, maar wat is taal eigenlijk? Taal is een vorm van communicatie door tekens die samen een systeem vormen. Je kunt die tekens van de taal uitspreken, opschrijven of uitbeelden, en dus horen of zien.

De vraag is dan: wat is een teken? Een teken kan een uitgesproken woord (een klank) zijn, een opgeschreven woord of een gebaar. Maar een voorwerp kan ook een teken zijn. Denk aan een houten pijl op een stok, die de betekenis heeft: die kant op. Verkeersborden zijn ook tekens. De leer van de tekens heet de semiotiek. Volgens de semiotiek zijn er drie soorten tekens: de index, de icoon en het symbool.

Tussen een index en de betekenis ervan bestaat een feitelijk verband. Rook is een teken van vuur. En als je rode vlekken op je huid hebt, kan dat een teken van mazzelen zijn. Bij een icoon lijkt het teken op de betekenis. Het woord 'lijpen' is een icoon, want lijpen lijkt op het getijp van een vogel. Als je 'lijpen' zegt, doe je eigenlijk een vogel na. Maar ook een uithangbord bij een café



in de vorm van een kopje koffie is een icoon. Daardoor weet je dat je binnen koffie kunt drinken. En het teken, het grote kopje koffie dat aan de gevel hangt, lijkt op de betekenis, het kopje koffie dat je binnen kunt drinken. Een symbool ten slotte is een teken dat geen feitelijk verband en ook geen gelijkenis heeft met de betekenis. De relatie tussen de betekenis en het teken berust dus puur op afspraak. Veel woorden die wij gebruiken zijn symbolen. Denk aan 'fruitmand' en 'twee'. (red.)

aan te besteden. Opsmuk. Een beetje mens, zeker een filosoof, hecht daar geen waarde aan. Alle aandacht hoort naar de ziel te gaan, want die is onsterfelijk.

Jackson zou aan Plato's filosofie geen boodschap hebben gehad. Toch vind je in de manier waarop wij met elkaar omgaan nog altijd sporen van Plato's denken over lichaam en ziel. Wanneer een knappe filmster zich misdraagt, vinden we het uiterlijk ineens een stuk minder belangrijk dan het innerlijk. Andersom is dat ook zo: als je vriend een lieve, maar niet zo knappe vriendin heeft, is het geruststellend te weten dat het in de liefde meer om het innerlijk dan om het uiterlijk gaat.

Toch is er in de filosofie sinds Plato ook veel veranderd. Lichaam en ziel – of lichaam en geest – bleven kernbegrippen in de filosofie. Wat precies lichaam en geest zijn verandert wel keer op keer. Ook hoe lichaam en geest zich tot elkaar verhouden, varieert in

de loop van de tijd. Bij de ene filosoof sterft de ziel met het lichaam, bij de ander is de ziel onsterfelijk. De ene denker beschouwt de geest als het meest wezenlijke van de mens, een tweede juist het lichaam, een derde meent dat lichaam en geest niet te scheiden zijn en vindt beide even belangrijk voor het mens-zijn.

Eén ding hebben de filosofen die zich met deze vragen bezighouden gemeen: zij zijn er allen op uit antwoord te geven op de vraag wat het wezen van de mens is. Vrijwel al die filosofen doen dat door te onderzoeken wat het verschil tussen mens en dier is. Soms onderzoeken ze ook, meer hedendaags, wat het verschil is tussen mens en robot of mens en computer.

De discipline in de filosofie die zich met dit soort vragen bezighoudt, heet de **wijsgerige antropologie**. Ze combineert de studie naar de mens (antropologie) met de wijsgerige

reflectie (filosofie) op wat de mens is – of wat mensen zijn. De gewone antropologie bestudeert het menselijk gedrag, de menselijke taal en de menselijke cultuur. Dat gebeurt niet vanuit de studeerkamer, maar door onderzoek te doen in de alledaagse werkelijkheid. Antropologen kunnen het gedrag van ouders op het voetbalveld bestuderen, of de invloed die Twitter heeft op de gesproken taal, of het effect van de 24-uurseconomie op de menselijke cultuur.

Wijsgeregte antropologen denken na over de kennis die voortvloeit uit de antropologie. Zij nemen die kennis niet klakkeloos voor waar aan. Liever bekijken zij de door de antropoloog verzamelde feiten van alle kanten. Zij bedenken hoe die feiten te interpreteren en te verklaren zijn en gaan op zoek naar waarheden achter de feiten. Met in hun achterhoofd steeds de vraag wat mens-zijn is. Wat verklaart dat mensen zijn zoals ze zijn? Wat is het wezen van de mens? Wat hebben mensen met elkaar gemeen? Waarin is de mens uniek? Waarin verschilt de mens van het dier? Hoe kijkt de mens naar zichzelf? Wat

geeft de mens zijn **identiteit**? Wie zijn wij? Als de wijsgeregte antropologie antwoord vindt op die vragen, betekent dat niet dat het wezen van de mens voor eens en altijd vastligt. De wijsgeregte antropologie laat juist zien dat mensbeelden veranderen en per cultuur en per historische periode verschillen. Zo schetst de achttiende-eeuwse Duitse dichter Goethe in *Faust* het beeld van een mens die boven zichzelf wil uitstijgen en bereid is om daarvoor zijn ziel aan de duivel te verkopen. Dat mensbeeld verschilt van het beeld dat de hedendaagse Duitse filosoof Peter Sloterdijk geeft van de mens als een wezen dat door te oefenen en voortdurend aan zichzelf te werken zichzelf verandert.

Wijsgeregte antropologen onderzoeken hoe we ons **zelf** ervaren, hoe we over ons zelf nadenken, hoe we ons zelf zien en ons zelf opvatten. Daardoor geeft de wijsgeregte antropologie inzicht in wie of wat we op dit moment van de geschiedenis zijn en wat in de huidige situatie het menselijk bestaan waarde en betekenis geeft.

gaten en het ontstaan van het universum. Hij studeerde nog toen hij te horen kreeg dat hij leed aan ALS (amyotrofische laterale sclerose), een ziekte waarbij langzaam de zenuwcellen en spieren uitvallen.

Zonder medische behandelingen zou Hawking naar verwachting rond zijn driewintigste levensjaar overleden zijn. Met behulp van spraakcomputers, een rolstoel met ingebouwde apparatuur en andere medi-

sche en technologische snufjes slaagde hij er niet alleen in om 76 jaar oud te worden, maar ook om zijn vak op het hoogste niveau uit te oefenen. Het kan zelfs zijn dat zijn brein sneller ging rekenen en beter met complexe formules kon werken doordat zijn lichaam hem niet toestond om dat op papier te doen.

Als filosoof kun je op verschillende manieren naar de persoon Stephen Hawking kijken. Ten eerste kun je zijn lichaam zien als niet meer dan een tijdelijk en weinig bruikbaar omhulsel van een geniale geest. Een genie gevangen in een verlamd lichaam, zogezegd. Lichaam en geest zijn duidelijk van elkaar gescheiden. In de verhouding tussen lichaam en geest ligt het accent op de bijna perfecte geest, die meer last dan gemak heeft van het sterfelijke lichaam. Deze manier van kijken is terug te voeren op het **dualisme**: lichaam en geest zijn twee onderscheiden substanties.

Op de tweede manier kun je de persoon Hawking als niets anders dan materie beschouwen. De mens Hawking is een verzameling lichaamscellen die zich afhankelijk van waar ze in het lichaam gelokaliseerd zijn tot zenuwcellen, levercellen, spiercellen, bloedcellen enzovoort hebben ontwikkeld. Terwijl de zenuwcellen in Hawking's ruggenmerg één voor één uitvielen, bleven de zenuwcellen in zijn brein meer dan prima werken. De mens Hawking had daar voordeel bij, want zonder dat slimme brein was het hem waarschijnlijk niet gelukt zo lang te blijven leven. Die visie wordt in de wijsgeregte antropologie het **materialisme** genoemd.

De derde manier van kijken is dat zijn lichamelijke, de manier waarop hij lichamen in de wereld aanwezig was, bepalend was voor hoe Hawking de aarde, de mens en het heelal waarnam. De gebondenheid aan een lichaam dat hem aan een rolstoel kluisterde en hem dwong uiterst langzaam teksten te formuleren, maakte dat hij meer oog had voor de gebondenheid van de mens aan de aarde. Daardoor hechte hij ook grote



Stephen Hawking geeft een lezing bij NASA.

betekenis aan de enorm lange tijdsduur die sinds het ontstaan van het heelal en de aarde voorbij is gegaan. Filosofisch geformuleerd gaat het dan om de **gesitueerdheid van het lichaam**.

De vierde manier is dat het functioneren van Hawking's lichaam en geest onlosmakelijk is verbonden met dingen. Hawking was een genie dankzij de dingen (apparaten, technologieën, medische behandelingen) die hem in leven hielden en hem in staat stelden zich uit te spreken. Lichaam, geest en technologie zijn in de persoon Hawking niet goed te onderscheiden. In de filosofie wordt die mengeling van mens en techniek een **cyborg** genoemd.

