

# Kan kompleksiteit siele red? 'n Teologiese pleidooi vir eenvoud

*Can complexity save souls? A theological plea for simplicity*

**GERRIT BRAND**

Dissiplinegroep sistematiese teologie en ekklesiologie

Fakulteit teologie, Universiteit Stellenbosch

gbrand@sun.ac.za



Gerrit Brand

**GERRIT BRAND** is senior lektor in sistematiese teologie aan die Universiteit Stellenbosch. Hy het die grade BA, BD, Hons en MDiv aan die Universiteit van Pretoria verwerf, en 'n DTh aan die Universiteit Utrecht, gevolg deur 'n ná-doktorale genootskap in die departement filosofie aan die US. Sy publikasies sluit in sy proefskrif, *Speaking of a Fabulous Ghost* (Peter Lang 2002), verskeie akademiese artikels, sy blog, DinkNet, populêre skryfwerk, en rubrieke vir *Maandblad Zuid-Afrika*, *Streven* en *Kerkbode*. Hy is redakteur van *NGTT* en mederedakteur van *Sol Iustitiae*, aanlyn gespreksforum van die US se fakulteit teologie.

**GERRIT BRAND** is a senior lecturer in systematic theology at Stellenbosch University. He obtained the degrees BA, BD, Hons and MDiv from the University of Pretoria, and a DTh from Utrecht University, followed by a postdoctoral fellowship in the department of philosophy at SU. His publications include his doctoral thesis, *Speaking of a Fabulous Ghost* (Peter Lang 2002), several academic articles, his blog, DinkNet, popular writings, and columns for the journals *Maandblad Zuid-Afrika*, *Streven* and *Kerkbode*. He is the editor of the academic theological journal *NGTT* and co-editor of *Sol Iustitiae*, the online discussion forum of the faculty of theology at SU.

## ABSTRACT

### *Can complexity save souls? A theological plea for simplicity*

*Recent statements and reflections by public intellectuals like the French based “international association” Ars Industrialis and the American author Marilynne Robinson, point to what they see as a crisis of the “spirit” or “soul” in contemporary society. (For present purposes “spirit” and “soul” are used interchangeably.) While the cultural malaise suggested by these thinkers is multifaceted, one common thread is a sense that humankind seems to be taking leave of a rich spiritual heritage.*

*The heritage in question (represented in classic writings like Blaise Pascal’s Pensées) functions in much present-day discourse (for instance Gilbert Ryle’s influential The Concept of Mind) as a foil for contrasting pre-modern, presumably pre-critical understandings of spirit to a current neuroscience and philosophy of mind in which various forms of so-called physicalism predominate.*

*However, this contrast is largely based on caricatures of pre-modern thought, as can be shown by an analysis of Pascal’s classic reflections on the soul, which are comparable to those of Augustine, Aquinas, Scotus and other formative Christian thinkers, but in conflict with some Cartesian speculations often wrongly characterised as pre-modern survivals. As a result, the*

*supposed modern-pre-modern contrast is handicapped by a lack of clarity on where the significant points of difference actually emerge. A clear generic concept of “soul” or “spirit” can serve as a means of clarifying the precise point at which dominant contemporary forms of physicalism take leave of traditional beliefs concerning the spirit. A helpful definition would point to consciousness, intentionality and freedom as constituting what is traditionally called soul or spirit.*

*It turns out that the notions of consciousness and intentionality are not seriously under threat, despite what many mistakenly regard as a potential result of physicalist theories like those put forward in Daniel Dennet’s controversial Consciousness Explained. The reason is that any denial of consciousness and intentionality would by its very nature be self-referentially incoherent. The real bone of contention, then, is freedom, the denial of which may, according to some, have far-reaching anthropological consequences.*

*In the resultant quest to “save the soul”, theorists like Philip Clayton and Timothy O’Connor draw on insights from complexity thinking, especially theories of emergence, in making a case for a robust concept of freedom understood in either asymptotic or libertarian terms. While such accounts may help strengthen humanist resistance against physicalist reductionism, their value in defending some form of real, meaningful freedom should, for a number of reasons, not be overestimated. The relevance of the humanist quest for a convincing account of freedom has its origin in existential rather than explanatory considerations, so that seeking empirical support for the reality of a kind of freedom suited to particular existential demands runs the risk of ending in category mistakes, thereby actually undermining what it is supposed to strengthen. Moreover, in attempting to escape empiricist criticism, such theories end up giving centre stage to a very limited existential relevance of the freedom defended, mainly with reference to some notion of responsibility and its moral importance.*

*Of more vital importance is a view of life in which the assumption of a particular type of freedom is taken up into a wider account of what makes life meaningful. One such account in the Judeo-Christian-Islamic (or “Abrahamic”) tradition that requires the assumption of human freedom centres on a matrix of personal relations between God and humans and between humans. It can be argued that, within this language game of faith, the classical doctrine of divine simplicity is more helpful for “saving souls” than are theories of complexity, however valuable and illuminating they may be. The reason is that the simplicitas Dei, as classically understood, is intended above all to secure the radical freedom of God as the basis for human freedom.*

