

AAN DE GRENZEN VAN HET VOORSTELBARE

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar, vanwege de Stichting Akademieerstoelen Geesteswetenschappen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, op het gebied van de Filosofie van de Middeleeuwen en Renaissance, aan de Rijksuniversiteit Groningen, dinsdag 4 december 2007.

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen
Postbus 19121, 1000 GC Amsterdam T 020-551 07 00
F 020-620 49 41 E knaw@bureau.knaw.nl, www.knaw.nl

Voor het bestellen van publicaties:
Afdeling Communicatie, 020-551 07 80

ISBN 978-90-6984-542-5

Het papier van deze uitgave voldoet aan  ISO-norm 9706 (1994) voor permanent houdbaar papier

© 2007 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW). Niets uit deze uitgave mag worden verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, via internet of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

LODI

NAUTA

.....

AAN DE GRENZEN

VAN HET

VOORSTELBARE

Gedachtenexperimenten in de middeleeuwen

KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Amsterdam, 2007

Voor Roeland en Julia

In een beroemde scène uit Monty Python's *Life of Brian* zien we een terroristische cel een aanslag beramen op het Romeinse gezag. De groep noemt zich 'The People's Front of Judea' om zich duidelijk te onderscheiden van de concurrerende groep 'The Judean People's Front'. Het plan is om de vrouw van Pilatus te ontvoeren en, indien de eisen niet worden ingewilligd – een volledige ontmanteling van het Romeinse Imperium in twee dagen –, haar in stukjes te snijden en om het uur een stukje aan Pilatus terug te sturen. Alles is hen immers afgenomen door de Romeinen, roept de aanvoerder, en wat hebben ze er eigenlijk voor teruggekregen? Eén van de bendeleden kan het niet nalaten op te merken dat de Romeinen wél voor aquaducten hebben gezorgd. Anderen beginnen andere verdiensten van de Romeinen te noemen, tot tenslotte aanvoerder John Cleese geïrriteerd de befaamde woorden uitspreekt: 'All right, but apart from the sanitation, the medicine, education, wine, public order, irrigation, roads, a fresh water system, and public health, what have the Romans ever done for us?' Wanneer iemand het waagt hierop nog te antwoorden: 'peace', is het antwoord kort maar krachtig 'oh, shut up'.

Aan deze scène moet ik geregeld denken als ik in discussie ben met mijn mediëvistische collega's enerzijds en mijn Renaissance collega's anderzijds – uiteraard geen terroristische cellen maar soms even vermakelijk in hun poging zich van de ander te onderscheiden als 'The People's Front of Judea' van 'The Judean People's Front'. De eerste groep – de historici van de middeleeuwse filosofie – heeft doorgaans erg weinig op met het humanisme. Wat hebben die humanisten ons nu eigenlijk gebracht? Herontdekking van de klassieke oudheid? Akkoord, nogal wiesdes, daar waren het humanisten voor, nietwaar? Maar wat verder nog? Een empirische studie van talen? Nou vooruit. Tandknarsend worden andere verdiensten toegegeven: een retorisch-literaire benadering van teksten, een praktische leer van argumenteren, een historisch bewustzijn, vernieuwend onderwijs. Maar wie ten slotte komt aanzetten met 'rationalisering' krijgt een beschaafde versie van 'shut up' te horen. Rationalisering vindt haar wortels in de middeleeuwen – dat hebben we zeker niet aan de humanisten te danken. De tweede groep, de historici van de Renaissance en het humanisme, heeft op zijn beurt weinig op met de middeleeuwse scholastiek. Wat hebben die duistere middeleeuwen ons nu eigenlijk gebracht? Universiteiten? Vooruit, dat kan inderdaad niet ontkend worden. Moderne staatsvorming? Akkoord. Met tegenzin worden andere

verdiensten van de middeleeuwen erkend (volkstaalliteratuur, ontwikkeling van de logica, etc.). Maar wie het waagt ‘een rationeel mensbeeld’ als verdienste te noemen krijgt eveneens een beschaafde variant van ‘shut up’ te horen, want dat is toch echt iets wat we aan de humanisten te danken hebben. Dat dit niet helemaal een karikatuur is bewijst een recente, prijswinnende studie over het humanisme. Hierin wordt gesteld dat wij belangrijke doelstellingen en waarden (‘aims and values’) met de humanisten gemeen hebben, en niet met de middeleeuwen. Met de humanisten staan wij bijvoorbeeld kritisch tegenover onze bronnen, zien we de contingentie van het historisch verloop, en prefereren we seculiere argumenten boven ‘*supernatural*’ (bovennatuurlijke) argumenten.¹

Bij dit soort historici, dames en heren, zal een leerstoelomschrijving als de mijne waarschijnlijk op louter onbegrip stuiten: Filosofie van de Middeleeuwen en de Renaissance? Dat moet wel een uitermate instabiele stoel zijn, of bekleed door iemand met een schizofrene blik op de geschiedenis. Dat zou echter een erg parochiaal en kortzichtig antwoord zijn. De Renaissance was natuurlijk méér dan het humanisme alleen; het scholastieke denken zelf, bijvoorbeeld, bleef ook in de Renaissance en zelfs tot ver in de achttiende eeuw sterk aanwezig, en in sommige kringen – al is dát dan wellicht geen aanbeveling – tot aan de dag van vandaag. En op hun beurt omvatten de middeleeuwen uiteraard veel meer dan het rigide, dogmatische en abstracte denken dat historici van het humanisme en de Verlichting ermee associëren; een periode van duizend jaar laat zich vanzelfsprekend niet samenvatten door er een lidwoord voor te zetten. Bovendien, humanisme en scholastiek hoefden elkaar helemaal niet te bijten: humanisten hadden doorgaans andere interesses dan scholastici. En waar ze elkaar wel beten – bijvoorbeeld in hun studie van taal, betekenis, argumentatie, theologie – ontwaren we een interessant conflict over de mogelijkheden en beperkingen van filosofisch denken – een conflict dat in verschillende vormen in de hele geschiedenis van de filosofie opduikt, en dat juist vraagt om een periode-overstijgende analyse. Dit conflict heb ik de afgelopen jaren bestudeerd aan de hand van het werk van de grootste criticaster van het scholastieke denken, de Italiaanse humanist Lorenzo Valla (1406-1457).² Door deze studie heb ik de kracht en de beperkingen van zowel scholastiek als humanisme beter leren kennen: de scholastiek die wil begrijpen – het humanisme dat waarschuwt dat niet alles te begrijpen valt; de scholastiek die wil filosoferen en abstraheren en daarvoor een technische taal ontwikkelt – het humanisme dat waarschuwt dat de filosoof in zijn filosoferen al gauw de werkelijkheid uit het oog verliest en een taal bezigt die niemand behalve de filosoof zelf begrijpt.