Deze vier manieren om naar de verhouding tussen lichaam en geest te kijken, zijn niet nieuw. De vraag hoe lichaam en geest zich tot elkaar en tot de omringende wereld verhouden, is zo oud als de filosofie. Den dukt in de filosofieboeken kan daarom helpen om je positie te bepalen in het lichaam-geest-vraagstuk en om met goed onderbouwde argumenten tegenspelers ervan te overtuigen dat jouw visie de beste is.

1.2 Lichaam en geest

1.2.1 Verschillende visies op lichaam en geest

Lichamen zijn niet meer wat ze vroeger waren. Dat bewijst niet alleen het verboude lichaam van Michael Jackson, maar ook het lichaam van Stephen Hawking. De vrijwel geheel verlamde Britse theoretisch fysicus en kosmoloog heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan de kennis van zwarte

1.2.2 Dualisme – lichaam en geest gescheiden

De opvatting dat lichaam en geest gescheiden zijn, vinden we in de westerse filosofie al in de dialogen die Socrates in het oude Athene met vrienden en stadsgenoten voerde. Die dialogen werden door Socrates' leerling Plato opgetekend. Daarbij geeft hij ook zijn eigen visie weer. Socrates legt in het boek *Phaedrus* aan een mooie, gelijknamige jongeling uit wat het wezen is van de psyché (Grieks voor 'ziel') en waarin deze zich onderscheidt van het lichaam.

'Alle ziel is onsterfelijk', zo begint hij. Dat komt omdat alles wat ziel is altijd en eeuwig in beweging is. Er is geen begin of einde aan die beweging, omdat er niets is wat aan de ziel voorafgaat om deze in beweging te zetten en niets wat op de ziel volgt om deze tot stilstand te brengen. Als dat wel zo zou zijn, zou de ziel immers sterfelijk zijn. De **ziel** verschilt daarin van lichamen en dingen, die niet vanuit zichzelf bewegen en dus onbezielde zijn. De volgende stap in Socrates' redenering is om een meer algemeen en altijd geldend idee te krijgen van wat ziel is.

We weten nu dat het lastig is om goed te beschrijven wat geest of bewustzijn is. Socrates meent ook al dat dit eerder een goddelijke dan een menselijke taak is. Om als mens toch inzicht te krijgen in de ziel kunnen we beter zeggen waarmee deze te vergelijken valt. Tegenwoordig zouden we daarvoor kunnen denken aan een bevlogen manager, een gepassioneerde softwareprogrammeur, een enthousiaste diskjockey of een goed getrainde piloot. De vergelijking die Socrates geeft, is meer van zijn tijd en luidt: 'een gevleugeld tweespan en zijn menner'.

Het dualisme ziet lichaam en geest als gescheiden substanties

In deze vergelijking bestaat de ziel uit drie delen: één menner en twee paarden. Bij de goden, die onsterfelijk zijn, zijn zowel de menner als de paarden goed. Bij een sterfelijk wezen als de mens is het ene paard goed en het andere slecht. Het goede paard is wit, staat hoog op de poten, is recht van gestalte, heeft een lange hals en donkere ogen, is oerzuchtig en toch bescheiden. Het slechte paard is zwart en plomp, staat scheef, heeft een

Plato versus Aristoteles

Het klinkt wat cru, maar stel dat we jou in een gehaktmolen gooien. Kunnen we dan zeggen dat jij het bent die uit die gehaktmolen komt? Jij bestaat nog steeds uit dezelfde materie, toch? Wat is er dan verloren gegaan? Je niet-essentiële, lichamelijke deel is van vorm veranderd, zou Plato gezegd hebben. In zijn dualistische visie zijn lichaam en ziel gescheiden en leeft de onveranderlijke ziel ongeschonden voort.

Plato's leerling Aristoteles zou een ander antwoord hebben gegeven: er is wel degelijk iets verloren gegaan. Wat jou maakt tot de unieke persoon die jij bent, is hoe jouw vorm inwerkt op de stof waarvan jij bent gemaakt. Aristoteles meent dat lichaam en geest niet gescheiden kunnen bestaan. De ziel zou je een organiserend principe kunnen noemen. Alles wat leeft beschikt over een dergelijk richtinggevend principe. Wel verschilt dat

weer per soort organisme. Planten kunnen alleen voedsel tot zich nemen en groeien, vandaar dat ze alleen een vegetatieve ziel hebben. Dieren kunnen ook voelen, daarom hebben ze ook een sensitive ziel. Mensen ten slotte kunnen ook denken; ze hebben dus een intellectuele ziel [die ook een vegetatief en een sensitief deel in zich heeft].

In de middeleeuwen verchristelijkt Thomas van Aquino Aristoteles' opvatting. De ziel blijft voor hem het 'eerste principe van leven'. Hij bouwt vervolgens Aristoteles' rangorde uit. Bovenaan staan nu de zielen van God en de engelen, die puur immaterieel zijn. Daarna komt de ziel van de mens, die zowel materieel als immaterieel is. Onderaan staan de puur materiële zielen van dieren en planten. [red.]

korte hals en grauwe ogen, luistert slecht, is onstuimig en onbescheiden. Het witte paard gehoorzaamt zonder slaag, het zwarte is slechts met zweep en spoor in toom te houden. Een goede menner zorgt dat hij beide paarden in bedwang heeft en dat noch de bescheidenheid noch de onbescheidenheid de overhand krijgt. Wanneer hij de wagen goed beheerst, tillen de vleugels de wagen omhoog naar het verblijf van de goden. Eenmaal boven zweeft de ziel (het tweespan en menner) volmaakt rond. Totdat deze in het feestgedruis, om achter Zeus aan de hoogste

top van het hemelgewelf te bereiken, zijn vleugels kwijtraakt en door het zwarte paard weer naar de aarde wordt getrokken. De ziel duikt omlaag, klampt zich vast aan iets hard en nestelt zich als tijdelijke bewoner in het aardse lichaam.

In de *Phaedo*, het afscheidsgesprek dat Socrates met zijn vrienden voert voordat hij de gifbeker drinkt, vertelt Plato hoe het verder gaat met de ziel als deze eenmaal in het levende lichaam zit. Het lichaam is de ziel tot last: het overvalt deze met ziektes en gebreken. Daardoor lukt het de ziel niet om tot het goddelijke op te stijgen. Ook kan het de ziel vervuilen met begeertes, wellust, angst en fantasieën, waardoor de ziel nog verder naar beneden wordt getrokken. Eenmaal doortrokken van het lichamelijke wordt de ziel zo zwaar dat ze zichzelf niet meer kan verheffen. Men hoort vertellen, zo meldt Socrates, dat deze zielen in de buurt van zerken en graven rondzwerven.

Een echte wijsgeer – in het geval van Hawking zouden we zeggen: een echte wetenschapper – streeft ernaar de ziel vrij te maken



Plato vergelijkt de ziel met een menner en twee paarden, het ene riel en het andere loep.

Transcendentie, kennis en geloof

'Transcendentie' is een term die aangeeft dat ergens een grens wordt overschreden. Tegengesteld staat **immanentie**. Die term betekent dat iets ergens in blijft, dus juist niet over een grens gaat. In filosofie en religie hebben transcendentie en immanentie vaak betrekking op de grens van de zinnelijke waarneembare wereld. Sommige gelovigen menen dat God transcendent is, wat wil zeggen dat Hij bestaat buiten of boven de gewone wereld die wij kunnen zien, horen en voelen. Vandaar dat zij soms zeggen dat religie een kwestie van **geloof** is: omdat wij God niet kunnen waarnemen, kunnen wij geen zekere **kennis** over Hem verwerven.

In de filosofie van Plato, die van grote invloed is geweest op het christendom, speelt transcendentie

een belangrijke rol. Plato onderscheidt twee werelden. De eerste is de wereld van het **particuliere**, van de afzonderlijke zaken die wij waarnemen. Wij denken ten onrechte dat de zintuigen ons **ware kennis** leveren als wij daarmee deze wereld waarnemen. Volgens Plato is dat soort kennis slechts **schijn**. Wat wij waarnemen is namelijk alleen maar een afspiegeling van wat in de vormenwereld in een meer abstracte, universele vorm bestaat, dus van wat de echte werkelijkheid is. Een aardse cirkel bijvoorbeeld dankt zijn vorm aan de ideale cirkel. Via onze ziel kunnen wij kennis van die vormenwereld verkrijgen. Omdat die vormen (eidos) traditioneel als ideeën werden vertaald, heet deze leer **idealisme**. [red.]

van het lichaam. Hij laat zich niet betoveren door spijzen, drank, seksuele toenaderingen of rijkdom, hij laat zich niet afleiden door de gebreken van het lichaam. 'De ziel van de filosoof versmaadt het lichaam, ontvlucht het en probeert op zichzelf alleen te zijn', aldus Socrates.