**KEY CONCEPTS:** Abrahamic tradition, Ars Industrialis, complexity, consciousness, Philip Clayton, Daniel Dennet, René Descartes, freedom, intentionality, neuroscience, Timothy O’Connor, Blaise Pascal, personalism, philosophy of mind, physicalism, Marraylyne Robinson, Gilbert Ryle, simplicity, soul, spirit

**TREFWOORDE:** Abrahamitiese tradisie, Ars Industrialis, bewussyn, Philip Clayton, Daniel Dennet, René Descartes, eenvoud, gees, geestesfilosofie, intensionaliteit, fisikalisme, kompleksiteit, neuro-wetenskappe, Timothy O’Connor, Blaise Pascal, personalisme, Marraylyne Robinson, Gilbert Ryle, siel, vryheid

## OPSOMMING

Onlangse uitlatings deur sekere kultuurkritici wys op 'n vermeende krisis van die “gees” of “siel” in die hedendaagse samelewing. 'n Gemene deler in hierdie veelkantige kultuurkritiek is dat die mensdom oënskynlik van 'n ryk spirituele erfenis afskeid neem.

Dié erfenis word dikwels as 'n pre-kritiese kontraspunt vir die huidige geestesfilosofie (“philosophy of mind”) en neuro-wetenskappe gebruik. Dit berus egter op 'n karikatuur, met die gevolg dat die ware kontraspunt moeilik aantoonbaar is. 'n Helder generiese definisie van die siel of gees as bewussyn, intensionaliteit en vryheid kan help om die werklike twispunt tussen tradisionele en fisikalistiese beskouings na vore te bring.

Dit blyk dat dit oor vryheid is dat die weë skei. In pogings om in weerstand teen reduksionistiese tendense “die siel te red” word soms van insigte uit die kompleksiteitsdenke gebruik gemaak. Hierdie strategie het tekortkomings met betrekking tot die eksistensiële, eerder as verklarende, vraagstelling oor vryheid, en lewer 'n verarmde weergawe van die belang van vryheid op.

'n Ryker, meer verdedigbare aanpak sou wees om uit die Joods-Christelik-Islamitiese (oftewel Abrahamitiese) tradisie die ideaal van 'n persoonlike God-mens-verhouding, waarin libertariese vryheid veronderstel word, te ontwikkel, en om aan te toon dat die tradisionele leer van Gods eenvoud hierin van groter belang as kompleksiteit is, omdat dit ten diepste Gods radikale vryheid, waarop menslike vryheid berus, vooropstel.

\*\*\*\*\*

Is dit met trots dat hulle ons wil verbly met die mededeling dat, na hul oordeel, ons siel niks meer as 'n bietjie wind en rook is nie, en veral dat hulle dit in 'n hoogmoedige, selfvoldane toon vertel het? Is dit iets om vrolik te vertel? Is dit nie eerder iets om met 'n seer hart, as die hartseerste ding in die wêreld, te vertel nie? (Pascal 1671:5 [I,14])<sup>1</sup>

## 1. VERLORE SIELE

In 'n onlangse manifes van die Paryse internasionale vereniging *Ars Industrialis* word gewaarsku teen wat as 'n kommerwekkende maatskaplike tendens bestempel word:

Our age is facing the worldwide threat that “the life of the mind” ... will be entirely subjected to the demands and requirements of the market, to the law of rapid profits for firms exploiting the technologies of what have come to be known as the culture industries, program industries, media, telecommunications, and lastly the technologies of knowledge, or cognitive technologies ... [which] we will call the technologies of spirit. ... [The] process of integration leading to this convergence has hitherto essentially and brutally intensified the possibilities for the control of mind and spirit. (*Ars Industrialis* 2005a:§1)

Die gebruik van “mind” en “spirit” as sinonieme<sup>2</sup> maak dit moontlik om 'n verband te lê met die Amerikaanse skryfster Marillyne Robinson se boek *Absence of mind*, met as subtitel: *The dispelling*

- 1 “Pré-tendent-ils nous avoir bien réjouis, de nous dire qu'ils tiennent que notre âme n'est qu'un peu de vent et de fumée, et encore de nous le dire d'un ton de voix fier et content ? Est-ce donc une chose à dire gaiement? et n'est-ce pas une chose à dire tristement au contraire, comme la chose du monde la plus triste?” (My Afrikaanse vertaling leun sterk op W.F. Trotter se Engelse vertaling [Pascal 1958].)
- 2 Die manifes verwys na “the title of Hannah Arendt's last work [*The life of the mind*], a title which in German and French [en 'n mens kan byvoeg: Afrikaans] can also be translated and understood as ‘the life of the spirit’”. Naas die Engelse weergawe is die manifes op die amptelike webwerf (*Ars Industrialis* 2005b) in die oorspronklike Frans en verskeie ander tale beskikbaar. Vergelyk ook Fanie de Beer se Afrikaanse weergawe elders in hierdie uitgawe

of inwardness from the modern myth of the self (Robinson 2010). Robinson fokus nie op tegnologiese en ekonomiese bedreigings vir die gees nie, maar op wat sy beskou as 'n afgeknotte denk-model (Robinson 2010:xiv-xv) waarin, op sterkte van 'n ongeldige beroep op wetenskaplike gesag (ix), 'n eeue-oue tradisie van nadenke oor "'mind' or 'soul'" (xi) op positivistiese gronde agterweë gelaat word (xii-xiii).<sup>3</sup>