Vanmiddag wil ik proberen aan te geven wat volgens mij de kracht van de scholastiek is; ik wil dus proberen een antwoord te geven op de vraag ‘what have the medieval scholastics ever done for us?’ Dit is geen gemakkelijke opdracht. Nog steeds worden de middeleeuwen geassocieerd met de vraag ‘hoeveel engelen kunnen er dansen op de punt van een naald?’ En terecht. Want hoewel deze vraag in deze bewoordingen bij geen enkele middeleeuwse auteur gevonden wordt, besdiscussieerden ze uitgebreid vragen zoals ‘Kunnen meerdere engelen tegelijkertijd zich op één plek bevinden?’, ‘Kan één en dezelfde engel op meerdere plekken tegelijkertijd zijn?’, en ‘Neemt een engel een plaats in de ruimte in?’ Uiteraard stelden de middeleeuwse scholastici ook normale filosofische vragen – als er tenminste zoiets is als een normale filosofische vraag – , en ik zou kunnen wijzen op de logica, de argumentatieleer en kentheorie en andere wijsgerige terreinen waarop de scholastici belangrijke bijdragen hebben geleverd. Maar dan blijven we zitten met die rare vragen. En inderdaad scholastici lijken het patent te hebben op het stellen van ogenschijnlijk bizarre vragen, niet alleen over engelen, maar ook over duivels, God, de maagd Maria, de ziel, het hiernamaals, de sacramenten, en talloze andere onderwerpen. Wie een scholastieke tekst opslaat kan – op het eerste gezicht – vrouwe Zotheid uit Erasmus’ *Lof der Zotheid* alleen maar gelijk geven die smalend van filosofen en theologen spreekt als lieden die zich ledig houden met vragen zoals

langs welke weg de erfzonde aan het nageslacht overgedragen wordt; op welke wijze, naar welke mate en hoe snel Christus in de schoot van de maagd is vervolmaakt

en ook

of de volgende stelling stelbaar is: kan God de vader zijn zoon haten? Kan God werkelijk de gedaante van een vrouw aannemen, van een duivel, van een ezel, van een pompoen, van een steen? En hoe zou dan een pompoen preken, wonderen verrichten, aan het kruis worden geslagen (...).³

De pompoen en steen lijken Zotheids eigen verzinsels, maar voor de rest werden dit soort vragen inderdaad geregeld bediscussieerd. Erasmus zou een leerstoel gewijd aan de middeleeuwse filosofie dan ook als het toppunt van dwaasheid hebben beschouwd en de bekleder ervan als een grote dwaas. Ik zal echter betogen

dat middeleeuwse geleerden heel wat minder dwaas waren dan dit soort vragen doen vermoeden. (De vraag of dat ook voor de bekleder van deze leerstoel geldt laat ik vanmiddag even rusten.) Hun vragen gaan inderdaad dikwijls (zij het zeker niet uitsluitend) over de goddelijke almacht, de drie-eenheid, engelen, demonen, Maria, sacramenten enz. maar dit was – om zo te zeggen – het casusmateriaal dat de middeleeuwse denkers gebruikten om niet alleen theologische maar vaak ook filosofische, wiskundige en natuurkundige kwesties te bespreken – kwesties zoals tijd en ruimte, taal en communicatie, voortplanting, kennis en cognitie, causaliteit, ziel en lichaam, ethiek en emoties. Hun gebruik van dit casusmateriaal vertoont enige gelijkenis, zo zal ik suggereren, met de gedachtenexperimenten van hedendaagse filosofen. In dit licht bezien blijkt de middeleeuwse scholastiek veel rationeler, filosofischer en in zekere zin ook wereldser te zijn dan doorgaans wordt gedacht. Ik zal slechts één voorbeeld wat uitgebreider kunnen behandelen maar dit zal, hoop ik, voldoende zijn om een aantal interessante conclusies te trekken. Laten we daarom eerst naar de notie van gedachtenexperiment kijken.

Gedachtenexperimenten

Wat is een gedachtenexperiment? Daarover wordt verschillend gedacht, maar heel globaal kunnen we zeggen dat het gaat om een scenario dat ontworpen wordt om bepaalde ideeën of theorieën te toetsen.⁴ Neem de klassieke theorie van het handelingsutilitarisme die stelt – enige simplificatie vergeeft U mij vanmiddag hoop ik⁵ – dat moreel handelen altijd gericht moet zijn op het grootst mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen. Een volgend gedachtenexperiment stelt deze ogenschijnlijk plausibele theorie ter discussie. U wordt gevangen genomen door een wilde stam. Deze stam was net van plan zeven leden te doden. Maar als eerbetoon aan de gast wordt aan U de keuze voorgelegd: U mag zelf de eerste van de zeven ter dood brengen; dan wordt het leven van de andere zes gespaard. Of, indien U dit weigert, dan gaan ze alle zeven de kookpot in. De theorie van het grootst mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen zegt dat U voor de eerste optie moet kiezen; gewoon een kwestie van tellen. Maar Uw aarzeling – tenminste ik hoop dat U toch enige aarzeling voelt – geeft aan dat er iets mis met de theorie.

Of neem de gedachte dat het doel van het leven is: gelukkig zijn. Een plausibele suggestie. Wanneer zijn we gelukkig? Als we ons gelukkig *voelen*. Maar nu komt filosoof Robert Nozick met het volgende gedachtenexperiment. U mag aan een machine gekoppeld worden die U permanent gelukkige ervaringen kan geven.

U zult straks – eenmaal aangesloten – de ervaringen als van ‘binnenuit’, als echt, voelen, en – en dit is cruciaal natuurlijk – vergeten zijn dat U aan zo’n machine ligt of er ooit aan gekoppeld werd; ook dat kan namelijk voorgeprogrammeerd worden. Wilt U een dergelijk leven vol met gelukkige ervaringen? U aarzelt. Kennelijk is er méér dan geluk alleen dat het leven waardevol maakt. We willen in contact staan met de werkelijkheid, een authentiek leven leiden, dingen *doen* die we waardevol vinden zelfs als die niet (direct) gepaard gaan met gelukservaringen. Het scenario van de ervaringsmachine dient dus om een op zich plausible theorie – het doel van het leven is gelukkig zijn – op scherp te zetten.⁶ De centrale factor uit de theorie – het hebben van interne gelukkige ervaringen – wordt geïsoleerd en uitvergroot.

Dit isoleren van een bepaald concept om het te toetsen is een kenmerk van veel gedachtenexperimenten. Om nog een ander voorbeeld te geven: kan een ervaring zoals het zien van rood of het proeven van zeewater gereduceerd worden tot een fysiek hersenproces, een stroompje in ons brein om zo te zeggen? Hebben we met andere woorden ons mentale leven geheel en al beschreven als we het gehele netwerk van stroompjes in ons brein volledig in kaart hebben gebracht? Dergelijke subjectieve bewustzijnservaringen worden door filosofen *qualia* genoemd – een term die natuurlijk zo uit de scholastiek had kunnen stammen. De truc nu is om een scenario te bedenken waarin qualia losgezien worden van de fysieke hersenprocessen om zo deze vraag te beantwoorden. In een veelbesproken gedachtenexperiment wordt een zekere Mary opgevoerd, die alles van kleuren weet maar zelf nog nooit kleuren heeft gezien. Laat ik hierop variëren. Stel iemand – laten we haar Simone noemen – die wetenschappelijk alles van smaak weet maar zelf opgegroeid is in een laboratorium met een volstrekt smaakloze keuken. Ze weet alles, maar dan ook alles, van de fysieke kant van het verhaal – wat er bijvoorbeeld neurologisch in de hersenen gebeurt bij het proeven van een bepaalde smaak – maar ze heeft zelf nog nooit een smaakervaring gehad; ze weet niet ‘van binnenuit’ wat het is om bijvoorbeeld zalm te proeven, al kan ze exact beschrijven wat er gebeurt in de hersenen van iemand die zalm eet. Op een goede dag mag ze eindelijk het laboratorium uit. Ze gaat met haar man uiteten en krijgt haar eerste smaakervaring. Leert ze nu iets nieuws? Nee, zeggen de fysicisten voor wie bewustzijnservaringen niets anders zijn dan fysieke processen in de hersenen. Ja, zeggen andere filosofen; voor hun bewijst het experiment juist dat qualia bestaan, en dat het mentale niet te reduceren valt tot het fysieke. De details van de casus doen er hier niet toe. Waar het om gaat is dat zaken die altijd met elkaar samen-

gaan – de bewustzijnservaring en het fysieke stroompje om zo te zeggen – in een fictief scenario als gescheiden worden voorgesteld, om zo ideeën of theorieën over (in dit geval) de relatie tussen geest en lichaam te toetsen.⁷