Voor de grote filosoof was dit alles het bewijs dat hij niet bang hoefde te zijn voor de dood. De dood is het hoogst bereikbare voor de ziel. Lichaam en ziel worden opnieuw gescheiden, waardoor beide weer op zichzelf bestaan. Als de ziel, die onsterfelijk is, een zuiver leven heeft geleid, zullen de goden de ziel begeleiden naar een passende woonplaats. Een geruststellend vooruitzicht voor Socrates.

De scheiding die Plato in zijn Socrates-dialogen verwoordt tussen lichaam en geest, noemen we dus **dualisme**. Lichaam en geest zijn bij hem twee verschillende substanties: het lichaam is sterfelijk en materieel, de geest is onsterfelijk en immaterieel.

1.2.3 Descartes' substantiedualisme

Plato staat niet alleen in deze opvatting. Misschien nog wel bepalender voor het dualisme is de Franse filosoof René Descartes. In een beruchte passage schrijft hij het volgende:

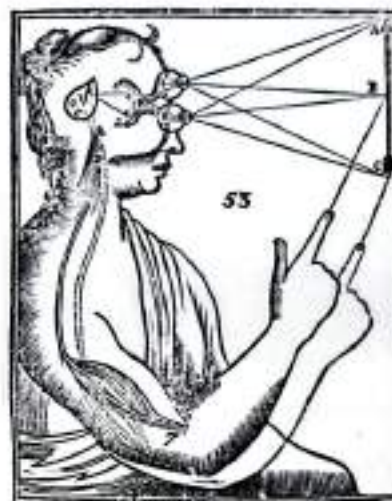
Hoewel ik misschien (of liever, zoals ik dadelijk zal zeggen, zeker) een lichaam heb dat heel nauw met me is verbonden, staat het toch vast dat ik van mijn lichaam daadwerkelijk onderscheiden ben en zonder dit kan bestaan, omdat ik van de ene kant een helder en duidelijk idee van mijzelf heb voor zover ik een denkend en niet een uitgebreid ding ben, en aan de andere kant een onderscheiden idee van mijn lichaam heb, voor zover dat slechts een uitgebreid en niet een denkend ding is.

Descartes onderscheidt hier twee substanties. Als eerste het mechanische lichaam, dat stoffelijk is en daardoor ruimte inneemt, uitgebreid is (*res extensa*). Met zijn botten, spieren en slagaders werkt het volgens een bepaald mechaniek. Het valt te vergelijken met een uurwerk of een andere machine, of met het dier, dat volgens Descartes geen ziel heeft en daarom eveneens een mechanisch 'ding' is. Daartegenover staat de denkende geest, die onstoffelijk is en geen ruimte inneemt (*res cogitans*). Hier zien we ook het moderne idee van subjectiviteit verwoord. Het intellectuele subject staat buiten de materiële wereld van de objecten die het probeert te leren kennen en (zo) te beheersen.

Wel roept Descartes direct een groot probleem op. Om dat in te zien hoef je alleen je hand maar op te tillen. Gelukt? Mooi, maar probeer nu eens in cartesische termen te verklaren hoe je geest (*res cogitans*) je hand (*res extensa*) in beweging heeft kunnen brengen. Waren die twee niet gescheiden? Hoe kan de geest dan de materie activeren? Hoe kan iets onstoffelijks iets stoffelijks in beweging brengen? Dit heet het **interactieprobleem**.



Hoe kan het dat je hand beweegt als je geest dat wil?



Deze illustratie van Descartes laat zijn veronderstelling zien dat de pijnappelklier de link is tussen lichaam en geest.

Als mensen in de ogen van Descartes machines of dieren waren geweest, had hij het probleem eenvoudig kunnen oplossen door ons gedrag puur mechanisch te verklaren. Hij stelde in plaats daarvan dat dankzij de ziel het menselijk lichaam oneindig veel beter werkt dan een machine. De ziel zorgt ervoor dat de mens kan handelen vanuit inzicht.

Het interactieprobleem: hoe kan iets onstoffelijks (de ziel) iets stoffelijks (het lichaam) aansturen?

In de hoop uit te vinden hoe de ziel het lichaam stuurt, ging Descartes dode lichamen ontleden. Hij vond de oplossing ook daadwerkelijk: de pijnappelklier, een kliertje in de hersenen, zou bemiddelen tussen geest en materie. Helaas voor de filosoof waren niet al zijn tijdgenoten overtuigd. Het is zelfs de vraag of hij zichzelf overtuigde. In een brief aan zijn adellijke vriendin Elisabeth van de Palts schreef hij toe te moeten geven 'dat het voor mij makkelijker is om materie en exten-

sie toe te schrijven aan de ziel, dan om een immaterieel iets het vermogen toe te schrijven een lichaam te bewegen of om bewogen te worden door een lichaam'.

1.2.4 Materialisme

De oplossing van de Franse arts en filosoof Julien Offray de La Mettrie was eenvoudiger: schrap het dualisme en weg met het verschil tussen mens en dier. La Mettrie zag in de snijzaal dat de hersenen van mensen sterk op de hersenen van apen lijken. Als dieren machines zijn, zoals Descartes meende, waarom zouden mensen dan geen machines zijn?

Je hebt dan geen ziel meer nodig om mensen te laten spreken of denken. Het enige wat nodig is zijn hersenen. Ook een aap kan je daarom leren spreken en denken. Sterker nog, een aap kan je dankzij zijn hersenen moreel gevoel bijbrengen, aldus La Mettrie.

Met zijn boek *De mens een machine* werd hij de grondlegger van het materialisme, de opvatting dat alles valt te herleiden tot materie. Met een veelheid aan medische voorbeelden laat hij zien dat het denken, inclusief al die andere functies die aan de ziel worden toegedacht, puur en alleen het product van de materie is. Er zijn niet twee substanties, maar slechts één: materie. Vandaar dat deze visie ook wel het **monisme** wordt genoemd. Lichaam en geest zijn beide materie en bovendien volledig afhankelijk van elkaar. Als het lichaam in slaap valt, valt de ziel ook in slaap. Als het lichaam ziek wordt, wordt de ziel ook ziek. Als het lichaam begierig wordt, ten slotte, wordt de geest dat ook – en andersom.

Eeuwen later gebruikt de Amerikaanse filosoof Hilary Putnam de verhouding tussen de hardware en de software van een computer om de wisselwerking tussen lichaam (hersenen) en geest (gedachten en gevoelens) te vatten. Verschillen de gedachten die jij nu denkt werkelijk van het programma dat draait op je laptop of je smartphone? Als er

geen wezenlijk verschil bestaat, kan een computer of machine ook denken. Dat is ook precies wat de Engelse wiskundige Alan Turing zich afvroeg: kunnen machines denken? Hij voorspelde dat we het aan het eind van de twintigste eeuw niet meer vreemd zouden vinden om te zeggen dat machines denken. Wanneer zouden we dat dan eigenlijk kunnen zeggen? Als machines slagen bij het volgende spel, antwoordde Turing. Er zijn drie spelers: een man, een vrouw en een interviewer die in een andere kamer zit. Doel van het spel is dat de interviewer via (schriftelijk te beantwoorden) vragen achterhaalt wie de man is en wie de vrouw. Daarbij moet de man zich voordoen als een vrouw en de vrouw moet proberen aan te tonen dat de man de boel bedriegt. Wat gebeurt er als in dit spel de man door een computer wordt vervangen? Als de ondervrager na vijf minuten nog niet weet wie de man of vrouw is, mag je zeggen dat de computer denkt.

Turings voorspelling is niet uitgekomen. Niet alleen kost het computers nog altijd moeite om zich als mens voor te doen, ook vinden de meesten van ons het nog steeds niet vanzelfsprekend om te zeggen dat machines denken. Volgens de Amerikaanse filosoof John Searle hoeven we dat laatste ook

niet te zeggen als computers de Turing-test wel doorstaan. Stel je maar voor dat je in een kamer wordt opgesloten waarin een verzameling Chinese tekens ligt. Vervolgens schuift iemand een vel papier onder de deur door met Chinese tekens erop en een serie instructies in je eigen taal. Zoals:

Zie je:

恭喜發財

Antwoord dan:

新年快樂

Stel nu dat jij de instructies keurig opvolgt en dat iemand jouw antwoord aan een Chinees geeft. Die zal niet merken dat jij zijn taal niet beheerst als je zonder begrip van wat je zegt de instructies opvolgt. Is dat niet eigenlijk hetzelfde als wat een computer doet – instructies opvolgen zonder deze te begrijpen? Mogen we dan wel zeggen dat computers denken?

Het materialisme stelt dat lichaam en geest niet wezenlijk verschillen

Toch heeft de materialistische visie weer aan populariteit gewonnen nu we dankzij technieken als fMRI een beter beeld krijgen van wat er in de hersenen gebeurt. Zo legt hersenonderzoeker Dick Swaab in *Wij zijn ons brein uit* dat de geest het product is van de materie. Het brein met zijn miljarden zenuwcellen produceert letterlijk de geest. Materiële processen zouden al ons denken, doen en laten aansturen. Met behulp van hersenscans kunnen die processen zichtbaar worden gemaakt.