Hoewel die krisis of malaise wat deur genoemde kommentators gesuggerer word dus veelkantig is (kyk ook De Beer 1988), kan die gedagte dat 'n deel van die mensdom tans van kosbare geestelike waardes en perspektiewe afskeid neem as 'n deurlopende tema geïdentifiseer word. Dit is egter nie 'n resente motief nie. Die *Ars Industrialis*-manifes vind aansluiting by vroeër insigte van denkers soos William Burroughs, Gilles Deleuze en Sigmund Freud (*Ars Industrialis* 2005a:§2-3); Robinson verwys terug na die laat 19de eeu (Robinson 2010:ix).

## 2. OMAAN DIE SIEL TE GLO

Volgens oorlewering sou 'n gebed van Ernest Renan (1823–1892) lui: "O God, as daar 'n God is, red my siel, as ek 'n siel het."<sup>4</sup> Stan Verdult (2010.01.21) meen 'n vergelyking tussen hierdie kwinkslag en Blaise Pascal se sogenaamde weddenskap-argument (Pascal 1671:20 [VII:52ff.]) kan vrugbaar wees. Tereg ook, want Pascal die Christelike apologet bestry nie die redelikheid van die twyfel-frase "as daar 'n God is" nie, maar gaan juis daarvan uit dat God se bestaan onbewysbaar is. Die besluit om op die bestaan van God te reken of nie is soos 'n weddenskap, meen Pascal. Wanneer die denkbeeldige gespreksgenoot dan aanvoer: "Die goeie weg is om glad nie te wed nie",<sup>5</sup> antwoord Pascal: "Ja, maar u móét wed; dit is nie opsioneel nie, u is onderweg (Pascal 1671:21 [VII:55])."<sup>6</sup> Laasgenoemde kan eksistensialisties vertolk word: Op die lewensweg word die rigting wat 'n mens inslaan deur sulke implisiete keuses bepaal. In Jean-Paul Sartre (Howells 1988:54) se woorde: "Ons is gedoem tot 'n vryheid."<sup>7</sup>

As Pascal hier reg vertolk word,<sup>8</sup> resoneer sy gedagtegang met 'n kritiese opmerking van Mikael Stenmark (1998:278) oor die epistemiese reduksie van geloof sedert die Verligting:

3 In die res van die artikel sal ek, nes Robinson, geen onderskeid tussen "siel" en "gees" tref nie (kyk ook Labooy 2007:322; vergelyk *Ars Industrialis* 2005a:§3), aangesien dié onderskeid, vir sover dit soms in die tradisie voorkom, nie vir my sentrale betoog van belang is nie.

4 "Ô Dieu, s'il y a un Dieu, sauve mon âme, si j'ai une âme", of met "Heer" in plaas van "God", "Ô Seigneur, s'il y a un Seigneur, sauvez mon âme, si j'ai une âme" (persoonlike kommunikasie: Hannelise Bourdin). Hoewel die aanhaling algemeen in die literatuur voorkom (kyk bv. Cunliffe 1974:210; Mansen 2001:7), kon ek die assosiasie met Renan nie bevestig nie. Ottaviani (2001:220) vermeld as bron *Prière d'un sceptique* (Gebed van 'n twyfelaar), maar volgens Flynn (2007:249) is hierdie titel (of dan *La Prière du Sceptique*, soos hy dit weergee) dié van 'n dokument deur Diderot (1713–1784), in sy eie handskrif, wat opgeneem is in sy *Pensées sur l'Interprétation de la nature* (Gedagtes oor die interpretasie van die natuur) van 1754. Flynn se Engelse vertaling daarvan lui: "O God, I do not know if you exist; but my thoughts shall be as though you saw into my soul, and I shall act as though I stood before you." Vergelyk Albertan en Chouillet (2004:175), waar die handgeskrewe teks afgedruk staan as: "O Dieu, je ne sais si tu es; mais je penserai comme si tu vois dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi."

5 "Le juste est de ne point parier."

6 "Oui, mais il faut parier; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué."

7 "Condamné à la liberté."

8 Pascal se opmerking sou ook na die spel, die gedagte-eksperiment waarin hy en sy gespreksgenoot hulle begeef het, kan verwys. Iets soos: "Ja, maar gestel u móét kies?" My interpretasie, wat ooreenstem met Peters (2009) se algemene lees van Pascal se religieuse epistemologie, is meer bruikbaar vir my argument.