Welnu, iets dergelijks zien we ook in menig middeleeuwse discussie waarin God, engelen, Maria, demonen of de hostie wordt geïntroduceerd om filosofische theorieën, intuïties en concepten te toetsen. Ook God, engelen e.d. zijn namelijk in zekere zin extreme, zeer bijzondere gevallen, die het mogelijk maken factoren die in het gewone leven altijd samengaan van elkaar te isoleren. Scholastici wilden bijvoorbeeld de rol van de ziel of het intellect in het kenproces bestuderen; daarbij kan het handig zijn het intellect als gescheiden te denken van het lichaam, om zo de fysieke rol van het lichaam met zijn zintuigen in dit proces uit te schakelen. In de mens is dit lastig, want geestelijke en fysieke factoren lopen hier door elkaar heen. Engelen echter zijn puur geestelijke, immateriële wezens zonder lichaam. Zij bieden derhalve een uitgelezen mogelijkheid om cognitie in een geïdealiseerde omgeving, los van fysieke invloeden van het lichaam, te bestuderen.⁸ Er is dan ook een omvangrijke middeleeuwse literatuur over kennis en taal bij engelen waarbij engelen een laboratorium vormen om na te denken over condities van geslaagde kennisverwerving en kennisoverdracht in het algemeen.

Om diezelfde reden zijn engelen ook heel geschikt om na te denken over causaliteit: hoe kan iets zuiver geestelijks en immaterieels als een engel invloed uitoefenen op een menselijk lichaam? Is voor causale beïnvloeding niet vereist, zoals Aristoteles zegt, dat oorzaak en gevolg beide een plaats in de ruimte moeten hebben? Met engelen wordt dat lastig tenzij we hun plaats in de ruimte op een andere manier definiëren, bijvoorbeeld in termen van werkingskracht.⁹ Een zelfde kwestie speelt natuurlijk ook bij de lokalisering van de ziel in een lichaam en diens invloed op dat lichaam. Engelen en zielen boden middeleeuwse denkers dus volop gelegenheid om na te denken over condities van causale beïnvloeding en over het concept van ruimte.

Of neem de hostie: wanneer de priester het stukje brood gezegend heeft verandert het in het lichaam van Christus. De eigenschappen van brood (wit, droog etc.) moeten dan plaatsmaken voor de eigenschappen van Christus. Maar waar blijven die eigenschappen van brood dan? Die moeten toch – zoals de filosofie van Aristoteles voorschrijft – in een onderliggende materie of substantie blijven zitten? Eigenschappen als droog en wit kunnen toch niet zomaar ergens rondzweven, los van enig stukje materie of lichaam? Middeleeuwse scholastici grepen aldus de hostie aan om na te denken over metafysische noties als substanties en

eigenschappen. Ook hier worden weer twee zaken – substantie en eigenschappen – als gescheiden van elkaar gedacht en de consequenties voor de gangbare Aristotelische theorieën gewogen.¹⁰

Een belangrijk instrument die de middeleeuwse scholastici hanteerden om zaken als gescheiden voor te stellen was de almacht van God – bepaald geen filosofische notie hoor ik U denken. Maar wanneer middeleeuwse denkers het over Gods almacht hadden waren zij niet zo zeer in het theologische aspect ervan geïnteresseerd; zij gebruikten de notie als middel om te onderzoeken of concepten die we altijd met elkaar associëren ook noodzakelijkerwijs bij elkaar horen.¹¹ Willem van Ockham hanteerde het middel als een scheermes om overbodige entiteiten en concepten weg te snijden. Als nominalist verwierp hij universalia, algemene begrippen zoals mensheid. Indien zo'n ding als mensheid in mij zit en mij maakt tot een mens, dan verdwijnt de mensheid als God mij als individu vernietigt. Maar in zijn almacht kan God best één individu vernietigen zonder de hele soort daarmee te vernietigen. Gods almacht fungeert hier dus als een filosofisch wapen om een filosofische theorie – dat van het realisme dat gelooft in het bestaan van dergelijke abstracte concepten – te verwerpen.

Vele andere voorbeelden zijn hiervan te geven. In de kentheorie bijvoorbeeld werd Gods almacht gebruikt om grenzen van zekere kennis te bepalen. In zijn almacht kan God ons bedriegen, en ook al doet hij dat niet, principieel onmogelijk is het niet, en dat was voor de scholastici voldoende aanleiding om te filosoferen over condities van zekere kennis. Enkele eeuwen later zou Descartes in zijn *Meditaties* een vergelijkbaar gedachtenexperiment uitvoeren met een bedriegend demon – een hypothese die maakt dat we aan alles kunnen twijfelen. Deze twijfelmethode leidde, zoals bekend, tot Descartes' zekerheid 'ik denk, dus ik besta', dat volgens vele historici het begin van de moderne filosofie inluidde. Met zijn gedachtenexperiment stond Descartes echter in een lange scholastieke traditie.¹²

De notie van Gods almacht bood ook de mogelijkheid zich hypothetische situaties voor te stellen die de grenzen van het eigen wereldbeeld onderzochten. Dus in zijn almacht had God bijvoorbeeld meerdere werelden kunnen scheppen, of een oneindige wereld, of een wereld omgeven door vacuüm. Hij heeft dat alles niet gedaan, maar hij had het *kunnen* doen, en dit 'kunnen' was genoeg voor de middeleeuwse natuurfilosoof om enkele fundamentele uitgangspunten van het Aristotelische universum kritisch tegen het licht te houden. Een gedachtenexperiment – net als een metafoor – kan de wereld even in een ander daglicht plaatsen en zo verrassende nieuwe perspectieven bieden.¹³ Het kan zelfs, als we de weten-

schapsfilosoof Thomas Kuhn mogen geloven, een crisis in een wetenschappelijk paradigma veroorzaken.¹⁴ Ook hier wordt vooral naar de moderne tijd gekeken met Galileo in de hoofdrol. Maar ook hier ging er een scholastieke traditie aan vooraf. Niet dat de gedachtenexperimenten van de middeleeuwse filosofen een crisis in het natuurwetenschappelijk denken beoogden laat staan er één bewerkstelligden; daarvoor waren de theorieën te speculatief zonder mogelijkheid tot empirische vertaling.¹⁵ Maar uit dit soort gedachtenexperimenten kwam de wereld wel tevoorschijn als iets minder vanzelfsprekend en iets minder noodzakelijk dan het traditionele Aristotelische paradigma het voorstelde.¹⁶

Kannibalen en de wederopstanding van het lichaam

De voorbeelden die ik tot nu toe heb genoemd hebben, hoop ik, de gedachten wat nader bepaald. Ik wil nu een casus wat uitgebreider bespreken. Ik kies bewust voor een bizar scenario dat de vooroordelen van vrouwe Zotheid jegens de scholastici alleen maar lijkt te bevestigen. In dit scenario worden kannibalen opgevoerd om een cruciaal dogma uit de christelijke leer op scherp te zetten, namelijk de verrijzenis (of wederopstanding) van ons lichaam aan het einde der tijden. Hoewel de bijbel er niet al te specifiek over is wordt er gezegd dat aan het einde der tijden onze ziel herenigd zal worden met ons lichaam; we krijgen dan een geestelijk lichaam (zie bijv. I Cor. 15:35-44). Afhankelijk van het Laatste Oordeel kunnen we ons dan gaan baden in Gods licht of ons opmaken voor verbanning naar ‘de buitenste duisternis waar het geween en tandengeknars zal zijn’. Het hele heilsplan is er natuurlijk op gericht dat een ieder dat als individu ondergaat: het is mijn straf of beloning, dus het moet ook mijn persoon zijn die dit oordeel ondergaat – mijn ziel herenigd met mijn lichaam.