Zijn je gedachten de software en je hersenen de hardware?

Ook Swaab gebruikt de computer als metafoor: het brein is een biologische machine die razendsnel en rationeel informatie verwerkt. Toch voldoet de computermetafoor niet helemaal. Hersenen zijn voor taken als beeldverwerken en associëren nu eenmaal beter uitgerust dan computers. Je zou ze ook kunnen vergelijken met de verkeersleiding op een groot vliegveld. Hersenen zijn in alle opzichten 'fantastisch efficiënte machines', aldus Swaab. Het brein weegt slechts anderhalve kilo en heeft het energiegebruik van een 15 Watt-lampje, maar dat is genoeg om miljarden zenuwcellen op duizend-keer-duizend-miljard plaatsen contact met elkaar te laten maken. De geest, het bewustzijn of de psyche is de uitkomst van die contacten.

Hoe de hersenen zich ontwikkelen, hangt volgens Swaab vooral af van erfelijke factoren en van omgevingsinvloeden in de vroegste jeugd. De structuur en functies van de hersenen worden tijdens de vroege ontwikkeling in de baarmoeder en kort daarna voor de rest van ons leven vastgelegd. Als we eenmaal volwassen zijn, is het bijna niet meer mogelijk de hersenen te veranderen, aldus Swaab. De vrije wil is een illusie. Een prettige illusie, dat wel, omdat het daardoor lijkt of we bewust kunnen kiezen om een briljant wetenschapper, een luie alcoholist of een vrolijke huisvrouw te worden. Het idee dat we volkomen vrij zijn om te kiezen is onjuist.

We zijn niet meer dan materie, een bonk lichaamscellen die met elkaar bepalen wat we denken, willen en doen. Deze visie is sterk **deterministisch**: wat gebeurt ligt vast.

1.2.5 Het gesitueerde lichaam

Het materialisme heeft niet het laatste woord over het lichaam-geest-vraagstuk. Hoe valt vanuit het materialisme te verklaren dat Hawking pas na de adolescentie en pas nadat hij ziek werd goed in zijn vak werd? Kan het zijn dat de wil om goed in een vak of in de kunst te worden, niet in het brein ontstaat, maar in de interactie tussen lichaam en omgeving? Kunnen prikkels uit de omgeving de belangrijkste reden zijn waarom iemand vroeg of laat een groot wetenschapper of kunstenaar wordt?

De Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty beschrijft beeldend hoe de **interactie tussen lichaam en omgeving** in zijn werk gaat. Terwijl hij *De fenomenologie van de waarneming* aan het schrijven is, merkt hij dat hij 'blinde-lings voortstroomt'. Er zitten geen heldere en duidelijke ideeën in zijn hoofd die hij alleen nog maar zou hoeven uit te schrijven. Het schrijven is voor hem een open proces, waarin hij steeds weer wordt meegenomen door de dingen die hij om zich heen ziet, voelt, waarneemt en ervaart. Merleau-Ponty voelt tijdens het schrijven de koelte van het papier, hij ziet door het raam de bomen op de boulevard en merkt dat de ervaring van deze dingen op miraculeuze wijze zijn gedachten en woorden ordent. Dus komen deze gedachten en woorden als verhaal in zijn boek. Hij verwierpt het dualistische idee dat het denkende 'ik' (cogito, zoals Descartes het noemde) los van het lichaam bestaat. Het bewustzijn, het denken en ervaren, is volgens hem niet vooraf gegeven, het bestaat niet op zichzelf. Het ontstaat door gebeurtenissen en mensen om je heen. Bewustzijn is bij hem een 'zich bewust zijn van zichzelf in contact met de omringende wereld'.



Wij met de ziel, an John Searle & de Merleau-Ponty



Hoe weet je dat de Niagara-watervallen blijven stromen als niemand dat waarneemt?

Om een voorbeeld te geven: stel, je komt iemand tegen die je niet kent en je wordt onmiddellijk verliefd. Het object van je verliefdheid (de jongen of het meisje) roept bij jou een onverklaarbare wens op om hem of haar aan te spreken. Je wordt je door de ontmoeting bewust van je verliefdheid en dat maakt dat je diegene je liefde zou willen verklaren. Die liefde zat niet vooraf in je hoofd, die wordt opgeroepen door het contact met het object van je verliefdheid. Het bewustzijn van onszelf in een ons omringende omgeving komt tot stand via het lichaam: het lichaam bevindt zich in een bepaalde situatie, het is gesitueerd. Die situatie zorgt ervoor dat we de omringende wereld op een bepaalde manier waarnemen. We voelen kou omdat de lucht om ons heen koud is, we ervaren dat voorwerpen een achterkant hebben omdat we eromheen kunnen lopen en we worden verliefd omdat ons lichaam ons ergens brengt waar we toevalligerwijs iemand tegenkomen op wie we verliefd worden.

De gebondenheid van het lichaam aan de situatie brengt ook beperkingen met zich mee: we kunnen lichamelijk bijvoorbeeld maar op één plaats tegelijk zijn. Daardoor kunnen we niet zeker weten of dat wat we niet waarnemen in onze afwezigheid hetzelfde blijft. Hoe kunnen we zeker weten dat de Niagara-watervallen blijven doorstromen als niets of niemand dat waarneemt? De gebondenheid aan het lichaam brengt extra beperkingen met zich mee als het lichaam ziek of verlamd raakt: dan zijn we nog meer gebonden aan een bepaalde plaats en situatie. Soms kan dat ook voordelen hebben, zoals we bij Hawking zagen.

Merleau-Ponty doorbreekt het dualisme van lichaam en geest door te laten zien dat bewustzijn altijd een bewustzijn van iets is. Die gedachte is kenmerkend voor de **fenomenologie**, de filosofische stroming waar Merleau-Ponty deel van uitmaakt. De fenomenologie richt zich op de verschijnselen zoals mensen die waarnemen en ervaren.

Merleau-Ponty stelt tegenover het dualisme van lichaam en geest (maar ook van mens en wereld) een fenomenologie waarin het lichaam het voertuig is voor de waarnemingen die ons bewust maken van de wereld en ons bestaan daarin.

1.2.6 Cyborg

Het duurde niet lang voordat ook de visie van de fenomenologen op lichaam en geest ter discussie werd gesteld. Zo hekelt de Franse wetenschaps-antropoloog Bruno Latour de pretentie van de fenomenologen om het onderscheid tussen lichaam en geest, of tussen het stoffelijke en het onstoffelijke, op te heffen. De fenomenologie brengt de 'Grote Kloof' juist voor een laatste keer tot stand, schrijft hij in *Wij zijn nooit modern geweest*. Met haar aandacht voor het lichaam strekt de fenomenologie zich uit tussen de twee polen van enerzijds het bewustzijn en anderzijds de wereld op zich. Daarmee worden die polen dus weer bevestigd.

Met Latour in de hand kun je je afvragen of de Grote Kloof niet een verzinsel is van de filosofie. Is het onderscheid tussen lichaam en geest, tussen het stoffelijke en het onstoffelijke, tussen mens en ding wellicht een idee-fixe? Als dat zo is, dan is het wel zo'n overtuigend idee dat we er nog altijd niet in slagen ervan los te komen.

De enige manier om definitief van het lichaam-geestonderscheid af te komen is door te erkennen dat 'we' altijd mengsels zijn geweest en dat altijd zullen blijven. 'We' zijn een mengsel van lichaam en geest, van cultuur (wat de mens heeft gemaakt) en natuur (wat de mens niet heeft gemaakt). 'We' zijn niet de ene of andere pool van de Kloof, maar 'hybriden' of cyborgs, samengestelde wezens bestaand uit lichaamscellen, contactlenzen, kleren, woorden, zenuwbanen, virussen, DigiD's, smartphones, vingerkootjes, ringen, kortom uit een verzameling van menselijke en niet-menselijke elementen.

Latour stelt voor om te spreken van een **symmetrische antropologie**, waarin mensen en dingen aan elkaar gelijkgesteld worden. In die symmetrische antropologie is Hawking een mengsel van hersencellen, spraakcomputer, rolstoel, klanken, ledematen, medische behandelingen, wetenschappelijke artikelen enzovoort. Het uitzulveren van lichaam en geest, van natuur en cultuur of mens en niet-mens is een onmogelijke opgave, aldus Latour.

Daarmee zijn we terug bij af: de lang geleden bedachte scheiding tussen lichaam en geest is een fictie. 'We' zijn nooit te onderscheiden geweest in mens en niet-mens, in natuur en cultuur, in lichaam en geest. Dat klinkt overtuigend, maar het mag ons er niet van weerhouden om er verder over door te denken.



Mensen zijn cyborgs, vindt de Franse denker Bruno Latour.