Since the relevant aim of religion is then taken to be merely epistemic, “the theist” whose beliefs are examined, in fact turned out to be a purely epistemic being (a being whose sole concern is believing as many truths and as few falsehoods as possible). But the problem is that actual religious believers ... are not purely epistemic beings, and it would be irrational for them to be so! ... Actual religious believers are the kind of creatures who live in a world that has dangerous surprises from which their well-being must be secured. ... The job religion does is (among other things) to help them find a way of getting through the barriers of suffering and death, guilt and meaninglessness. (aangehaal in Brümmer 2006:199)

Vreemd vir die hedendaagse leser van die *Pensées* is dat Pascal in die opbou van sy betoog die bestaan van die siel, anders as die bestaan van God, as vanselfsprekend hanteer:

Want dit is onmoontlik dat ons rasonale kant anders as geestelik kan wees; en as enigiemand sou volhou dat ons net liggaamlik is, sou dit ons veel meer van die kennis van dinge uitsluit, aangesien niks so ondenkbaar is soos om te sê dat materie sigself ken nie. Dit is onmoontlik om ’n voorstelling te vorm van hoe dit sigself kan ken. (Pascal 1671:125 [XXXI:320])<sup>9</sup>

Kortom, vir Pascal berus die oortuiging dat die siel “bestaan”, anders as geloof in God soos die *Pensées* dit ontleed, nie op die eksistensiële “noodsaak van ’n weddenskap” nie, maar op logiese oorwegings: dis “onmoontlik” en “onvoorstelbaar” dat die siel nie bestaan nie.

### 3. DIE SPOOKAGTIGE SIEL

In teenstelling tot Pascal, wat in die tradisie van Augustinus (kyk Labooy 2007:233-234), Thomas van Aquino (57-58), Duns Skotus (102-104, 170-172) en ander klassieke Christelike denkers staan, is die hedendaagse intellektuele elite veel minder geneig om die suggestie “dat ons net liggaamlik is” as ondenkbaar of selfs net aanvegbaar te beskou. Die sogenaamde fisikalisme (kyk veral Kim 2008:427-445) is tans die dominante ontologie in die geestesfilosofie (“philosophy of mind”) en neuro-wetenskappe. Die skeptiese kwalifikasie “as ek ’n siel het” in die kwinkslag wat aan Renan toegeskryf word, en wat met die versugting “red my siel” saamhang, is vervang deur skynbare sekerheid dat die siel ’n illusie is. Die blote gedagte aan geleerdes se “mededeling dat, na hul oordeel, ons siel niks meer as ’n bietjie wind en rook is nie” was vir Pascal “die hartseerste ding in die wêreld” (kyk die aanhaling boaan hierdie artikel), maar vir die meeste hedendaagse fisikaliste geld dat hulle dit (nogmaals in Pascal se formulering) “in ’n hoogmoedige, selfvoldane toon vertel... iets om vrolik te vertel”.

Hier kan ’n mens dink aan ’n invloedryke werk soos Gilbert Ryle se *The concept of mind* (2000), met sy skerp kritiek op die idee van ’n “ghost in the machine” (2000:18) – Ryle se kleurvolle

9 “[Car] il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle. & quand on prétendrait que nous sommes nimplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n’y ayant rien de ni inconcevable que de dire que la matière ne puisse connaître soi-même.” Elders in die *Pensées* (Pascal 1958:64 [230:IV]) [ek kon hierdie gedeelte, wat in Trotter se vertaling voorkom, nie in die Franse uitgawe van Pascal 1671 opspoor nie] lyk Pascal te suggereer dat, suiwer rasoneel beoordeel, die vraag of die siel bestaan onbeantwoordbaar is. Gesien sy ander verwysings na die siel, waarin die werklikheid daarvan as vanselfsprekend, selfs logies onontkenbaar, beskou word, lyk die mees voor die hand liggende interpretasie van sy ope-vraag-opmerking oor die siel eerder na die onsterflikheid as die bestaan van die siel te verwys (kyk Pascal 1671:93 [XXVIII:238]).

kensketsing van René Descartes se poging tot ’n oplossing van die gees-liggaam-verhouding.<sup>10</sup> Ryle beskryf wat hy as die Cartesiaanse siening beskou – “The representation of a person as a ghost mysteriously ensconced in a machine” – soos volg:

Because, as is true, a person’s thinking, feeling and purposive doing cannot be described solely in the idioms of physics, chemistry and physiology, therefore they must be described in counterpart idioms. As the human body is a complex organised unit, so the human mind must be another complex organised unit, though one made of a different sort of stuff and with a different sort of structure. Or, again, as the human body, like any other parcel of matter, is a field of causes and effects, so the mind must be another field of causes and effects, though not (Heaven be praised) mechanical causes and effects. (Ryle 2000:18)

Ryle meen dat Descartes, as “a man of scientific genius”, maar ook “a religious and moral man”, deur “conflicting motives” beïnvloed is: eensyds die wetenskaplike motief om “the claims of mechanism” te beaam, andersyds die religieuse en morele (dit wil sê onwetenskaplike) motief om meganistiese verklarings van die mens se innerlike lewe te weerstaan (2000:19). Descartes se idee van ’n spookagtige gees wat iewers in die liggaam (dalk in die pineale klier; kyk Robinson 2010:23, 115) gesetel is, word dus deur Ryle voorgestel as oorblyfsel van ’n voorwetenskaplike godsdienstige tradisie.