De ziel lijkt in eerste instantie hierbij niet het probleem te vormen: die is onsterfelijk en kan dus aanwezig zijn om het lichaam weer te gaan bezielen dat het op aarde reeds had bezield.¹⁷ Het lichaam vormt duidelijk het probleem; dat vergaat immers met de dood. Is mijn opgestane lichaam wel hetzelfde als mijn aardse lichaam? Om te kunnen spreken van *mijn* lichaam dat opstaat moet het toch op zijn minst uit het materiaal van mijn aardse lichaam gemaakt worden? Maar welke versie van ons aardse lichaam precies? Staan dikke mensen als dikke mensen op? En hoe verkrijgt een miskraam, dat nog helemaal geen lichaam had, een lichaam aan het einde der tijden? En krijgen we al ons haar weer terug, en ook alles wat we in de loop der tijd aan haar en nagels verloren hebben? (Om maar te zwijgen

van onze voortplantingsorganen die dan overbodig geworden zijn.) Het waren dit soort vragen waarmee tegenstanders van het christelijke geloof kerkvaders zoals Augustinus in verlegenheid trachtten te brengen.¹⁸

De tegenstanders kwamen met een nog moeilijker probleem. Stel een kannibaal eet een stukje van mijn lichaam. Komt dat stukje lichaam uiteindelijk weer terug in mijn verrezen lichaam of in dat van de kannibaal? Een onsmakelijk scenario wellicht maar het zet de leerstelling op scherp. Augustinus is weinig specifiek over dit scenario; hij meent dat de kannibaal het vlees enkel 'leent' en dat het bij de verrijzenis naar de eerste eigenaar terugkeert. Maar scholastici zoals Thomas van Aquino zien het probleem in een breder kader, namelijk dat van de persoonlijke identiteit. Wat maakt dat ik dezelfde persoon ben als 20 jaar geleden? Wat zijn de criteria om te kunnen spreken van de identiteit van een ding of van een persoon? Is daarvoor een ononderbroken continuïteit van bestaan voor nodig, zoals moderne filosofen hebben gemeend?¹⁹ Dan hebben niet alleen christenen een probleem maar ook bijvoorbeeld Stoïcijnen die geloofden in een volgende wereldcyclus waarin wij als dezelfde personen terugkeren. Thomas van Aquino's discussie over de kannibalen is niet alleen te lezen als een poging het dogma van de wederopstanding rationeel aannemelijk te maken, maar tevens als een exploratie van dit conceptuele vraagstuk van criteria van persoonlijke identiteit.

Thomas gaat er vanuit dat er een identiteit moet zijn tussen mijn aardse lichaam en mijn opgestane lichaam.²⁰ Maar mijn aardse lichaam verandert steeds. Thomas zoekt derhalve naar een kern van mijn lichaam, iets essentieels, dat hetzelfde blijft en straks bij de wederopstanding terugkeert. Hij vindt deze essentiële materie in wat hij noemt seminale materie: materie direct verkregen uit het ouderlijk zaad. Deze essentiële materie bevat de kiem, vorm of blauwdruk van het menselijk lichaam. Anachronistisch zouden we kunnen denken aan ons DNA. Ook al verdwijnen haren, nagels en cellen: we blijven hetzelfde unieke DNA bevatten gedurende ons leven. Maar uiteraard gaat de vergelijking mank, want Thomas wil juist een onderscheid maken tussen deze oorspronkelijke, essentiële kern en de niet-essentiële materie van ons lichaam dat tijdens ons leven door groei en verval steeds verandert. Ons lichaam, voor zover door voedsel en natuurlijke processen aan verandering onderhevig, is van niet-essentiële aard. Daarom is het niet nodig dat alle materie van ons lichaam straks terugkeert in ons verrezen lichaam.

Thomas hanteert nu twee principes om het probleem van het kannibalisme op te lossen. Stel een kannibaal heeft een stukje van mijn lichaam gegeten, en dat stukje is verwerkt tot zijn eigen vlees. Komt het straks terug in mijn opgestane

lichaam of in dat van de kannibaal? Zijn eerste principe zegt nu: als het in één van de twee lichamen tot de kern, de essentie, behoorde, komt het in *dat* lichaam terug. Is er echter geen verschil – gaat het dus in beide lichamen om even essentiële of even niet-essentiële materie – dan geldt een tweede principe: het komt terug in dat lichaam waarin dat stukje als eerste aanwezig was.

Thomas gaat het zichzelf moeilijker maken, en introduceert het volgende scenario.²¹ Stel nu dat de kannibaal een nakomeling krijgt. Mijn stukje lichaam dat als voedsel diende voor de kannibaal kan dus verwerkt zijn tot de materie van de embryo van de nakomeling. Voor deze embryo is dit een essentieel stukje materie; het is zijn seminale materie direct verkregen uit het ouderlijk zaad. De vraag is nu: Komt mijn stukje vlees, opgenomen in de seminale materie van de embryo, later terug in mijn opgestane lichaam of in dat van de nakomeling van de kannibaal? Overeenkomstig Thomas' eerste principe kunnen we zeggen: indien mijn stukje vlees niet-essentiële materie van mijn lichaam betrof dan keert het terug in het lichaam van de nakomeling voor wie het wel tot de essentiële kern behoorde.

Maar wat nu als mijn stukje vlees wèl tot mijn essentiële kern behoorde? Thomas zet de zaak op scherp in een nog bizarder scenario. Stel de kannibaal heeft zich louter met menselijke embryo's gevoed, dat wil zeggen met louter essentiële, seminale materie, en krijgt een nakomeling. Dus de seminale materie van het slachtoffer wordt tevens de seminale materie van de nakomeling. Wat bepalend is voor mijn lichamelijke identiteit blijkt samen te vallen met dat van een ander. In wiens lichaam komt het straks bij de wederopstanding terug? Thomas' eerste principe kan hier geen dienst doen: voor beide lichamen is het even belangrijke materie. Volgens zijn tweede principe moet hij nu antwoorden: het komt terug in het lichaam van het slachtoffer want daar was die materie als eerste aanwezig. Probleem is echter dat er nog helemaal geen materie is – er is enkel een embryo – dus een temporele prioriteit lijkt onmogelijk vast te stellen. Dat lost Thomas op door te suggereren dat ook een embryo al enige niet-essentiële materie bevat. Deze niet-essentiële, niet-seminale materie van het slachtoffer-embryo kan dan ter vorming van de essentiële materie van de nakomeling-embryo gebruikt worden. Dus iedereen blij: iedereen krijgt zijn eigen essentiële, identiteitsverschaffende kern terug in zijn opgestane lichaam.