1.3 Emoties

1.3.1 Opvattingen over emoties

Een veelgehoord argument tegen Latours opvatting dat mens en dingen niet zuiver te scheiden zijn, is dat mensen – anders dan dingen – emoties hebben. Mensen zijn vrolijk, verdrietig, woedend of bang; koelkasten of vliegtuigen zijn dat niet. Conclusie: mensen zijn op grond van emoties goed te onderscheiden van apparaten.

Of dit argument houdbaar is, hangt af van wat we verstaan onder emoties. Zoals filosofen meer opvattingen hebben over de verhouding tussen lichaam en geest, zo zijn er ook meer opvattingen over wat de aard of bron van emoties is. Achtereenvolgens zullen we filosofen bespreken die menen dat emoties onderdeel zijn van de menselijke natuur, dat ze tot lichamelijke reacties op waarnemingen te herleiden zijn, dat ze historisch of cultureel bepaald zijn en dat ze cognitief van aard zijn. Bij elke opvatting zullen we kort stilstaan bij wat dat betekent voor het onderscheid tussen mens en ding.

1.3.2 Emoties als menselijke natuur

Aanhangers van de **naturalistische benadering** claimen dat emoties behoren tot de menselijke natuur. Of het nu om blijdschap bij de geboorte van een kind gaat, om kwaadheid als iemand je slaat of om verdriet als een ouder overlijdt, iedereen heeft die emoties. Emoties zijn volgens deze bena-

dering niet historisch bepaald, maar komen universeel voor: ze gelden altijd, overal en voor iedereen. Alle emoties zijn bovendien te herleiden tot een beperkt aantal onveranderlijke basisemoties, die iedereen heeft.

De eedergenoemde dualist Descartes is een van de pleitbezorgers van deze naturalistische benadering. In *Passies van de ziel* formuleert hij zes basisemoties: verwondering, liefde, haat, begeerte, vreugde en droefheid. De Nederlandse filosoof, wiskundige en lenzenslijper Benedictus de Spinoza borduurt voort op het werk van Descartes. Hij weet deze zes primaire emoties tot drie terug te brengen: begeerte, blijdschap en droefheid. Alle andere emoties zijn volgens hem combinaties van de basisemoties of drukken een verschil in hevigheid uit.

Aanhangers van de naturalistische benadering claimen dat emoties behoren tot de menselijke natuur

Volgens Descartes zijn emoties 'passies' in de meest letterlijke zin: de emoties overvallen ons, we zijn er passief aan overgeleverd en kunnen er buiten onszelf van raken. Deze passies kunnen gunstige en ongunstige effecten hebben, toch is het volgens hem nooit goed er te veel aan toe te geven. Je moet proberen de passies met de rede in bedwang te houden. Als je ze doorziet, kun je ze op momenten dat ze je in de weg zitten, proberen te negeren.



Het kansen beeldje met de naam Schreeuwend kind laat een heftige vorm van de basisemotie droefheid zien die veroorzaakt wordt door een bijenstreek.

Het lijkt onwaarschijnlijk dat een robot deze tactiek zal moeten toepassen om zijn gevoelens in bedwang te houden. Hij heeft geen passies die zijn redelijke deel in de weg zitten. Het is alleen de vraag of die passies onze rede werkelijk in de weg zitten.

1.3.3 Emoties als lichamelijke reactie

De Amerikaanse psycholoog en filosoof William James meent dat emoties worden veroorzaakt door **lichamelijke reacties** op iets wat we meemaken of zien: ons hart gaat sneller kloppen als we dat leuke meisje of die vrolijke jongen zien. Dat geeft een aangenaam gevoel. Daaruit volgt dan weer dat we verliefdheid voelen. Voor hem zijn emoties 'verschijnselen die gepaard gaan met duidelijk zichtbare lichamelijke veranderingen'. Die lichamelijke veranderingen zijn niet het gevolg van de emotie, zoals we gewoonlijk denken, maar juist de oorzaak van de emotie. Volgens James worden we geprikkeld door iets wat we waar-

nemen; die prikkel geeft direct lichamelijke reacties en daardoor ontstaat de emotie. Zo kan het bericht dat een vriend is overleden direct een lichamelijke reactie oproepen: we barsten in huilen uit en voelen ons vervolgens verdrietig. Hetzelfde geldt wanneer gevaar dreigt: we zien dat we langs de rand van een afgrond lopen en huiveren, vervolgens worden we bang.

Volgens James worden emoties veroorzaakt door lichamelijke reacties op wat we meemaken of zien

Zou een apparaat, een robot bijvoorbeeld, ook emoties als gevolg van lichamelijke reacties kunnen hebben? Het is voorstelbaar dat een robot zo kan worden geprogrammeerd dat er tranen uit zijn ogen lopen als hij mensen ziet huilen. Toch is het niet goed voorstelbaar dat die nagebootste lichamelijke reactie op waargenomen tranen ook tot verdriet, compassie of woede zal leiden bij de robot. Voorlopig lijken emoties als gevolg van lichamelijke veranderingen onbereikbaar voor dingen of apparaten.

1.3.4 Emoties als historisch en cultureel verschijnsel

In de zogenaamde **sociaal-constructivistische visie** op emoties zijn de fysiologische (lichamelijke) verschijnselen slechts bijzaak. Het gaat er in deze benadering vooral om dat emoties historisch en cultureel zijn bepaald. In elke cultuur bestaan andere emoties. Een voorbeeld daarvan is de reactie op publieke terechtstellingen. Tot in de achttiende eeuw liepen Europeanen te hoop als een veroordeelde op het stadsplein werd gemarteld en ter dood gebracht. Als de burgemeester van Amsterdam of Parijs nu een dergelijke publieke terechtstelling zou toestaan, zouden mensen op het internet, op straat of in de krant massaal hun afschuw tot uiting bren-

gen. Hoe kan het dat eenzelfde gebeurtenis in de ene historische periode zulke andere emoties oproept dan in de andere?

De verklaring daarvoor is te vinden in de sociaal-constructivistische benadering van emoties. Want zoals gezegd stelt deze richting dat emoties afhankelijk zijn van de sociale, culturele en historische omstandigheden waarin mensen verkeren. Cultuur is in deze benadering vele malen belangrijker dan biologie of fysiologie. Een eenentwintigste-eeuwse menselijk lichaam verschilt fysiologisch weinig van het lichaam van iemand

die drie eeuwen geleden leefde. Toch beleeft het eerste lichaam gebeurtenissen heel anders dan het laatste.

Sociaal-constructivisten verwijzen als bewijs voor hun opvatting vaak naar antropologische studies. In haar studie over emoties vertelt de Nederlandse filosoof Heleen Pott het verhaal van de antropoloog Jean Briggs, die in de jaren zestig van de vorige eeuw zeventien maanden bij de Utku-Eskimo's in Noordwest-Canada verbleef. Het viel Briggs op dat de stamleden nooit kwaad werden. Ook hun taal kende geen woorden voor



De schilderij getiteld *Der Wandersmann* (over *Der Nebelsturm*) van Caspar David Friedrich wordt vaak als voorbeeld genomen van een beeld dat de zottegen prikelt door het veronachtzame uitzicht op de bergen.



Begreep Jean Briggs de Eskimo emoties wel?

woede, boosheid of agressiviteit. Als de Utku's beschreven hoe andere Eskimo-stammen ruziemaakten, dan gebruikten ze begrippen die je als 'dom' of 'kinderachtig' zou kunnen vertalen. In de cultuur en de taal van de Utku's was blijkbaar geen plaats voor woede en daarom leken ze die emotie niet te kennen.

Terug naar de robot. Verschilt volgens een sociaal-constructivist een mens wezenlijk van een robot? Als emoties te herleiden zijn tot de taal en cultuur, dan zou het verschil wegvallen als het lukt om apparaten die taal en cultuur te leren. Nu al zijn er zorgrobots die in staat zijn tot leren. Hoe langer ze met iemand omgaan, hoe beter ze diens manier van spreken kunnen begrijpen en hoe beter ze het gedrag van de zorgbehoevende kunnen interpreteren. Deze robots zullen ook de emoties van degene die ze verzorgen steeds beter begrijpen en weten wanneer ze hem of haar moeten troosten en wanneer niet. De vraag of ze zelf die emoties 'voelen', blijft moeilijk te beantwoorden. Ook mensen van vlees en bloed blijken sommige emoties niet te voelen, zoals het verhaal van Briggs laat zien.

1.3.5 De cognitieve benadering van emoties

Kan het zijn dat Jean Briggs de wijze waarop de Eskimo's reageerden verkeerd interpreteerde? Het zou zo- maar kunnen dat de Eskimo's weliswaar niet kwaad werden over dingen waar Briggs zich over opwond, maar over andere zaken wel. Bovendien kan het zijn dat ze hun boosheid in andere woorden, mimiek of gebaren uitdrukten dan Briggs verwachtte of kende.