#### 4. DIE SIEL AS KARIKATUUR

Hierdie stukkie “diepte-hermeneutiek” (vir dié term, kyk Albert 1973:94) van Descartes se geestesfilosofie verkeer nie net in spanning met Ryle se eie voorafgaande uitleg van die Cartesiaanse logika (soos hierbo aangehaal) nie, maar suggereer ook verkeerdelik dat die idee van die siel as ’n spookagtige “ding” die standaard-opvatting tot en met die 17de eeu was. Dit was nie die geval nie. Nie Augustinus, Aquinas óf Pascal (om drie invloedryke Christelike denkers te noem) het só oor die siel gedink nie.

Pascal, byvoorbeeld, spreek hom uitdruklik uit teen enige voorstelling van die gees “as op ’n plek”<sup>11</sup> en problematiseer ons mense se gewoonte (weens ons gebrek aan ’n toepaslike alternatiewe woordeskat) “om aan geeste bewegings van een plek na ’n ander toe te skryf”.<sup>12</sup> Immers, “dit is kwaliteite wat net aan die liggaam behoort” (127 [XXXI:320]).<sup>13</sup> In teenstelling tot die (volgens Ryle foutiewe) Cartesiaanse oortuiging dat “the human mind must be another complex organised unit” (soos die liggaam), merk Pascal drie eeue voor Ryle reeds krities op dat dit juis weens ons gebrekkige taal is dat “ons met ons saamgestelde wese al die eenvoudige dinge waaroor ons nadink, kleur”.<sup>14</sup> Juis die gedagte aan die siel as “another complex organised unit” word deur Pascal verwerp. As sluitsteen haal hy dan Augustinus aan: “Die manier waarop die gees met die liggaam verenig is, kan nie deur die mens verstaan word nie, en tog is dit die mens (125 [XXXI:320]).”<sup>15</sup> Sowel by Augustinus as by Pascal val die klem op ons onvermoë om te verstaan wat die siel is en hoe dit met liggaamlikheid verband hou.

10 Arthur Koestler se *The Ghost in the Machine* (1976) het heelwat tot die popularisering van die frase bygedra.

11 “comme en un lieu”

12 “leur attribuent le mouvement d’une place à une autre”

13 “qui nont des chones qui n’appartiennent qu’aux corps”

14 “nous teignons des qualitez de nontre entre componé toutes les chones nimples que nous contemplons.”

15 “Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.”



Aquinas, weer, het die siel in Aristoteliaanse terme as die “vorm” van die liggaam beskou (kyk Labooy 2007:105 – ook vir wat hierna volg). In die Aristoteliaanse ontologie het ’n vorm egter per definisie ’n algemene of sekondêre identiteit, en is dit slegs in die verbintenis met materie dat ’n spesifieke ding met ’n primêre of individuele identiteit bestaan. Boonop kan vorm nie los van materie bestaan, of selfs gedink word, nie. Om die siel as vorm van die liggaam te verstaan, maak dit dan moeilik, dalk onmoontlik, om aan die siel as onsterflik te dink, of selfs net as iets wat sou kón voortbestaan – ’n posisie wat sterk ooreenkomste toon met ’n moderne filosoof soos P.F. Strawson (1959:102; vergelyk Labooy 2007:63-64) se argument teen die moontlikheid van ’n liggaamlose siel asook talle kontemporêre teoloë se afwysing van ’n “onsterflike siel” ten gunste van die “opstanding van die vlees” (kyk byvoorbeeld Berkhof 2007:515). Dit is iets waarmee Aquinas, wat die onsterflikheid van die siel wou handhaaf, geworstel het, en daar is geen eenstemmigheid oor of hy suksesvol daarmee was nie (kyk McCabe 2006:195 vir ’n simpatieke beoordeling). In die laat Middeleeue het iemand soos Skotus met sy idee van *haecceitas* (“ditheid”) ’n nuwe identiteitsteorie voorgestel om aan die Scylla van ’n primêre, en die Charybdis van ’n sekondêre, identiteit te ontsnap (kyk hieroor veral Labooy 2007:52-54).

Hoe ’n mens ook al oor die sukses al dan nie van die vroeg-Christelike, skolastieke en (Christelike) Renaissance-denke oor die siel oordeel, dit kan beslis nie met iets soos die voorstelling van ’n “ghost in the machine” vergelyk word nie. Guus Labooy merk daarom ironies op dat hierdie kategorie-fout, soos Descartes dit sou ontwikkel het, nie die oorblyfsel van ’n premoderne opvatting was (soos Ryles suggereer) nie, maar juis die aanbreek van ’n nuwe era ingelui het (Labooy 2007:237-242)!

