

# Labooy's Scotistische argument voor dualisme

René van Woudenberg

In zijn boek *Waar geest is, is vrijheid*, ontwikkelt Guus Labooy een intrigerend argument voor een bepaalde versie van dualisme. Dat is een Scotistisch argument in zoverre enkele centrale noties die in dat argument gebruikt worden, ontleend zijn aan het werk van Duns Scotus. Het hoofdargument van zijn boek heeft Labooy vanmiddag als volgt samengevat:

- (1) Er is vrijheid
- (2) Vrijheid vereist een (als het moet) losse ziel
- (3) Er is een (als het moet) losse ziel.

Wat opvalt, is dat de structuur van dit argument nu precies *niet* wordt samengevat in de boektitel. Want die luidt: Waar geest is, is vrijheid. Maar het argument zegt: waar vrijheid is, is geest (=een [als het moet] losse ziel). Het is op dit argument dat ik zal ingaan. Ter toelichting erop maak ik eerst een aantal opmerkingen bij de centrale noties uit dit argument: “(als het moet) losse ziel” en “vrijheid”. Daarna ga ik in op de twee premissen.

## 1. Een losse ziel

Ten eerste: Labooy's argument spreek over een “(als het moet) losse ziel”. De achtergrond daarvan is deze. Er bestaan verschillende vormen van dualisme. Volgens één daarvan *is* een menselijke persoon, bijv. Johannes, in wezen een geest (of ziel)—een geest die voor een belangrijke periode van zijn bestaanscarrière weliswaar verbonden is aan een lichaam, maar die zelf daarom nog niet lichamelijk is. Volgens deze benadering *is* Johannes dus een geest of ziel. Deze vorm van dualisme heb ikzelf verdedigd.<sup>1</sup> Volgens een andere vorm van dualisme is de menselijke persoon een samenstelling of compositie van tweeërlei, een geestelijke en een lichamelijke substantie, of ook: een geest of ziel en een lichaam. Volgens deze benadering *is* de ziel van Johannes niet de persoon Johannes, maar een deel van de persoon Johannes. Johannes *is* geen ziel, maar hij *heeft* er één. Het is deze vorm van dualisme die Labooy verdedigt en die hem ertoe brengt om te spreken over een “(als het moet) losse ziel”. Op dit punt wil ik een eerste vraag aan Labooy stellen, nl. wat precies in zijn benadering de ziel *is*; wat is datgene dat bij de dood van een menselijke persoon los komt van het lichaam? Het *is* geen menselijke persoon maar slechts een deel van een menselijke persoon. Maar wat valt er in positieve termen te zeggen over dat deel?<sup>2</sup> In deze benadering geldt, als ik het goed zie, dat als ik, de persoon René van Woudenberg, sterf, deze persoon, d.w.z. ik, niet meer besta. Wat nog bestaat is iets dat voor mijn dood een deel van me was, namelijk mijn ziel. Maar *ik zelf*, d.w.z. de menselijke persoon René van Woudenberg, besta dan niet meer. En daarom is mijn vraag: wat is mijn ziel dan? Het kan niet zijn het geheel van mijn vermogens, zoals: mijn vermogen om waar te nemen, mijn vermogen om te denken, mijn vermogen om me dingen te herinneren. Want als mijn vermogens er zijn, dan moet ik, de menselijke persoon RvW er zijn. Maar die is er niet meer. Maar misschien zie ik het niet goed, en is het idee dat ik toch weldegelijk een ziel *ben*, en dat ik na mijn dood nog wel degelijk besta, zij het in gemankeerde vorm, net zoals een gedeukte auto nog steeds een auto is, en een lichaam zonder

---

<sup>1</sup> Zie *Het mysterie van de identiteit* (Amsterdam: SUN, 2000), deel III, waar ik betoog dat de menselijke persoon een metafysisch enkelvoudig ding is. De cruciale premissen in mijn betoog hebben te maken met het gegeven dat een persoon ‘identiteit door de tijd’ heeft.