Dat mensen verschillend reageren op bepaalde omstandigheden is te begrijpen vanuit de **cognitieve benadering** van emoties. In deze opvatting speelt de manier waarop mensen de situatie waarin ze verkeren beoordelen een belangrijke rol: is dat wat we meemaken belangrijk genoeg om er kwaad, verdrietig of blij van te worden?

In het boek *Oplevingen van het denken* schrijft de Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum dat emoties intelligente reacties zijn op dat wat we waardevol vinden. Een voorbeeld daarvan is het verhaal van Ellie Wiesel, die als kind in het naziconcentratiekamp Buchenwald zat. Toen de geallieerden in 1945 arriveerden, zag Wiesel als eerste een grote, zwarte officier. Bij de aanblik van wat er in het kamp was gebeurd begon de man woedend te vloeken. Het kind keek en keek en bedacht dat nu, met deze woede, de menselijkheid was teruggekeerd.

Woedend worden over onmenselijke zaken getuigt van menselijkheid, zo concludeert Nussbaum. De woede is een intelligente reactie op het oordeel dat mensen waardevol zijn en niet onmenselijk behandeld mogen worden. Emoties zijn volgens Nussbaum **cognitief** (voortkomend uit wat we weten) en **evaluatief** (voortkomend uit hoe we de situatie beoordelen). Vaak wordt **emotie** en **verstand** tegenover elkaar gezet, maar volgens Nussbaum hangen die twee samen. Ze legt dit in vier stappen uit. Ten eerste gaan emoties altijd ergens over, ze hebben een object waarop



Zou een robot met kunstmatige intelligentie ooit emoties kunnen leren begrijpen en alen?

ze gericht zijn. In het geval van Wiesel gaat de woede over de situatie die de officier in het kamp aantreft. Ten tweede wordt het object op een bepaalde manier waargenomen. Die waarneming is altijd selectief: sommige dingen vallen op en andere niet. Sommige dingen zien we scherp en andere niet. Zo selecteert de officier bepaalde elementen uit wat hij aantreft en concludeert op grond daarvan dat de situatie onmenselijk is. Dan zijn er ten derde overtuigingen in het geding. De officier zal ervan overtuigd zijn geweest dat Wiesel niet vrijwillig in het kamp zat en dat hij onmenselijk werd behandeld. Tot slot zijn er waarden in het geding, bijvoorbeeld de waarde dat elk mens, los van geloof, ras, cultuur, geslacht of status, als mens behandeld behoort te worden. Die waarde mag niet met voeten worden getreden.

Emoties hebben volgens Nussbaum altijd met evaluatieve kennis- en waardeoordelen te maken: we hechten aan iets of iemand waarde, merken dat er iets met die persoon of dat ding aan de hand is en vormen met het verstand en de moraal een oordeel daarover. We worden woedend omdat we zeker weten dat we bedrogen worden door degene van wie we houden. We zijn trots omdat we een hoog cijfer halen voor een vak dat we belangrijk vinden. We zijn gekrenkt omdat een buurman over een dierbare zegt dat hij of zij onbetrouwbaar is.

Zou een lerende robot ook dit soort op cognitie en evaluatie berustende emoties kunnen hebben? Stel dat een robot moet leren om een kind te troosten. Hij moet leren inschatten wanneer het kind dat prettig vindt en wanneer niet. Dat leren bestaat eruit dat hij steeds minder vaak alle mogelijkheden uit zijn bestand heeft langs te gaan, hij kan steeds gericht in zijn bestand zoeken, hij kan de situatie steeds beter inschatten. Zo bezien en volgens de cognitieve benadering lijkt de werkwijze van deze lerende robot wel op die van de mens met zijn emoties. Die emoties stellen de mens namelijk ook in staat de situatie in te schatten.

De sociaal-constructivistische en de cognitieve benaderingen van emoties brengen emoties in verband met leerprocessen: kunnen robots niet ook leren en dus emoties hebben?

Misschien dat robots in de toekomst dus inderdaad wel even liefdevol en attent kunnen reageren op wensen van hulpbehoevenden als menselijke zorgverleners. Wellicht kunnen ze dan net zo hard lachen om een grapje als wij. Wie weet zal de kassarobot straks zelfs verliefd reageren op het meisje dat elke dag zo vrolijk haar boodschappen op de band legt.

1.4 De rede

1.4.1 Verschillen tussen mens en dier

Stel nu dat mens en robot inderdaad niet van elkaar te onderscheiden zijn, dan zijn mens en dier dat toch wel? Dieren zullen ook in de toekomst niet lachen om onze grappjes of verliefd reageren op onze avances. Wanneer je de mens vergelijkt met een robot, dan ligt de nadruk zoals hierboven is gebleken op emoties. Wanneer het verschil tussen mens en dier centraal staat, noemen filosofen juist vaak de rede, het denken, als onderscheidend kenmerk.

Bij Descartes zagen we eerder al dat hij de wereld in tweeën deelt: de wereld van de uitgebreidheid (*res extensa*) en de wereld van het denken (*res cogitans*). Alleen de mens behoort tot beide werelden: hij kan denken en hij heeft een lichaam. Dieren hebben volgens Descartes alleen een lichaam. Aristoteles meende in de vierde eeuw voor Christus ook al dat de mens een redelijk dier is (in het Grieks zo'n *logikon*, bekend geworden in het Latijn als *animal rationale*). Mensen komen volgens de Griekse denker overeen met dieren omdat ze zich kunnen ontwikkelen, bewegen en voelen, maar hun verstand maakt het mogelijk om daar ook over te oordelen. Het bezit van de rede verheft de mens volgens Aristoteles boven de dieren en de planten.

Bij Aristoteles zijn lichaam en geest overigens niet gescheiden. De geest of ziel 'bezielt' het levende lichaam; zonder deze ziel kan

het lichaam volgens hem niet bestaan. Ook Friedrich Nietzsche meende dat de mens als enige diersoort beschikt over de rede, maar deze Duitse denker had niet zo'n hoge pet op van de mens als Aristoteles had. Mensen zijn volgens hem onafgehele dieren: we moeten kleren dragen omdat we geen warme vacht hebben, we kunnen niet snel lopen, zijn niet sterk, zwemmen slecht en kunnen niet vliegen. We hebben de intellectuele gave nodig om ondanks al onze gebreken toch te kunnen overleven.

Of de mens nu wel of niet boven aan de schepping staat, alle drie de genoemde denkers menen dat ons denkvermogen ons onderscheidt van de andere dieren. Is



Hoeze kan deze wijzenaafknaag niet denken?

die conclusie terecht? Dieren kunnen toch ook denken? Neem de kraai. Een bijzonder intelligent wezen. Met een stokje kan hij voedsel uit een kuilje pakken waar hij met zijn snavel niet bij kan. Dat is nog niet zo bijzonder, dat kunnen apen ook. Maar de kraai gaat nog een stap verder. Als je hem een stokje geeft dat te kort is om het voedsel uit een kuil te wippen, maar lang genoeg om een ander stokje, dat wel de juiste lengte heeft, uit een kuil te krijgen, dan pakt de kraai met het korte stokje het langere stokje uit een kuil en vervolgens met het langere stokje het voedsel. Dat doet zelfs een chimpansee hem niet na. Die kraai denkt blijkbaar na over de lengte van het stokje, hij schat in of hij daarmee het voedsel kan pakken. Daarbij kan hij ook nog twee denkstappen maken: eerst het lange stokje pakken met het kortere en dan het voedsel. Het is moeilijk vol te houden dat deze kraai geen denkwerk verricht.

Dieren kunnen het misschien niet zo goed als mensen, maar ze kunnen wel denken. Ons denkvermogen is waarschijnlijk niet fundamenteel verschillend van dat van het dier, maar misschien wel graduëel.

1.4.2 Zelfbewustzijn

Goed, misschien kunnen dieren aardig denken, maar ze kunnen niet over zichzelf nadenken, ze hebben geen **zelfbewustzijn** zoals wij. Een van de grondleggers van de wijsgerige antropologie, Helmuth Plessner, spreekt in dit verband van **centriciteit** en **excentriciteit**. Het dier is **centric** en de mens **excentric**. Plessner is het met Nietzsche eens dat de mens een gebrekkig dier is. Wij mensen hebben een dubbelrol. 'De mens is steeds tegelijk lichaam (hoofd, romp) [...] en een mens heeft dit lichaam als een lichaam-ding.' Doordat wij lichaam zijn en lichaam hebben, kunnen wij ons verhouden tot ons lichaam en zijn wij **excentric**. Een dier valt met het lichaam samen en is daarom **centric**. Het dier heeft

wel een bewustzijn, maar dit is een intentioneel bewustzijn: het is zich bewust van zijn omgeving, maar niet van zichzelf. De mens heeft een reflexief bewustzijn, een zelfbewustzijn. Doordat de mens niet met zichzelf samenvalt, kan hij over zichzelf nadenken.