Met ander woorde, hoewel dit met die eerste oogopslag mag lyk asof daar ’n glashelder opposisie bespeur kan word tussen Pascal en andere se meer tradisionele uitgangspunt dat die siel bestaan, en die meerderheid hedendaagse wetenskaplikes en filosofe (asook heelparty teoloë) se ontkenning daarvan, lewer selfs ’n belangse historiese vergelyking heelwat konsepuele verwarring op, sodat dit dan tog nie so eenvoudig is om te bepaal wie wat oor die siel glo of nie glo nie. Ons het byvoorbeeld reeds gesien dat, volgens Ryle, wat homself as ’n ondermynende fisikalistiese kritikus van die tradisionele geestesfilosofie beskou, “a person’s thinking, feeling and purposive doing cannot be described solely in the idioms of physics, chemistry and physiology”. Hoe verskil hy dan, indien enigsins, met die invloedrykste denkers oor die siel van die tyd voor Descartes?

## 5. SIELSKARTERING

Dit kan daarom nuttig wees om in breë terme te probeer aandui wat by enige spreke oor die siel of gees aan die orde is. As “the ghost in the machine” byvoorbeeld nie ’n tradisioneel Christelike voorstelling is nie, wat sou ’n mens dan wel as die kern van daardie tradisie se denke oor die siel, in al sy variasies, kan aandui? In hoe ’n mate verkeer só ’n opvatting in spanning (indien enigsins) met belangrike insigte en bevindings van die hedendaagse neuro-wetenskappe of geestesfilosofie? Is die idee van ’n siel in enige spesifieke opsig meer aanneemlik gesien vanuit die kontemporêre kompleksiteitsdenke as wat analitiese metodes op hul eie mag suggereer (later meer hieroor)? Is dit enigsins van belang of “ek ’n siel het” (vir sover dié vraag hoegenaamd betekenisvol is)?

Oor die siel kan op verskillende maniere gedink word. Bestaan daar so iets of nie? Is dit “ ’n bietjie wind en rook” of iets meer substansieels? Is die siel vir sy bestaan van ’n liggaam, of dan in elke geval van iets fisies, afhanklik? Sou dit ná die fisiese dood kan voortleef of nie? Is dit dalk inherent onsterflik of nie? Verskil van mening oor al hierdie vrae kom nie net tussen tradisionele (byvoorbeeld Christelike) oortuigings en die moderne natuurwetenskap of filosofie voor nie, maar ook tussen teoloë onderling – en ja, tussen wetenskaplikes en filosofe onderling. Omdat op soveel

verskillende, en dikwels botsende, maniere oor die siel gedink word, moet 'n generiese definisie daarvan so 'n wye verskeidenheid van beskouings as moontlik kan omvat.

Robinson verskaf 'n belowende beginpunt in twee treffende formulerings:

If “mind” or “soul” are not entities in their own right, they are at least terms that have been found useful for describing aspects of the expression and self-experience of our very complex nervous system. (Robinson 2010:xi)

... The mind, whatever else it is, is a constant of everyone's experience, and, in more and other ways than we know, the creator of the reality that we live within ... Nothing is more essential to us. (Robinson 2010:1)

'n Soortgelyke kartering van die siel, maar met meer konseptuele presisie, word deur Labooy verdedig. Hy stel naamlik voor dat die siel – hoe dit ook al verder verstaan of verklaar word – met drie onderling verwante begrippe aangedui word, te wete a) bewussyn, b) intensionaliteit en c) vryheid. Interessant genoeg herinner hierdie voorstel aan Ryle se toeweging (wat reeds vroeër aangehaal is) dat “a person's thinking, feeling [dit wil sê bewussyn] and purposive doing [intensionaliteit] cannot be described solely in the idioms of physics, chemistry and physiology”. Dit kan ook gekoppel word aan John Searle, wat geensins 'n pleidooi vir 'n siel of gees wil verdedig nie, se argument vir die “irreducibility of consciousness” (Searle 2008:69-80).

Nogmaals: die oogmerk met só 'n afgrensing van wat met “gees” bedoel word, is nie om diepgaande verskille tussen so 'n wye verskeidenheid denkers soos Robinson, Labooy, Ryle, Searle, en boonop Pascal, Descartes en andere, te verdoesel of weg te stryk nie, maar, intendeel, om “a constant of everyone's experience” te identifiseer wat op uiteenlopende, dikwels botsende, maniere verklaar en verstaan kan word. Anders as die vae en verwarrende teenstelling tussen, aan die een kant, “schools of thought that support the modernist consensus [but] are profoundly incompatible with one another” (Robinson 2010:22) en, aan die ander kant, meer tradisionele opvattinge oor die siel wat met die karikatuur van 'n “ghost in the machine” voorgestel word, kan Labooy se kartering van die siel as bewussyn, intensionaliteit en vryheid 'n meer akkurate aanduiding moontlik maak van waar presies die skoen wring wanneer dit by botsende beskouings oor die siel kom.