<sup>2</sup> Labooy zegt dat de ziel geestelijk, immaterieel en onruimtelijk is. ( p. 130-1) De vraag die ik in de tekst stel is wat, in positieve termen gesteld, datgene is wat deze eigenschappen heeft als het niet een persoon is.

benen nog steeds een lichaam—zij het in gemankeerde staat. (Je zou dan kunnen zeggen: in die toestand is RvW nog wel een persoon, maar geen menselijke persoon meer—want daarvoor is een lichaam vereist).

## 2. Vrijheid

Labooy's hoofdargument bevat de notie 'vrijheid'. Nu wordt de hele discussie over het al dan niet bestaan van vrijheid voor een goed deel bemoeilijkt door het feit dat er verschillende noties van vrijheid worden gebruikt. Laat ik er een paar noemen en dan enkele opmerkingen maken bij de notie die Labooy gebruikt in zijn argument voor dualisme:

[A]: Iemand is vrij m.b.t. X (waarbij X handelingen zijn zoals: uit zijn stoel op staan, haar stembiljet invullen, het plein oversteken) wanneer het *wettelijk toegestaan* is om X te doen.

[B]: Iemand is vrij m.b.t. X wanneer hij X wil doen en er *geen belemmeringen* zijn voor hem om X te doen (zoals: vastgebonden zijn aan een stoel; bedreigd worden door autonomen die de verkiezingen willen verstoren; behept zijn met pleinvrees).

[C] Iemand is vrij m.b.t. X wanneer hij X doet en daarbij de subjectieve beleving heeft dat hij X *ongedwongen* doet.

[D]: Iemand is vrij m.b.t. X wanneer hij *een keuze* heeft of had m.b.t. X (dus: wanneer hij een keuze had om al dan niet uit zijn stoel op te staan; wanneer zij een stembiljet invult omdat ze ervoor gekozen heeft dat te doen; wanneer iemand het plein oversteekt omdat hij daarvoor koos.)

[E]: Iemand is vrij m.b.t. X wanneer hij op één bepaald moment X kan willen maar ook niet-willen, d.w.z. wanneer er een moment is waarop hij tegen X innerlijk "ja" maar ook innerlijk "nee" kan zeggen. (In deze zin is iemand vrij wanneer hij uit zijn stoel *wil* opstaan [d.w.z. innerlijk "ja" zegt tegen de handeling *opstaan uit de stoel*] ook wanneer hij is vastgebonden; in deze zin is iemand vrij wanneer zij haar stem *wil* uitbrengen [d.w.z. innerlijk "ja" zegt tegen de handeling *mijn stem uitbrengen*] ook wanneer de autonomen haar onder schot houden; in deze zin is iemand vrij wanneer hij het plein wil oversteken [d.w.z. innerlijk "ja" zegt tegen de handeling *het plein oversteken*] ook wanneer hij pleinvrees heeft.)

Wanneer we deze noties van vrijheid gebruiken wanneer we nadenken over de compatibiliteit van vrijheid en determinisme, zien we dat vrijheid in sommige van haar gedaantes (d.w.z. sommige noties van vrijheid) compatibel zijn met determinisme—en laten we determinisme definiëren als de stelling dat de wetten van de natuur en de toestand van de wereld miljoenen jaren geleden datgene wat nu plaatsvindt impliceren.<sup>3</sup> Zo is notie [A] compatibel met determinisme; immers, jouw handeling X kan wettelijk zijn toegestaan, ook als X geïmpliceerd ligt in de wetten van de natuur en toestand van de wereld miljoenen jaren geleden. Ook notie [B] is compatibel met determinisme; immers, wanneer er geen belemmering is voor jou om X te doen, dan sluit dat in het geheel niet uit dat X geïmpliceerd ligt in de wetten van de natuur en de toestand van de wereld miljoenen jaren geleden. Ook [C]