Heeft Plessner gelijk? We weten natuurlijk niet precies wat er in het hoofd van een dier omgaat. Er zijn in ieder geval wel voorbeelden te vinden uit het dierenrijk die erop lijken te wijzen dat dieren een soort besef hebben van zichzelf. Zo is er een bepaald soort vos die gaat liggen alsof hij dood is. Vervolgens komen er vogels vlak bij hem. De vos springt snel op en pakt de vogels. Het lijkt erop dat de vos over zichzelf heeft nagedacht, dat hij in gedachten buiten zichzelf is gaan staan en zich heeft voorgesteld hoe hij eruitziet als hij stilligt. Natuurlijk kun je tegenwerpen dat de vos misschien toevallig een keertje stillag en dat er vogels dichtbij kwamen die hij gemakkelijk kon pakken en dat deze vossoort dat



Vogens denken Plessner hebben en zijn wij ook lichaam.



Is alleen de mens ijdel?

heeft doorgegeven aan zijn nageslacht. Ook van apen en dolfijnen wordt gezegd dat ze een zelfbewustzijn hebben omdat ze zichzelf kunnen herkennen in de spiegel.

Goed, stel dat dieren wel een soort zelfbewustzijn hebben, dan zijn ze zich toch niet bewust van het feit dat ze een eindig wezen zijn, dat ze doodgaan. De mens, zo meent de Duitse filosoof Martin Heidegger, is zich bewust van zijn eigen tijdelijkheid. Hebben dieren dan echt geen besef van hun eigen dood? Wanneer varkens en koeien naar de slachterij worden gebracht schijnen ze van tevoren tegen te strubbelen. Hebben ze een vermoeden dat hun einde nadert? Olifanten komen vaak nog terug op de plek waar een van hun soortgenoten is overleden. Misschien hebben ze wel een idee van de eindigheid van het olifantenleven.

Geeft nu het feit dat de mens over zichzelf en zijn leven kan nadenken, hem niet als enige vrijheid in zijn keuzes? Dieren handelen **instinctief**, wij mensen **bewust**. Veel vogels leggen in mei altijd een ei. Ze kunnen niet beslissen om het een keertje niet te doen. Of een half jaar later. Het dierlijke leven verloopt volgens een vast plan, terwijl het leven van de mens een project is dat hij grotendeels zelf kan vormgeven.

1.4.3 Vragen bij het onderscheid mens/dier

Is dit dan het fundamentele verschil tussen mens en dier? Dat is maar de vraag. De evolutietheorie van Charles Darwin laat zien dat de mens, net als alles wat hier op aarde leeft, groeit en bloeit, geëvolueerd is uit andere organismen. De sociobiologie werkt vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw nog verder uit hoe het sociale gedrag van mensen verwant is met dat van (andere) dieren. Als je naar eenvoudige organismen kijkt, dan hebben die maar een beperkt aantal reactiemogelijkheden. Hoe verder ontwikkeld het organisme, des te meer reactiemogelijkheden het heeft. In dit kader heeft de mens misschien wel meer reactiemogelijkheden dan andere dieren, maar dit is toch geen fundamenteel verschil. Wel is er, zoals we eerder zagen, een graduëel verschil. Ook de mens kan niet alles kiezen wat hij wil. Zijn leven ligt in grote lijnen vast. Hij kan niet kiezen om als een hond door het leven te gaan.

Telkens als je denkt een onderscheidend kenmerk te hebben gevonden tussen mens en dier, is er wel een dier dat dit kenmerk ook heeft.

Is er dus geen fundamenteel verschil te maken tussen mens en dier? Is de mens gewoon een dier onder de dieren? Dat lijkt te gemakkelijk, want iedereen kan het verschil merken. We zullen nooit een spelletje kaart spelen met een kat of moppen tappen met een kameel. Het probleem is alleen dat telkens wanneer je denkt dat je een menselijke eigenschap hebt gevonden die een fundamenteel verschil oplevert tussen mens en dier, er altijd wel weer een dier te vinden is dat die eigenschap ook heeft. Daarom lijkt het veiliger om niet het verschil te zoeken tussen mens en dier, maar het verschil tussen mens en hond, mens en giraf of koe en

kat. Dat mag dan veilig zijn, het is tegelijk onbevredigend en het is dan ook maar de vraag of wij mensen hiërme genoeg zullen nemen. Wij denken al sinds mensenheugenis na over wat ons doet verschillen van dieren en daar zullen we waarschijnlijk niet mee stoppen. We willen graag bijzonder zijn.

Misschien is dat wel het verschil tussen de soort mens en de andere soorten: de mens

maakt als enige het onderscheid. Is dat echt zo of zien we dat ook weer bij andere dieren? Een kat weet drommels goed wanneer hij met een andere kat te maken heeft en wanneer met een hond. Zo is er telkens weer een tegenvoorbeeld te bedenken. Het blijft dus lastig. Misschien zijn mensen wel de enige wezens die er, zoals Michael Jackson, jonger uit willen zien dan ze werkelijk zijn.

1.5 Vrijheid

1.5.1 Veroordeeld tot vrijheid

De mens is tot vrijheid veroordeeld, zei de Franse filosoof en schrijver Jean-Paul Sartre. Om die uitspraak te begrijpen hoef je jezelf alleen maar te vergelijken met het boek dat je nu leest. Dat kan maar één ding: filosofieboek-zijn. Het heeft die essentie ook altijd al gehad. Vanaf het moment dat het van de drukpers kwam, is het een filosofieboek geweest. Het heeft daar nooit iets voor hoeven doen.

Bij jou ligt dat anders. Jij bent niet als vwo-leerling ter wereld gekomen. In eerste instantie kon je niet veel meer dan poepen, plassen en huilen. Zie nu eens wat je allemaal kunt!

Vandaar dat Sartre stelt dat bij de mens de existentie aan de essentie voorafgaat.

Eerst was je er, daarna heb je jezelf vormgegeven. Ja, wat

dan nog? Zo reageer jij misschien. Hoezo ben ik dan 'tot vrijheid veroordeeld'? Waarom meteen dat zware woord 'veroordeeld'? Tijn toch, dat ik mezelf kan vormgeven? Misschien, maar bedenk wel dat Sartre het niet heeft over jezelf kunnen vormgeven. Wat hij zegt is dat je jezelf moet vormgeven. Vergelijk jezelf maar weer met dit boek. Dat heeft geen vrijheid, het kan niets van zichzelf maken, het kan niets anders zijn dan filosofieboek. Jij maakt jezelf, met alles wat je doet. Als je nu besluit deze tekst goed te bestuderen, maak je van jezelf iemand die Sartres notie van vrijheid goed begrijpt. Besluit je om deze tekst maar half te lezen, dan maak je van jezelf iemand die Sartres notie van vrijheid maar half begrijpt. Wat je echter ook besluit, het zal altijd gevolgen hebben. Dat geldt voor alles wat je doet. Als jij twee uur per dag met een zak chips op de bank tv-kijkt, kies je ervoor een couch potato te zijn. Dat heeft ook weer consequenties. Het feit dat er consequenties verbonden zijn aan je keuzes maakt die vrijheid opeens een stuk minder vrijblijvend.

1.5 Vrijheid

Daarbij, zei Sartre, kies je niet alleen voor jezelf, maar voor de hele mensheid. De filosoof gaat zelfs zo ver dat hij stelt dat als jij ervoor kiest te trouwen en kinderen te krijgen, jij 'de hele mensheid [engageert] op de weg van de monogamie'. Oftewel: door zelf te kiezen voor huisje-boompje-beestje leg jij anderen ook een burgerlijk bestaan op. 'Op die manier', schreef Sartre, 'ben ik verantwoordelijk voor mijzelf en voor iedereen en schep ik een bepaald beeld van de mens waarvoor ik kies; door mijzelf te kiezen kies ik de mens.' De enorme verantwoordelijkheid die hiermee gepaard gaat, maakt de vrijheid toch een stuk minder prettig. Daarom gaan mensen smoesjes verzinnen om eraan te ontkomen. 'Zo ben ik nu eenmaal', zeg je als je jezelf weer eens chips etend en tv-kijkend op de bank aantreft. 'Ik ben nu eenmaal niet zo ambitieus.' Volgens de filosoof ben je dan 'te kwader trouw'. Je ontkent je vrijheid, maakt jezelf tot een ding.

1.5.2 Tot vrouw gemaakt

In hoeverre heb je de vrijheid om jezelf te ontwerpen? Sommige zaken lijken nu eenmaal vast te liggen, bijvoorbeeld of je als vrouw of als man ter wereld komt. Alleen ontkende Simone de Beauvoir, die lang een relatie met Sartre had, nou juist dat laatste. 'Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt vrouw gemaakt', stelt de filosoof en schrijver in haar boek *De tweede sekse*. Weliswaar komen we met verschillende geslachtsdelen ter wereld, maar de cultuur en niet de natuur bepaalt volgens haar welke betekenis die biologische kenmerken krijgen. Daarbij, zegt De Beauvoir, is de vrouw in onze cultuur vooral voorgesteld als de *Ander* van de man – als dat wat de man niet is. Voor haar is maar een beperkt aantal rollen weggelegd, zoals die van moeder, minnares en hoer. Dat komt doordat de man zich altijd heeft gepositioneerd als degene die handelt en die besluiten neemt, als het subject. Dat kon hij ook gemakkelijk



De vrouw is de *Ander* van de man, zei Simone de Beauvoir.

ker dan de vrouw doordat zij kinderen moet baren en daardoor minder eenvoudig zichzelf en de wereld vormgeeft.