## 6. WAAR VRYHEID IS, IS GEES<sup>16</sup>

Dit word dan gou duidelik dat die punt waarop die weë die skerpste uiteenloop die vraag na vryheid is. Immers, wie sou die ervaring van 'n subjektiewe innerlike lewe, van selfbewussyn en intensies, as fiktief van die hand wys? Enige ontkenning van “a constant of everyone's experience” sou inherent teenstrydig wees. In Descartes (1637:155) se beroemde konklusie: “Ek dink, dus is ek.”<sup>17</sup>

In debatte oor reduksionistiese verklarings van bewussyn en intensionaliteit, byvoorbeeld na aanleiding van Daniel Dennet se invloedryke *Consciousness Explained* (1991), is dit soms asof deelnemers aan die debat daarvan oortuig is (of hulle dit nou verwelkom of betreur) dat, sou Dennet se verklaring slaag, bewussyn as 'n subjektiewe, innerlike ervaring soos mis voor die môreson sou verdwyn: Soda Dennet bewussyn suksesvol verklaar, en as gevolg daarvan, sal

16 Met apologie aan die omgekeerde titel van Labooy (2007) (*Waar geest is, is vryheid*), op sy beurt ontleen aan 2 Korintiërs 3:17.

17 Die kern van Descartes se argumentatiewe strategie op hierdie punt is reeds eeue vantevore deur Augustinus ontwikkel in sy argumentasie teen solipsisme (Kyk Hantikka 1962).



sowel *explanans* as *explanandum* daarmee heen wees!

Die bron hiervan is die einste positivismie waarna Robinson verwys in verband met 'n vervlakking van diskoerse oor die gees (Robinson 2010:xii-xiii) – ondanks die skynbaar universele afwysing van die positivismie sedert die tweede helfte van die vorige eeu. Die verband met die vrees vir 'n soort uitwissing van bewussyn en intensionaliteit via reduksionistiese verklarings is dan ook vergelykbaar met 'n hardnekkige positivistiese oorblyfsel, te wete die gebrek aan 'n helder onderskeid tussen ontologie en epistemologie (kyk Brümmer 2006:187-212) – met die verskil dat dit nou gaan oor die byna onbewuste aanname dat wat verklaarbaar is nie meer onafhanklik van só 'n verklaring kan voortbestaan nie. Steeds is dit die kennende, verklarende mens wat bepaal wat werklik is. Dit is egter 'n misverstand wat (anders as die objektiewe werklikheid) maklik deur insig uit die weg geruim kan word.

Vryheid is, soos reeds genoem, 'n perd van 'n ander kleur. Nie dat die bestaan van vryheid in elke moontlike betekenis van die woord bevestig word nie. Verskillende dog onderling verweefde tipes vryheid is op die spel.

Dink byvoorbeeld (om maar enkeles te noem) aan politieke vryhede soos Isaiah Berlin se onderskeid tussen positiewe en negatiewe vryheid (of vryheid van en vryheid vir) (Berlin 1958); menseregte soos gewetensvryheid en spraakvryheid; meer abstrakte vryheidsbegrippe soos Augustinus se *liberum arbitrium voluntatis* (wilsvryheid; kyk Saarinen 1994:207); Bernardus van Clairvaux se onderskeid tussen die *liberum arbitrium* (keusevryheid of vryheid van noodsaak), *liberum complacitum* (vryheid van lyding of tot genieting) en *liberum consilium* (oordeelsvryheid of vryheid van sonde) (kyk Brümmer 2006:336-339); Skotus se formele en materiële vryheid (wilsvryheid en handelingsvryheid; kyk Dekker en Veldhuis 1994), wat deur Labooy met die dinamiese (disposisionele) wil aangevul word (Labooy 2000:185-186, 216-219); en die sogenaamde kompatibilisme (“compatibilism”), die idee dat vryheid en determinisme versoenbaar is (kyk byvoorbeeld Fischer 2007:44-84, 184-190).

Dit is juis met betrekking tot die keuse (!) tussen kompatibilisme en wat soms libertariese vryheid (“libertarian freedom”) genoem word – die moderne weergawes van die genoemde *liberum arbitrium*, waarvolgens mense selfstandige inisierders van hul besluite en handeling is (kyk Clarke 2003) – dat 'n werklike teenstelling tussen dominante moderne en kenmerkend klassieke opvattinge oor vryheid, en dus oor die aard van die gees, ter sprake kom. Labooy beskou die idee van (libertariese) vryheid dan ook as meer spesifiek as intensionaliteit, en trouens as die eintlike kernbegrip (wat bewussyn en intensionaliteit omvat) van wat siel of gees genoem kan word (Labooy 2000:40-42).