Om Uw eelust voor straks niet verder te bederven zal ik deze scenario's hier verder laten rusten. Maar ik hoop dat duidelijk is geworden dat deze scenario's sterk het karakter hebben van een gedachtenexperiment, want hoe Duister de Middeleeuwen ook mogen zijn geweest, embryo-etende kannibalen waren ver-

moedelijk even zeldzaam als nu. Het is een gedachtenexperiment dat de vraag naar criteria van persoonlijke identiteit op scherp stelt. Deze vraag kan natuurlijk ook aan de hand van ons huidige aardse lichaam gesteld worden; dat verandert ook steeds. Maar tijdens dat leven is er althans nog een ziel aanwezig die dit steeds veranderende lichaam bezielt en eenheid verschaft. Juist de scheiding van ziel en lichaam na de dood en tot het moment van hereniging maakt de vraag acut waarin onze lichamelijke identiteit bestaat. Wat moet terugkeren en wat niet om toch te kunnen spreken van *mijn* lichaam? Nu blijkt trouwens dat ook de ziel een probleem vormt. Want Thomas is een Aristotelicus voor wie een persoon ziel *plus* lichaam is, niet de ziel alleen. De ziel is nauw verbonden met het lichaam; het is de (substantiële) vorm van het lichaam. Kunnen we dan nog wel spreken van *mijn* ziel die – zonder lichaam – ronddooft na de dood van mijn lichaam en moet wachten tot diens wederopstanding? Mijn ziel bezit ook na mijn dood weliswaar mijn mentale en psychologische eigenschappen, maar daarmee is het nog niet de *persoon* Lodi Nauta.²²

Persoonlijke identiteit

Dergelijke vragen naar condities van persoonlijke identiteit staan nog steeds sterk in de filosofische belangstelling. Net als de scholastici bedenken filosofen vandaag de dag scenario's waarin geest en lichaam uit elkaar worden gehaald om zodoende onze intuïties of theorieën op dit punt te onderzoeken.²³ Eén van de gangbare scenario's is de hersentransplantatie. Hierbij worden de hersenen van iemand (dus met diens herinneringen, wensen, overtuigingen, meningen, karaktereigenschappen e.d.) getransplanteerd in het lichaam van een ander. De vraag is dan: Is deze nieuwe persoon dezelfde als de persoon die de hersenen verschaft? Niet iedereen blijkt hierover hetzelfde te denken. Om onze intuïties en theorieën verder te toetsen zijn ingewikkeldere scenario's bedacht. Indien onze hersenen twee centra van bewustzijn kunnen hebben, dan kunnen we de hersenhelften ook splitsen en verdelen over twee verschillende lichamen, met alle problemen van persoonlijke identiteit van dien. Ook zijn er scenario's waarin een computer de hersenen van meneer X scant om vervolgens de hersenen van meneer Y daarmee te configureren. We kunnen ook nog een stapje verder gaan en de scan gebruiken voor teletransportatie: de informatie kunnen we uitstralen naar een verre planeet om daar een geheel nieuwe persoon te creëren. Dit zijn de gedachtenexperimenten van Derek Parfit, die lezen als het script van een volgende aflevering van Star Trek.

Het gaat mij nu niet om de inhoud van deze scenario's of wat filosofen er precies mee doen. Waar het om gaat is dat Thomas van Aquino's scenario's van de kannibalen duidelijk iets gemeen hebben met deze science fiction scenario's uit de moderne 'philosophy of mind'. Allereerst gaat het in beide gevallen om scenario's waarin een filosofische kwestie aan de orde is, namelijk persoonlijke identiteit. Hiertoe, en dit is een tweede overeenkomst, worden lichaam en geest als gescheiden voorgesteld. Ook is er in beide typen van scenario's een onderbreking in de tijd zodat de vraag oprijst of ononderbroken continuïteit van bestaan niet een noodzakelijke voorwaarde van identiteit zou moeten zijn. Ten slotte kunnen we ook een toenemende dramatisering in beide series van scenario's waarnemen; het wordt steeds bizarder.

Er zijn ook verschillen te noteren. Want hoewel Thomas voor ons een filosofische kwestie aanroert is zijn motivatie natuurlijk niet enkel wijsgerig. De aanleiding voor de discussie is een theologische leerstelling: de wederopstanding van het lichaam. Zijn doel is dan ook om deze leerstelling rationeel aannemelijk te maken. Meer in het algemeen kunnen we zeggen dat juist omdat de middeleeuwse denkers geloofden in de wederopstanding van het lichaam, in het bestaan van engelen en demonen en dergelijke, het niet aannemelijk is te veronderstellen dat deze zaken louter en alleen als casusmateriaal of als testcase dienden om filosofische concepten en theorieën te onderzoeken. Het zou dus anachronistisch zijn hen als moderne filosofen te behandelen. Ze waren zeker geïnteresseerd in de theologische kwesties als zodanig, die dikwijls aanleiding en inzet van de debatten vormden.²⁴ Maar dat is, zoals we hebben gezien, maar een deel van het verhaal. De kwesties vormden even zo goed aanleiding om filosofische theorieën en ideeën toe te passen, te toetsen, te weerleggen. In dit methodologische opzicht is er niet zo veel verschil tussen Parfitts teletransportatie of Nozicks ervaringsmachine uit de moderne literatuur en engelen of embryo-etende kannibalen uit de scholastiek.

Kritiek

Nu zult U wellicht zeggen: akkoord, scholastici lijken op moderne filosofen, maar dat maakt ze nog niet minder gek: ze zijn namelijk allebei gek! Want wat moeten we aan met dit soort bizarre scenario's? U zou niet de enige zijn. Lang niet alle filosofen zijn er namelijk van overtuigd dat hypothetische gevallen en bizarre scenario's ons veel zinnigs kunnen zeggen over de theorieën en concepten die we

middels dergelijke gedachtenexperimenten willen toetsen.²⁵ Allereerst, we kunnen ons wel van alles *voorstellen*, maar dat wil nog niet zeggen dat we weten hoe we zo'n experiment moeten *beoordelen*. Het is bepaald niet onproblematisch om conclusies die we uit zo'n wereldvreemd scenario trekken terug te vertalen naar de actuele wereld. Onze concepten – net als onze taal – krijgen juist hun betekenis in de actuele wereld, in omgang en communicatie, in 'forms of life' om het deftig te zeggen. Het losweken van een concept uit zijn omgeving die het zijn betekenis geeft, om het dan in een volledig artificiële setting te plaatsen, leert ons dus weinig of niets over dit concept. Bovendien, het veronderstelt dat concepten losse dingen zijn die we van elkaar kunnen isoleren. Maar een concept vormt altijd onderdeel van een veel groter netwerk van concepten. En dat geldt zeker voor concepten zoals bewustzijn, persoonlijke identiteit, betekenis, kennis etc. die we middels gedachtenexperimenten willen onderzoeken; dit zijn alle bepaald geen eenduidige, stabiele concepten. Vaak hebben we er al bepaalde intuïties en ideeën over, en deze beïnvloeden hoe we een gedachtenexperiment beoordelen. Geen wonder dat een gedachtenexperiment dikwijls door verschillende filosofen verschillend wordt beoordeeld; de intuïties verschilden reeds bij aanvang.

Een ander punt hangt hiermee samen. In een gedachtenexperiment is sprake van idealisering, van het weglaten van factoren die irrelevant worden geacht voor het te onderzoeken concept. Maar hoe weten we al bij voorbaat welke factoren irrelevant zijn?²⁶ Ook hier lijkt het konijn dat de gedachtenexperimentator uit de hoed tovert er van te voren te zijn ingestopt.

Deze bezwaren kunnen ook tegen de scholastieke exploraties worden ingebracht. Het debat over kennis en taal bij engelen, bijvoorbeeld, leverde bepaald geen eenduidige conclusies op. Geen wonder, want feitelijk ging het hier om een debat over het kenproces in het algemeen, en daarover liepen de meningen sterk uiteen. Thomas van Aquino had een heel andere theorie van het menselijk kennis- en communicatieproces dan Willem van Ockham. Dit beïnvloedde uiteraard de uitkomst van hun gedachtenexperimenten m.b.t. cognitie en taal bij engelen.²⁷ En in het geval van het scenario met de kannibalen lijkt Thomas van Aquino al bij aanvang te weten waarop hij moet uitkomen, namelijk het idee dat mijn opgestane lichaam in zekere zin hetzelfde is als mijn aardse lichaam. De uitkomst van het gedachtenexperiment wordt in grote mate bepaald – of althans ingeperkt – door de restricties die het christelijk geloof en de filosofie van Aristoteles hem oplegden.