---

<sup>3</sup> Ter toelichting: een adequater, maar langdradiger, omschrijving van determinisme is dat het de stelling is dat de beschrijving van de wetten van de natuur almede de beschrijving van de toestand van de wereld miljoenen jaren geleden de (beschrijving van) de huidige standen van zaken en gebeurtenissen impliceren.

is compatibel met determinisme; immers, ook wanneer je het subjectieve gevoel hebt dat je X ongedwongen hebt verricht, kan X niettemin toch geïmpliceerd liggen in de wetten van de natuur en de toestand van de wereld miljoenen jaren geleden. Notie [D] daarentegen is niet verenigbaar met determinisme, zo zeggen incompatibilisten als Plantinga en Van Inwagen; immers, redeneren zij (m.i. terecht), als X gedetermineerd is, d.w.z. als X geïmpliceerd ligt in de wetten van de natuur en de toestand van de wereld miljoenen jaren geleden, dan heb jij geen keuze t.o.v. X—en ben je niet vrij in deze zin. Nu is één van de interessante facetten van Labooy's argumentatie voor dualisme dat daarin niet [D] maar [E], Scotiase vrijheid, functioneert. Op deze notie van vrijheid wil ik nog iets nader ingaan—door er enkele vragen bij te stellen.

Labooy maakt een onderscheid tussen formele en materiële vrijheid. Formele vrijheid is de vrijheid die bij [E] is gespecificeerd. Het is de vrijheid die hierin bestaat dat iemand “ja” of “nee” kan zeggen tegen zijn verlangens, neigingen en gewoontes—in welk geval hij iets al dan niet *wil*. Nu kan iemand “nee” zeggen tegen een bepaald verlangen (bijv. het verlangen naar een sigaret), dus iets niet willen, terwijl hij niet in staat is dat “nee” gestand te doen: hij steekt toch weer een sigaret op. Labooy zegt het zo: zo iemand *wil* niet roken (hij zegt “nee” tegen de neiging tot roken), maar hij kan wat hij wil “niet realiseren”. Maar dit laatste feit van het niet-kunnen-realiseren maakt de wil, dus het “nee”-zeggen tegen roken, niet onvrij. “Het niet kunnen realiseren van een wilsact heft de vrijheid van een wilsact niet op”, zegt hij (p. 145). Mijn eerste vraag is deze: (i) hebben ook de hogere diersoorten deze formele vrijheid? Stel dat de ezel van Buridanus eerst de ene hooiberg leeget, en vervolgens de andere. Dan betekent dit dat hij eerst “Ja” heeft gezegd tegen het leegeten van de ene hooiberg—en daarmee heeft hij formele vrijheid. Maar als het hoofdargument correct is, betekent dit dat ook deze dieren een (als het moet) losse ziel hebben. Correct?

(ii) Mijn tweede vraag: stel eens dat iemand altijd “nee” zegt tegen roken, maar nooit in staat is dat “nee” te effectueren: hij rookt toch telkens weer. Willen we dan echt zeggen dat deze persoon “vrij” is? Natuurlijk, deze persoon wenste dat hij het roken kon laten—maar deze wens bleek niet realiseerbaar. Toch was hij, volgens Labooy, “vrij” t.a.v. het roken: formeel vrij (maar materieel niet). Maar is dat echt correct? Om mijn aarzeling kracht bij te zetten, wijs ik erop dat net zoals iemand kan willen dat hij niet rookt, hij ook kan willen dat hij langer is dan hij in feite is, of dat hij in de 19<sup>de</sup> eeuw was geboren, of dat hij een Nobelprijswinnaar is. Iemand die een van deze laatste drie dingen wil, zegt “ja” tegen een bepaalde wens of verlangen. Maar “ja” kunnen zeggen tegen een bepaalde wens of tegen een bepaald verlangen is in de benadering van Labooy hetzelfde als formele vrijheid hebben t.o.v. die wens of dat verlangen. Maar we willen toch niet zeggen dat iemand vrij is m.b.t. zijn lengte, of de eeuw waarin hij geboren is, of het zijn van een Nobelprijswinnaar etc.? Het *willen* waarvan in deze drie gevallen sprake is, heeft het karakter van *wensen* of *verlangens*. Maar als het willen in deze gevallen dat karakter heeft, waarom dan ook niet in het geval van het niet-willen-roken? Is het niet-willen-roken niet: de wens/het verlangen hebben om niet te roken?