Dat is nog niet het hele verhaal. Vrouwen hebben zich volgens De Beauvoir ook door mannen laten overheersen en zich laten wijsmaken dat ze passief en besluiteloos zijn; ze zijn zowel medeplichtige als slachtoffer.

Je wordt niet als man of vrouw geboren, je wordt man of vrouw gemaakt (De Beauvoir)

Waarbij de cultuur ook de man in een hokje drukt. 'Je wordt niet als man geboren, je wordt er een', voegde De Beauvoir later aan haar beroemde zin over de vrouw toe. Vandaar dat het volgens haar aan vrouwen én mannen is om de maatschappij zo in te richten dat ze zichzelf niet meer als het tegendeel van de andere *seks* hoeven te zien.

Hoe moeten mannen en vrouwen zichzelf en elkaar dan zien? Als gelijk? Dan vervangen we het beeld van de vrouw als 'de *Ander* van de man' door het beeld van 'de vrouw als gelijk aan de man'. Schieten we daar veel





Volgens Michel Foucault heb je ook macht over je doort

mee op? Dat vragen latere feministen als de Belgisch-Franse filosoof Luce Irigaray. Zitten we dan niet nog steeds gevangen in een door mannen gedomineerd denken? Hoe kunnen we daaraan ontsnappen?

Irigaray spreekt van **fallogentrisme**: de taal is zo doordrenkt van de mannelijke superioriteit dat de vrouw daarin altijd buitengesloten blijft. De Franstalige Irigaray geeft als voorbeeld de regel om met het mannelijke 'ils' te verwijzen naar een uit mannen en vrouwen bestaande groep en niet met 'elles' of een neutrale vorm. Voor het Nederlands kun je denken aan het feit dat we wel het denigrerende woord 'slet' hebben voor een vrouw die met veel mannen naar bed gaat, maar dat de mannelijke tegenhanger ('slet?') ontbreekt. Irigaray zet dan ook tegenover De Beauvoirs gelijkheidsdenken het **differentiëdenken**, dat probeert de taal zo te veranderen dat we wel buiten de gelijke patronen kunnen treden.

1.5.3 Disciplineren

Dat differentiëdenken leunt sterk op de filosofie van de Fransman Michel Foucault. Deze filosoof had veel aandacht voor dat wat door ons denken wordt

buitengesloten. In grote historische studies probeerde hij de onderliggende patronen bloot te leggen van ons denken over waanzin, ziekte, criminaliteit en seksualiteit. Vandaar dat hij – overigens tegen zijn zin – als lid van de structuralistische beweging werd gezien. Het **structuralisme** verdrong vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw in Frankrijk Sartres existentialisme als toonaangevende filosofische stroming. Het bestudeerde net als Foucault het grotere geheel van waaruit het individuele betekenis krijgt.

Nu klinkt dat misschien als een zwaar theoretische ver-van-je-bed-show. Toch ging het Foucault om zeer concrete zaken, zoals seks. Volgens het standaardverhaal hebben we onze seksualiteit lange tijd onderdrukt, totdat de seksuele revolutie van de jaren zestig van de vorige eeuw die bevrijdde. Foucault vindt dat een naïeve voorstelling van zaken. Door te doen alsof de seksualiteit moet worden bevrijd, zijn mensen geneigd om zonder schaamte over hun seksuele leven te vertellen, zelfs op televisie. Maar juist dat openlijke spreken zorgt dat mensen elkaar voortdurend wijzen op wat wel of niet normaal seksueel gedrag is. Volgens Foucault bestaan er tussen mensen altijd **machtsverhoudingen**, die ervoor zorgen dat we ons gedragen naar de heersende normen. Hij rekent af met het traditionele beeld dat macht van boven komt: van god, de koning, de politieagent. Voor hem spelen er altijd en overal, op alle niveaus, machtsverhoudingen.

Kijk maar naar je docent. Die heeft macht over jou. Hij of zij kan je lage cijfers geven, huiswerk laten maken, je eruit sturen. Hij oefent aan de andere kant ook macht uit over je docent. Je kunt door hem of haar heen praten, grappjes over hem of haar maken, een klacht over hem of haar indienen bij de schoolleiding. Zo ver hoeft het niet eens te gaan. Wel of niet een geïnteresseerd gezicht trekken heeft al meer invloed op de les dan je misschien denkt.

Zo is er ook in seksuele relaties altijd sprake van een wederzijdse machtsverhouding, die zich op haar beurt weer afspeelt binnen grotere machts spelen. **Disciplineren en normaliseren** zijn daarbij voor Foucault kernbegrippen. Denk aan een film als *Sietvrees* van documentairemaakster Sunny Bergman, die ons de norm voorhoudt dat het seksuele ge-

drag van mannen en vrouwen niet verschillend mag worden beoordeeld.

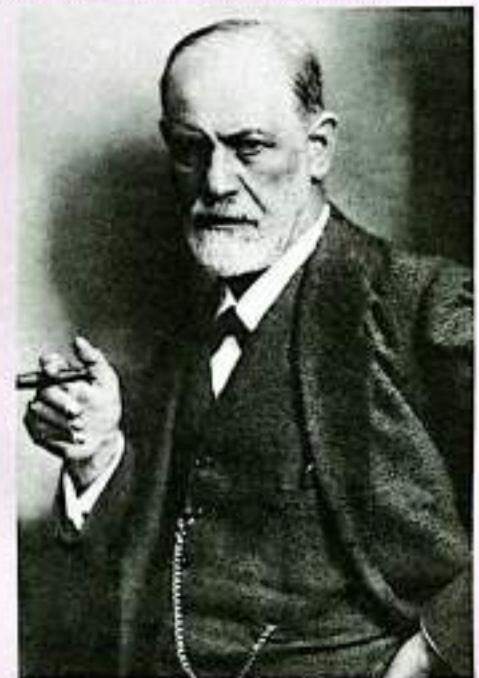
Ook het streven naar de eeuwige jeugd, zoals Michael Jackson dat personaliseerde, geeft uitdrukking aan heersende normen die we onszelf en anderen in een spel van wederzijdse machtsrelaties keer op keer opleggen.

Freuds drie trauma's

Ons zelfbeeld heeft drie flinke klappen te verduren gehad, zei de Oostenrijkse psychiater Sigmund Freud. De Poolse arts en jurist Nicolaus Copernicus was in 1543 verantwoordelijk voor de eerste kwetsing door te stellen dat de zon niet om de aarde draait, maar de aarde om de zon. Daarmee verdween de mens – als aardbewoner – uit het centrum van het heelal.

De Engelse bioloog Charles Darwin zorgde in 1859 voor de tweede krenking door te stellen dat de mens niet de kroon op de schepping is, maar slechts de uitkomst van blind toeval. De mens staat niet boven de dieren, maar heeft deel aan dezelfde evolutie als zij en daardoor ook dezelfde voorouders. Voor de derde en ultieme krenking stelde de onbescheiden Freud zichzelf verantwoordelijk. Hij had immers laten zien dat de mens niet eens baas in eigen huis is, in zijn eigen hoofd.

Filosofen hadden de mens altijd voorgesteld als een **animal rationale**, een rationeel wezen. Door zijn patiënten te analyseren was Freud erachter gekomen dat onze persoonlijkheid echter uit drie delen bestaat. Ten eerste het Ik, het **bewuste** deel. Ten tweede het Es, het **onbewuste** deel. Ten derde het Boven-ik, het geweten. Verder merkte hij ook dat het bewuste deel lang niet altijd het laatste woord heeft. Vaak wordt het verscheurd tussen aan de ene kant het Es, de stem van de driften, en aan de andere kant het Boven-ik, de stem van wat de maatschappij en onze ouders ons hebben geleerd dat we moeten doen. Wanneer we slapen, zwijgt het Boven-ik en kunnen de onderdrukte verlangens naar boven komen. Vandaar dat Freud zijn patiënten over hun dromen liet vertellen, om zo ruimte te scheppen voor dat wat ze overdag verdrongen.



Volgens Sigmund Freud zijn wij niet eens de baas in ons eigen hoofd.

Komt die driedeling bekend voor? Precies. Die lijkt op Plato's driedeling van de ziel, al vond Plato uiteindelijk dat de rede wel stevig de teugels in handen moest houden. De bescheiden Freud merkte dan ook op dat hij veel te danken had aan Plato. (red.)