Maar dit laatste kritiekpunt kan ook positief geformuleerd worden, en hiermee kom ik op de conclusie van mijn betoog. Gedachtenexperimenten kunnen, zoals ik eerder aangaf, onze overtuigingen, ideeën en concepten aan een kritische toets onderwerpen. Net zoals bouwkundigen materialen op hun sterkte testen door ze extreem zwaar te belasten om zo het punt van buigen of barsten te bepalen, zo kunnen wij onze concepten toetsen door ze onder hoogspanning te brengen in een hypothetisch, fictief scenario. Er valt, zoals gezegd, het nodige af te dingen op de steekhoudendheid van deze methode, en ik zelf denk dat de critici een sterk punt hebben. Maar het is wellicht ook niet de interne consistentie of inhoudelijke overtuigingskracht die het nut ervan bepaalt, maar de bereidwilligheid om onze intuïties en ideeën überhaupt aan een dergelijk kritisch onderzoek te onderwerpen. En aan die bereidwilligheid ontbrak het de scholastici geenszins. In hun niet aflatende pogingen alles rationeel te begrijpen – of althans rationeel aannemelijk te maken – maakten ze geen uitzondering voor diepgewortelde geloofsovertuigingen en de fundamenteën van hun Aristotelisch-christelijk wereldbeeld. Dit maakt hun gedachtenexperimenten minder vrijblijvend dan de science fiction scenario's van moderne filosofen. Thomas van Aquino had natuurlijk de wederopstanding van het lichaam als een dogma kunnen behandelen dat we klakkeloos moeten geloven zonder er verder vragen bij te stellen, maar dat deed hij niet. Hij zocht doelbewust de grenzen van het voorstelbare op – embryo-etende kannibalen – om deze fundamentele geloofsovertuiging op interne consistentie en filosofische aannames en implicaties te onderzoeken. Juist het willen begrijpen van wat rationeel zo moeilijk te begrijpen valt geeft de gedachtenexperimenten van scholastici daarom een zo gedurfd karakter: het bovennatuurlijke diende als laboratorium om na te denken over mens en wereld maar aangezien het bovennatuurlijke zelf onderdeel was van die wereld werd het tegelijkertijd onderworpen aan die kritische analyse.²⁸ Zelfs toen men in de latere middeleeuwen steeds scherper inzag dat de menselijke rede niet alles vermag, was het de rede die de grenzen vaststelde middels het methodologisch instrument van de goddelijke almacht, waarover ik hierboven kort gesproken heb.

Het is daarom, op zijn zachtst gezegd, ironisch dat de eerder aangehaalde studie over het humanisme – en deze staat in een lange historiografische traditie die begint met Jacob Burckhardts *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) – stelt dat wij moderne mensen belangrijke doelstellingen en waarden ('aims and values')

met de humanisten, en niet met de scholastici, gemeen hebben zoals het prefereren van seculiere argumenten boven bovennatuurlijke argumenten. Juist in de scholastiek gold een appèl op bovennatuurlijke argumenten als een zwaktebod, terwijl menig humanist daarentegen het bovennatuurlijke omarmde zonder er vragen erbij te plaatsen. De scholastiek wilde filosofisch begrijpen en onderzoeken, en het enig toelaatbare middel daarbij was de rede, gescherpt door de slijpsteen van de logica en argumentatietheorie. De humanisten waarschuwden juist dat niet alles te begrijpen valt en presenteerden de scholastici als wereldvreemde lieden die zich hadden verloren in hun theologische en filosofische vragen, hun abstracties en esoterisch jargon. Verlichtingsdenkers uit de zeventiende en achttiende eeuw deden er nog een schepje bovenop. Hoewel we inmiddels hebben afgeleerd te spreken van de middeleeuwen als 'The Dark Ages', kampen we nog steeds met deze negatieve beeldvorming van de middeleeuwen als een soort van theologisch-christelijk intermezzo tussen oudheid en moderne tijd.²⁹

Dit brengt mij bij mijn laatste punt. Correctie van deze negatieve beeldvorming is niet alleen historisch-filosofisch van groot belang maar heeft ook gevolgen voor ons zelfbeeld als erfgenamen van de Verlichting. Rationalisering en secularisering worden doorgaans als verworvenheden van de achttiende-eeuwse Verlichting beschouwd. Sommige historici zoals Jonathan Israel betogen dat de wortels vroeger liggen, in de kring van vrijdenkers rond Spinoza in het zeventiende-eeuwse Holland.³⁰ Andere historici gaan nog verder terug in de tijd en wijzen, zoals we gezien hebben, naar het vijftiende-eeuwse humanisme als bakermat van een rationeel, seculier mensbeeld. Wat hieruit blijkt is dat termen als 'Verlichting', 'rationalisme', 'secularisme' en ook 'humanisme' een sterk normatieve lading hebben. Het lijken descriptieve termen te zijn, die neutraal en objectief een bepaalde periode of een bepaalde ontwikkeling karakteriseren. Maar de wijze waarop ze worden ingezet in debatten over wat onze cultuur tot een verlichte en moderne cultuur maakt, suggereert dat het vooral normatieve begrippen zijn,³¹ die bovendien in de handen van populistische politici gemakkelijk verworven tot een dubieuze meetlat waarlangs andersdenkenden en buitenstaanders worden gelegd. Wanneer Verlichting inderdaad geassocieerd wordt met een strikt seculier wereldbeeld waarin elke vorm van bovennatuurlijk geloof moet worden uitgebannen of op zijn best enkel achter de voordeur beleden mag worden, dan moeten we inderdaad wachten op mensen als Thomas Hobbes en Spinoza in de zeventiende eeuw;³² overigens vallen met deze opvatting heel wat beroemde Verlichtingsdenkers zoals John Locke en Immanuel Kant buiten de boot. Maar wanneer we Verlichting breder opvatten

als een kritische, rationele reflectie op mens en wereld, waarbij kritische analyse van de eigen uitgangspunten en diepgewortelde geloofsovertuigingen niet wordt geschuwd, dan blijken we net zo goed kinderen van de middeleeuwse scholastiek te zijn als van het humanisme en de Verlichting. Op de vraag 'what have the medieval scholastics ever done for us' zou ik dan ook willen antwoorden: kritisch denken, en zonder kritisch denken – iets wat filosofie tot een cruciale, noodzakelijke activiteit maakt – vaart niemand wel. Het is dat elke vorm van polemieik mij vreemd is, maar anders zou ik zeggen: de Verlichting begon in de middeleeuwen.

Dames en heren, zoals U wellicht weet, heeft het College van Bestuur enige tijd geleden besloten het uitspreken van een dankwoord omwille van de tijd te schrappen. In mijn geval een zeer verstandig besluit, want ik zou zeker nog een uur of drie nodig hebben gehad om alle mensen te bedanken die – bewust of onbewust – mij verlicht hebben. Op gevaar af dat ik straks in mijn kerstpakket mijn ont-slagbrief aantref, eindig ik toch met een enkel woord van dank.