(iii) Nu is er onmiskenbaar het fenomeen dat wij onze verlangens en wensen intern becommentariëren door ze te affirmeren dan wel te negeren. De vraag is of dit vrijheid is. Een compatibilist (en dat is altijd een determinist) zal dit ontkennen. Deze zal dat interne commentaar beschouwen als óók een wens of verlangen—nl. een hogere orde wens. Stel dat iemand wil roken (d.w.z. verlangt naar een sigaret) en hij levert daar het innerlijke commentaar “nee” op; moeten we dan niet zeggen dat deze persoon verlangde naar roken, maar dat hij een hogere orde verlangen had om dat lagere orde verlangen naar roken niet te hebben? Als we het zo zeggen, waar is dan nog vrijheid—vrijheid in de zin van *keuze*? Ligt die hierin dat deze persoon er ook voor had kunnen kiezen om het hogere orde verlangen om het lagere orde verlangen naar roken niet te hebben, niet te hebben? Als we ordes van

verlangen onderscheiden, is het voor mij onduidelijk waar de vrijheid (in de zin van keuze) zit. Wat ik wel begrijp is dit fenomeen: iemand verlangt naar een sigaret maar hij kiest ervoor die sigaret niet op te steken. Zo iemand is vrij omdat hij besloot aan een bepaalde “urge” geen gehoor te geven. De situatie is hier niet wezenlijk anders dan het besluit om een bepaald advies dat iemand je geeft, naast je neer te leggen. Wat ik hiermee suggereer is dat het probleem van de vrijheid veel helderder wordt gesteld in termen van [D], dan in termen van [E]. En ook dat [E]-vrijheid compatibel is met determinisme, want een compatibilist, zo lijkt mij, kan gemakkelijk het verschijnsel van mentale affirmatie erkennen, mits geïnterpreteerd in termen van hogere orde verlangens.

### 3. Premisse (2): vrijheid vereist een (als het moet losse) ziel

Na deze kanttekeningen/vragen bij de twee centrale noties uit het hoofdargument wil ik nu ingaan op de cruciale premisse (2): vrijheid vereist (als het moet) een losse ziel (of ook: als er vrijheid is, is er een (als het moet) losse ziel). Maar eerst nog dit: in de literatuur zijn verschillende argumenten voor dualisme te vinden, en het is goed om Labooy's argument eerst te contrasteren met die andere argumenten. Ik noem de volgende:

- [1] Er is een argument vanuit de identiteit-door-de-tijd van de menselijke persoon: personen hebben zulk een identiteit, lichamen niet; dus zijn personen geen lichamen; dus zijn personen niet-materiële wezens.
- [2] Er is een argument vanuit het feit dat onze gedachten een inhoud (zoals: *Willem van Oranje werd door Balthasar Gerards vermoord te Delft*) hebben: als het materialisme aar is, zijn gedachten bepaalde gebeurtenissen, neurale gebeurtenissen waarin synapsen, sensoren en electronen zijn geïnvolveerd; maar neurale gebeurtenissen hebben geen inhoud—kunnen geen inhoud hebben; dus zijn gedachten niet materieel; en dus zijn de wezens die gedachten hebben niet materieel. (Leibniz; de kampioen van dit argument is Al Plantinga).
- [3] Er is een argument vanuit het gegeven dat de menselijke persoon subjectiviteit heeft (Kiki Berk).
- [4] Er is het argument vanuit Scotistische vrijheid, zoals door Labooy ontwikkeld.

De structuur van deze argumenten is steeds dezelfde: er wordt gezegd dat personen een bepaalde eigenschap E hebben, en dat iets fysisch zoals lichamen, die eigenschap niet hebben en niet kunnen hebben. En op basis daarvan wordt dan geconcludeerd dat een persoon geen lichaam is. Deze argumenten vertrouwen op de Wet van Leibniz (of ook: “the principle of the indiscernibility of identicals”), die zegt dat als a en b identiek aan elkaar zijn, elke eigenschap van a een eigenschap van b is, en elke eigenschap van b een eigenschap van a.

Premisse (2) zegt dat vrijheid een (als het moet) losse ziel vereist. Maar waarom is dat zo? Ik moet zeggen dat de onderbouwing van deze premisse in het boek teleurstelt. Want hoewel Labooy op p. 260 zegt dat hij “met een hoge mate van sluitende argumentatie [heeft] bewezen dat, gezien het bestaan van echte vrijheid, [er] geest is” en verwijst naar het argumentatieve geraamte zoals weergegeven in 1.7—wordt in het argumentatieve geraamte geen expliciet argument aangekondigd voor de stelling dat vrijheid een (als het moet) losse ziel vereist. Maar als ik het goed zie onderbouwt Labooy die stelling op twee manieren. Ten eerste door te verwijzen naar wat fysicisten/materialisten/naturalisten zeggen over vrijheid, en ten tweede door een argumentatie die geïnspireerd is op Duns Scotus (en Augustinus). Laten we deze beide nagaan.

Filosofen die zich fysicist, materialist of naturalist noemen ontkennen een losse ziel (of immateriële substantie). En de meesten onder hen ontkennen het bestaan van ‘robuuste

vrijheid', dus van vrijheid zoals getypeerd bij [D], en volgens Labooy ook [E]-vrijheid: "het vermogen tot alternativiteit" (p.119). Premisse (2) luidt, zoals gezegd,

(a) vrijheid vereist een (als het moet) losse ziel,

hetgeen herschreven kan worden als

(b) als er vrijheid is, dan is er een (als het moet) losse ziel,

waarvan het contrapositief luidt

(c) als er geen (als het moet) losse ziel is, is er geen vrijheid.

Het moet echter gezegd worden dat (c) niet door alle fysicalisten wordt onderschreven. Peter van Inwagen, Trenton Merricks, Kevin Corcoran, Lynn Rudder-Baker, verwerpen hem: zij beweren dat er geen losse zielen bestaan, maar ze aanvaarden de realiteit van wat zij noemen 'metafysische vrijheid', hetgeen [D] en misschien ook [E] is. Vele fysicalisten verwerpen niettemin naast een losse ziel óók [D]/[E]-vrijheid. Het is echter maar de vraag of ze [D]/[E] -vrijheid verwerpen *omdat* ze het bestaan van losse zielen verwerpen, m.a.w. het is maar de vraag of zij (c) aanvaarden. Als ik hierin gelijk heb, betekent dit dat *alle* fysicalisten, of ze nu geloven in [D]/[E]-vrijheid of niet, (c) verwerpen. Maar dan verwerpen ze ook (a)! En dus kan Labooy zich ter onderbouwing van premisse (2) niet baseren op iets wat de fysicalisten zelf beweren.<sup>4</sup> En dus rust de bewijslast voor premisse (2) geheel op de argumentatie die geïnspireerd is op Duns Scotus, die Labooy als volgt weergeeft:

De wil heeft ... wezenlijk het vermogen tot alternativiteit. Je kunt p willen en terwijl je p wilt is er, op hetzelfde moment, ook het alternatief: je kunt ook niet-p willen. Dat is niet zo met materie ...: alle materie neigt naar haar natuurlijke doel, volgt haar wezenlijke dispositionele aanleg. Hier ligt ... een beslissend verschil tussen geest en materie: omdat de wil een vermogen tot alternativiteit heeft die de materie niet kent, moet ze wel immaterieel zijn. (119-120)

Deze argumentatie kan als volgt worden gereconstrueerd:

- (1) De menselijke persoon heeft een wil <ass.>
- (2) De wil heeft wezenlijk het vermogen tot alternativiteit <ass.>
- (3) De menselijke persoon heeft wezenlijk het vermogen tot alternativiteit <uit (1) en (2); substitutie>
- (4) Materie heeft niet het vermogen tot alternativiteit <ass.>
- (5) Dus, de menselijke persoon is geen materie <uit (3) en (4); Wet van Leibniz>
- (6) Wat niet materieel is, is immaterieel <ass.>
- (7) Dus, de menselijke persoon is immaterieel <uit (5) en (6); MP>
- (8) Dus, als de menselijke persoon een wil heeft, dan is de menselijke persoon immaterieel <uit (1) en (7); conditionalisering>

---

<sup>4</sup> Sommige fysicalisten beweren natuurlijk dat de non-existentie van [D]-vrijheid volgt uit hun fysicalisme. Maar degenen die dat beweren moeten beseffen dat fysicalisme geen stelling is die volgt uit wetenschappelijk onderzoek. Het is een filosofische assumptie, die gecontesteerd kan worden, zoals Labooy ook doet.

Ik denk dat we kunnen zien dat (8) P(2) is in andere bewoordingen gesteld. *Bewijst* de Scotistische argumentatie nu ook P(2)? De redenering is in ieder geval geldig en dus is de vraag of Scotus' argumentatie de conclusie ook bewijst de vraag of alle premissen waar zijn. Omdat de conclusie een conditionele bewering is uitgaande van (1), moeten we ons concentreren op (2), (4) en (6), de drie assumpties. Met Labooy ben ik van oordeel dat (2) waar is: het hebben van een wil betekent het hebben van een keuzemogelijkheid, het hebben van de mogelijkheid om te kiezen tussen alternatieven. Wat betreft (4), dat materie geen alternativiteit kent, d.w.z. geen keuzemogelijkheid heeft, ligt de zaak gecompliceerder daar, zoals ik al zei, sommige materialisten van oordeel zijn dat de menselijke persoon een materieel object is en tevens een wil heeft in de zin van een vermogen om een keuze te maken. (Verder spelen hier kwesties die te maken hebben met wat materie precies is en wat de eigenschappen van materie zijn. De 18<sup>de</sup> eeuwse fysici gingen er, in de lijn van Newton, vanuit dat materie 'inert' is een geen actieve vermogens heeft—en daarmee geen alternativiteit. Maar het is de vraag of dat beeld van materie als correct kan gelden. Hoe dan ook: hier ligt een punt dat vrienden van Labooy's argument zullen moeten oppakken) Wat betreft (6), dat wat niet materieel is, immaterieel is: dit is een conceptuele waarheid van dezelfde aard als dat alles wat geen koe is een niet-koe is. Voorzover ik kan zien is dus (4) de *bone of contention*.

#### 4. Premisse (1): Er is vrijheid

Premisse (2) is een premisse van conceptuele aard: daarin wordt een relatie gelegd tussen de begrippen 'vrijheid' en 'losse ziel'. Het gaat bij die premisse om een stelling van dezelfde aard als zulke stellingen als *Weten dat p impliceert geloven dat p*, of *Eén ding kan zich niet op twee plaatsen tegelijk bevinden*. Daarmee contrasteert premisse (2) met premisse (1) van het hoofdargument, want dat is geen conceptuele maar een feitelijk claim, de claim nl. dat er vrijheid is, een claim die moet worden uitgelegd als: de menselijke persoon is [E]-vrij. Feitelijke claims moeten worden beoordeeld door naar de feiten te kijken. Wat zijn de feiten m.b.t. het bestaan van [E]-vrijheid? De feiten zijn dat we allemaal intuïtief van oordeel zijn dat we keuzevrijheid hebben—we denken dat we soms, of vaak, in een situatie zijn waarin we, terwijl we zin hadden in een stuk chocola, en er chocola in de buurt was, we die toch niet genomen hebben. Meer in het algemeen, het is een feit dat we denken dat we soms, of vaak, in een situatie zijn waarin we een verlangen naar X hebben, waarin dat X voorhanden c.q. mogelijk was, en we toch X niet hebben gerealiseerd. Iets anders gezegd, in termen van Labooy, we denken dat we soms, of vaak, in een situatie zijn waarin we verlangen naar X maar mentaal “nee” tegen X zeggen, hoewel (zo denken we) we ook “ja” tegen X hadden kunnen zeggen. Het is een feit dat vrijwel iedereen dit denkt. Het is *common sense* om dit te denken. Maar het feit dat iedereen dit denkt (het feit dat deze gedachte behoort tot de *common sense*) betekent nog niet dat die gedachte ook waar is. We kunnen misleid zijn, we kunnen onszelf misleiden. *Zijn we hier misleid?*