Ik dank het bestuur van de Stichting Akademieerstoelen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, het bestuur van de Faculteit Wijsbegeerte van de RUG en het College van Bestuur van de RUG voor het in mij gestelde vertrouwen. Een deel van dit vertrouwen heb ik ongetwijfeld te danken aan het feit dat ik in John North mijn leermeester had. Zijn gezondheid laat niet toe dat hij hier is, maar vanaf deze plaats wil ik hem bedanken voor alles wat hij voor mij betekend heeft. Zijn opvolger in de vakgroep en tevens decaan sinds 1999, Michel ter Hark, ben ik enorm erkentelijk voor steun, goede raad, gedachtenexperimenten, en nog veel meer. Graag wil ik ook alle medewerkers van onze faculteit bedanken. Ik fiets al jaren dagelijks met groot plezier naar het werk. Dat komt natuurlijk vooral door de grutto's, de kolganzen en de ijsvogels die ik onderweg zie, maar ook een heel klein beetje door jullie... Een leukere faculteit dan de onze gaat de grenzen van het voorstelbare duidelijk te boven. En dit geldt nog sterker voor onze vakgroep Geschiedenis van de Filosofie: Detlev, Michel, Arjo, Karin, Eddo en Pieter Sjoerd en in het bijzonder kamergenoot en lichtend voorbeeld Job: bedankt voor jullie vriendschap en collegialiteit, waarbij ik graag ons huisrestaurant, Ristorante da Vinci, wil betrekken voor de uitstekende secundaire arbeidsvoorwaarden, ook voor momenten van niet zo kritisch, helder denken. Ik prijs mij bovendien gelukkig met zoveel fijne collega's in binnen- en buitenland, waarvan sommigen hier aanwezig zijn.

Dichterbij huis wil ik al mijn vrienden en mijn familie bedanken – bedanken is wellicht niet het goede woord –, en in het bijzonder mijn lieve vader, die er niet meer bij kan zijn, en mijn lieve moeder, hier aanwezig. Om ten slotte te eindigen met een laatste gedachtenexperiment rond het thema van persoonlijke identiteit: stel ik had geen Simone, Julia en Roeland: zou de man die hier dan zou staan dezelfde zijn als ik? Dit keer is de uitkomst maar voor één uitleg vatbaar: nee, hij zou niet half zo gelukkig zijn als ik.

Ik heb gezegd.

¹ Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden 2000, 29: 'I do not deny that innumerable writers of medieval Latin may have wielded a language that admirably served their own cultural goals. Their goals, however, are not ours, whereas the humanists', in important ways, are. We also share values. Like the humanists, for example, we regard issues of individual and societal reform as urgent, favor secular over supernatural arguments, and take a critical stance toward the authorities whom we cite. Historians in particular share with the humanists an awareness of historical contingency and of humans' multifaceted experience of historical time'. Het boek kreeg een prijs van de Renaissance Society of America. Voor een uitgebreide bespreking van deze overigens voortreffelijke studie zie Lodi Nauta, 'Humanisme en de middeleeuwen', *Millennium. Tijdschrift voor middeleeuwse studies* 16 (2002), 68-77 en R. Black, 'The Origins of Humanism, its Educational Context and its Early Development: A Review Article of Ronald Witt's *In the Footsteps of the Ancients*', *Vivarium* 40 (2002), 272-97.

² Lodi Nauta, *In Defence of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Ancient and Medieval Philosophy* (te verschijnen).

³ *Lof der Zotheid*, in Erasmus, *Lof en Blaam*, vert. H.-J. van Dam, Amsterdam 2004, 123-24 (op één klein punt aangepast). Voor referenties naar de middeleeuwse bronnen zie de noten bij de kritische teksteditie van *Moriae Encomium id est Stultitiae Laus*, ed. C. H. Miller, Amsterdam 1979, 146-48 (*Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV-3). Cf. C. R. Thompson, 'Better Teachers than Scotus or Aquinas', in *Medieval and Renaissance Studies. Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies, Summer 1966*, ed. J. L. Lievsay, Durham N.C. 1968, 114-45, m.n. 142-45 (vertaling van een noot van Erasmus bij I Tim. 1:6 waarin Erasmus een vergelijkbare lijst van typisch scholastieke vragen geeft).

⁴ De literatuur is inmiddels aanzienlijk (met dank aan Jeanne Peijnenburg voor haar TomTom in dezen). Voor een eerste kennismaking zie David Gooding, 'Thought Experiments', in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, Londen 1998, vol. 9, 392-97 en J. R. Brown, 'Thought Experiment' in de on-

line *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu>), met verdere literatuur. Zie verder K. V. Wilkes, *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford 1988, hfst. 1; T. S. Gendler, 'Exceptional Persons: On the Limits of Imaginary Cases', *Journal of Consciousness Studies* 5 (1998), 592-610; J. Peijnenburg & D. Atkinson, 'When are Thought Experiments Poor Ones?', *Journal for General Philosophy of Science* 34 (2003), 305-22. Is een wetenschappelijk gedachtenexperiment uiteindelijk te reduceren tot een argument dat de empirie niet overstijgt, zoals J. D. Norton beargumenteert in 'Are Thought Experiments Just What You Thought?', *Canadian Journal of Philosophy* 26 (1996), 333-66? Of stelt het ons in staat a priori kennis, los van de ervaring, op te doen van natuurwetten? Voor deze positie zie J. R. Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Londen 1991. Voor een subtiële tussenpositie zie T. S. Gendler, 'Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment', *British Journal for the Philosophy of Science* 49 (1998), 397-424 en voor een andere positie zie D. Gooding, 'What is *Experimental* about Thought Experiments?', in *PSA 1992*, eds. D. Hull et al., East Lansing, MI, 1993, vol. 2, 280-90. R. A. Sorensen, *Thought Experiments*, Oxford 1992 is rijk aan voorbeelden maar de draad van zijn betoog vind ik moeilijk te volgen.

⁵ Het gaat hier om 'simple act utilitarianism'. Het beroemde gedachtenexperiment, hier enigszins aangepast, is afkomstig van Bernard Williams (*Utilitarianism: For and Against*, Cambridge 1973).

⁶ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, 42-45; R. Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York 1989, 105: 'Notice that this is a *thought* experiment, designed to isolate one question: Do only our internal feelings matter to us? It would miss the point, then, to focus upon whether such a machine is technologically feasible'. Niet iedereen zou het met dit laatste eens zijn; verg. bijv. Wilkes, *Real People*, hfst.1.

⁷ Verg. Gendler, 'Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment', 413 en Gendler, 'Exceptional Persons', 593 en 598. Peijnenburg & Atkinson, 'When are Thought Experiments Poor Ones', 309-10. Het gedachtenexperiment werd bedacht door Frank Jackson.

⁸ Zie C. Panacchio, 'Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the

Mind', in *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century)*, ed. C. Marmo, Turnhout 1997, 323-35 en *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, eds. I. Iribarren and M. Lenz, Aldershot (in druk), met daarin vooral de bijdrage van D. Perler, 'Thought Experiments. The Methodological Function of Angels in Late-Medieval Epistemology'.

⁹ Thomas van Aquino, *Sent.* I d. 37, q. 3 a. 1 c. Over Scotus' verwerping van Aquino's opvatting in dezen zie R. Cross, 'The Condemnations of 1277 and Henry of Ghent on Angelic Location' in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, eds. Iribarren & Lenz (in druk).

¹⁰ Samengevat door W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, NJ 1987, 203-4; voor uitgebreide analyse en documentatie zie P. Bakker, *La raison et le miracle : les doctrines eucharistiques (c.1250-c.1400): contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, diss. Nijmegen, 2 delen.