Op dit punt aanbeland hanteert Labooy een methodologisch principe dat mij eminent plausibel lijkt. Hij zegt: het feit dat iedereen denkt dat hij soms of vaak [E]-vrij is (het feit dat dit tot de *common sense* behoort) vormt een sterke presumptie voor de waarheid van die gedachte en is het redelijk en intellectueel verantwoord om die gedachte voor waar te houden, totdat, of tenzij, het tegendeel blijkt. *Is nu het tegendeel gebleken? En: hoe zou het tegendeel kunnen blijken?* Dat zou bijvoorbeeld kunnen als de wetenschap op empirische gronden dat overtuigend aantoon, of, als dat teveel gevraagd is, op zijn minst plausibel maakt. *Heeft de wetenschap op empirische gronden aangetoond c.q. plausibel gemaakt dat [E]-vrijheid niet bestaat?*

Dat wordt inderdaad wel gezegd: de wetenschap zou hebben aangetoond, c.q. plausibel gemaakt, dat [E]-vrijheid een illusie is. Dit wordt beweerd door, o.a. Daniel Dennet<sup>5</sup>, Benjamin Libet<sup>6</sup> en Daniel Wegner<sup>7</sup>. Het is ondenkbaar dat ik daar nu en detail op in kan gaan. Ik volsta met twee algemene opmerkingen. Ten eerste: veel van de discussies over vrijheid en vrije wil worden gevoerd onder de assumptie van fysicalisme/materialisme/naturalisme. Dit is bijv. het geval bij Dennett. Maar fysicalisme etc. zijn filosofische stellingen (waarvan de feitelijke inhoud overigens een onderwerp van eindeloze discussie is<sup>8</sup>) die ondergedetermineerd zijn door wetenschappelijk onderzoek: ze volgens niet uit het wetenschappelijk onderzoek, al wordt dat wel vaak voor hen geclaimd.<sup>9</sup> Ten tweede: wanneer men met enige analytische precisie kijkt naar de experimenten van Libet maar ook naar beschouwingen als die van Wegner, dan blijkt dat elementaire distincties over het hoofd worden gezien, dat de interpretaties van experimenten erg creatief zijn, en dat de stelling dat de vrije wil een illusie is, niet geschraagd wordt door de experimenten.<sup>10</sup> Ik denk dat Labooy en ik het op dit punt geheel eens zijn.

---

<sup>5</sup> *Freedom Evolves* (New York: Viking, 2003).

<sup>6</sup> “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action”. In: *The Behavioural and Brain Sciences* 8 (1985): 529-566.

<sup>7</sup> *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge MA: MIT Press, 2002).

<sup>8</sup> Zie bijv. Michael Rea, *World Without Design. The Ontological Implications of Naturalism* (Oxford: OUP, 2002) en Paul Moser, *Contemporary Materialism. A Reader* (London: Blackwell, 1999). Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven: Yale University Press, 2002).

<sup>9</sup> Voor argumentatie hiervoor verwijs ik naar mijn *Ontwerp en toeval in de wereld. Apologetische analyses* (Budel: Damon, 2004), hoofdstuk 3.

<sup>10</sup> Voor een heldere analyse van de mankementen in Libets en Wegners werk, zie Timothy O’Connor, “Freedom with a Human Face”. In: Peter French, Howard Wettstein (ed.), *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005), pp. 220-6.