¹¹ Zie Courtenay, *Schools and Scholars*, 193-216 en elders, alsmede zijn *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

¹² Maar middeleeuwers, anders dan Descartes, gebruikten de methode niet om tot een fundamenteel van absoluut zekere kennis te komen; zie voor de verschillen D. Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2006, 94-95, 118-21, 125-26, 176-79 en elders. Verg. Putnams beroemde gedachtenexperiment waarin hersenen aan een grote computer, bediend door een 'evil scientist', liggen, al is het doel van dit experiment een andere dan om scepticisme omtrent de buitenwereld te genereren (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, 1-21, m.n. 5-8).

¹³ T. Kuhn, 'A Function for Thought Experiments' in zijn *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago-Londen 1977, 240-65, op 251: 'conceptual reform'; Gendler, 'Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment', 412 en 415: 'Re-organization of conceptual commitments'.

¹⁴ Kuhn, 'A Function for Thought Experiments', m.n. 263: 'emergence of crisis'; 'one of the essential analytical tools which are deployed during crisis and which then help to promote basic conceptual reform'.

¹⁵ Kuhn, 'A Function for Thought Experiments', m.n. 246-52 en 261. Zie vooral P. King, 'Mediaeval Thought-experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science', in *Thought Experiments in Science and Philosophy*, eds. T. Horowitz & G. J. Massey, Savage, MD, 1991, 43-64, op 56: 'Though-experiments, in their mediaeval use, support theories which have no check or control, no way to test their correctness or incorrectness, as opposed to the modern experimental method'. King benadrukt terecht de dialectisch-logische context van natuurfilosofische gedachtenexperimenten in de middeleeuwen. In een uitstekend artikel betoogt McAllister dat 'Aristotelian mechanics is a science of natural occurrences, in which evidence is vested in reports of natural occurrences. On these grounds, they regarded thought experiments as having no relevance to establishing and discrediting claims in mechanics' (J. W. McAllister, 'The Evidential Significance of Thought Experiment in Science', *Studies in History and Philosophy of Science* 27 [1996], 233-50, op 243). Galileo komt de eer toe een experiment te zien als een 'contrived occurrence determined in its entirety by a phenomenon [e.g. 'free fall', LN] and to no extent by accidents' (239). Toch denk ik dat dit niet geheel recht doet aan een hele klasse van natuurfilosofische gedachtenexperimenten in de middeleeuwen, die juist het domein van wat logisch denkbaar is trachtten te bepalen door juist weg te gaan van de actuele wereld of de 'natural occurrences'; zie hierover het werk van Edward Grant (bijv. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996, 70-85 en 147-8) en het werk van John Murdoch (zie bijv. zijn klassiek geworden artikel, 'From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning', in *The Cultural Context of Medieval Learning*, eds. J. Murdoch and E. D. Sylla, Amsterdam 1975, 271-339).

¹⁶ Als belangrijke stimulans van een exploratie van wat God in zijn absolute almacht kan doen – wat dus logisch mogelijk is – geldt de veroordeling door de bisschop van Parijs van 219 stellingen in 1277. De impact ervan wordt echter verschillend beoordeeld.

¹⁷ De ziel vormt echter wel degelijk een probleem; zie verderop.

¹⁸ *De Stad van God*, XXII, 20, vert. G. Wijdeveld, Amsterdam 1992 (3^e dr.), 1170. Augustinus suggereert een soort ‘extreme makeover’: zijn conclusie is dat ‘bij de verrijzenis van het vlees voor de eeuwigheid de maten van de grootte der lichamen bepaald zullen worden door de maten die ieders lichaam, al naar gelang het daarin gelegde ontwerp, bij de bloei der volwassenheid had moeten hebben of gehad heeft, waarbij ook in de afmetingen van al de ledematen een evenwichtige schoonheid bewaard zal blijven. Tot behoud van die schoonheid kan er soms iets worden weggenomen van het een of het ander, dat door zijn grote omvang mistond’ of iets kan worden ‘toegevoegd’.

¹⁹ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), geciteerd in J. Kearey, ‘Saint Thomas on Death, Resurrection, and Personal Identity’, *Angelicum* 69 (1992), 3-22, op 1, waar ook de vergelijkbare positie van John Locke wordt geciteerd (*An Essay concerning Human Understanding* II, 27). Voor een omvattende studie van de vele facetten van persoonlijke identiteit van Oudheid tot heden zie R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford 2006. Thomas over kannibalen wordt daar kort behandeld op p. 71.

²⁰ De casus is gebaseerd op IV *Sent.* 44.1.2. q-a 4, resp. (1079b) en *Summa contra Gentiles* IV, 81 ad 5. Lang niet alles zal ik noemen. Zie P. L. Reynolds, *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden 1999, hoofdstukken 13-14 waarvan ik dankbaar gebruik heb gemaakt.

²¹ Thomas is overigens niet de eerste. Zie Reynolds, *Food and the Body*.

²² Zie R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, 380-93.

²³ Zie Gendler, ‘Exceptional Persons’ en haar ‘Personal Identity and Thought-Experiments’, *Philosophical Quarterly* 52 (2002), 34-54; verg. Wilkes, *Real People*, hfst. 1.

²⁴ Zie bijv. Courtenay, *Schools and Scholars*, 264 en elders; cf. Grant, *The Foundations of Modern Science*, 153.

²⁵ Kritische geluiden zijn bijvoorbeeld te vinden in J. Dancy, ‘The Role of Imaginary Cases in Ethics’, *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), 141-53; Wilkes,

Real People, hfst. 1; Gendler, 'Exceptional Persons'; Peijnenburg and Atkinson, 'When are Thought Experiments Poor Ones?'; dit is een hele kleine greep uit de literatuur.

²⁶ Dancy, 'The Role of Imaginary Cases in Ethics' met kritiek hierop in Sorensen, *Thought Experiments*, 247-48.

²⁷ Over de verschillen tussen Thomas en Ockham zie vooral Panaccio, 'Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind'. Cf. M. Lenz, 'Why Can't Angels Think Properly? Ockham against Chatton and Aquinas', in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, eds. Iribarren and Lenz (in druk).

²⁸ Een van de meest indrukwekkende studies over het gebruik van natuurfilosofische theorieën en concepten op het terrein van het bovennatuurlijke (demonen en Maria) is M. van der Lugt, *Le Ver, le démon et la vierge: les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, Parijs 2004.

²⁹ Verg. K. Meerhoff, 'Ramus en tijdgenoten: de humanistische receptie van de retorica', *Lampas* 34 (2001), 351-72, op 352 die opmerkt dat 'de beoefenaar van de ideeengeschiedenis, en zekere de mediëvist nog steeds te kampen heeft met de buitengewoon succesvolle beeldvorming die de humanisten met betrekking tot de Middeleeuwen hebben gecreëerd'.

³⁰ Met name J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001.

³¹ Er is uiteraard op zich niets mis met het hanteren van dit soort termen of benamingen in geschiedschrijving: begrippen als 'Herfstij der Middeleeuwen', 'Renaissance', 'Verlichting', 'Romantiek' of 'de Koude Oorlog' zijn wat W. H. Walsh genoemd heeft 'colligatory concepts' (Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Londen, ³1967, 61), waarmee de historicus probeert zoveel mogelijk historische verschijnselen onder één concept of idee te brengen. Ze hebben dikwijls een metaforische oorsprong, en deze functie om verschillende verschijnselen in één coherent, zingevend verhaal onder te brengen lijkt dan ook op de functie van metaforen. Net als metaforen nodigen deze concepten ons uit om (histori-

sche) verschijnselen op een bepaalde manier te zien waarbij sommige accenten sterk benadrukt worden en andere naar de achtergrond worden gedrukt. Iets vergelijkbaars doet een gedachtenexperiment.

³² Met de nodige kwalificaties overigens. (Deze noot kan op verschillende plekken in de tekst worden geplaatst...)