Vir sover libertariese vryheid (eerder as die strooiop van 'n “ghost in the machine”) as die hart van 'n geloof aan die siel beskou word, kan dan ook tereg van 'n hedendaagse afskeid of miskenning van die siel gepraat word. In Robinson se *Absence of mind* word die afgeknote geestesfilosofie van die heersende positivismie nie genoegsaam met die afskeid van libertariese vryheid in verband gebring nie. Die naaste wat sy daaraan kom, is 'n terloopse verwysing, in haar kritiek op Steven Pinker, na “consciousness in the sense of sentience or subjective experience, the self, *free will*, conceptual meaning, knowledge, and morality” (Robinson 2010:128; skuinsdruk toegevoeg).

Wat die *Ars Industrialis*-manifes betref, kan die vryheidsbegrip wat in beskerming geneem word dalk libertyns eerder as libertaries genoem word. Kernbegrippe in die manifest is byvoorbeeld “libido-energie” (*Ars Industrialis* 2005c:§3) en “begeerte” (§5). Nie dat só 'n libertynse vryheidsbegrip in spanning met libertariese vryheid hoef te verkeer nie – net soos die “dinamiese wil” by Labooy nie met die Skotistiese formele en materiële vryheid in spanning verkeer nie –

maar juis daardeur bevry en bekragtig word. ’n Alleenstaande libertynse vryheid kan egter in kompatibilistiese sin met determinisme versoenbaar wees, of met ’n radikale vorm van chaosteorie (meer terughoudende chaosteoretici hou vas aan determinisme) waarin toeval ’n bepalende rol speel. Libido en begeerte, die dinamiese wil, is dan egter reddeloos uitgelewer aan die selfstandige “demands and requirements of the market” (*Ars Industrialis* 2005a:§1) waarteen die manifes lesers tot verset wil oproep.

## 7. ’N KOMPLEKSE GEES

Die “vrye gees” wil dus nie vrede maak met simplistiese vorme van determinisme of toevalmagtigheid nie. Vir diegene wat teen neopositivistiese reduksionisme en die verbandhoudende meganisering en hegemonisering van die gees (*Ars Industrialis* 2005a:§3) weerstand wil bied, is “’n bietjie wind en rook” (Pascal) nie bevredigend nie. Daarom dring die *Ars Industrialis*-manifes aan op ’n “intensivering ... van wat niet herleidbaar is tot het berekenbare” (*Ars Industrialis* 2005c:§5), en haal dan Paul Claudel aan: “there must be in the poem a number that averts counting” (*Ars Industrialis* 2005a:§5).<sup>18</sup> Maar hoe om daarby uit te kom?

Een hoek waaruit tans gepoog word om vryheid, en by implikasie dus die siel, te red, is die sogenaamde kompleksiteitsdenke (vir wat volg, kyk Cilliers 1998:2-4 en Brand 2011:1017-1019). Dit het onder meer daarmee te doen dat komplekse sisteme soos die brein, of ook die gees, nie tot hul samestellende dele gereduseer kan word nie. Hiermee ontken kompleksiteitsdenkers die primaat van die ortodoks geworde analitiese metode in die wetenskap, wat daarop neerkom dat verskynsels die beste verstaan en verklaar kan word deur hulle uitmekaar te haal en die eienskappe en natuurlike disposisies van die onderdele te beskryf (vergelyk Robinson 2010:xiv-xv se verwysing na ’n afgeknotte denkmodel). Wat kompleksiteitsdenkers interesseer, is nie die wetmatige werking van die afsonderlike onderdele waaruit ’n sisteem saamgestel is nie, maar die verhoudings en interaksies tussen die onderdele waarop die dinamika van die sisteem berus. Soos Paul Cilliers dit stel: wie ’n komplekse sisteem uitmekaar haal om dit te ondersoek, maak dit dood. “In ‘cutting up’ a system, the analytical method destroys what it seeks to understand” (Cilliers 1998:2).

Iets wat hiermee saamhang, is die sogenaamde ontluikende eienskappe (“emergent properties”) van komplekse sisteme.<sup>19</sup> Só ’n sisteem het eienskappe waarvoor geen van die samestellende onderdele beskik nie. Dink aan die aandelebeurs, wat byvoorbeeld ’n “bulmark” genoem kan word – ’n eienskap wat nie aan aandele, makelaars, sakelui, produkte, dienste of verbruikers toegeken kan word nie, ook al is dit die soort dinge waaruit die aandelebeurs bestaan. Die eienskap van “bulmark” wees, vloei voort, ontluik, uit die dinamiese interaksie tussen hierdie verskillende rolspelers.

Nou verwant hiermee is die feit dat komplekse sisteme selfregulerend is. Die menslike liggaam hou sigself in stand deur voortdurend nuwe selle te produseer, die nodige voedingstowwe in te neem, nadelige mikro-organismes te beveg, wonde te genees en so meer. Dit impliseer omgekeerde oorsaaklikheid (“top-down causation”): die sisteem werk in op sy eie samestellende onderdele. Omdat die omgekeerde ook gebeur, is daar sprake van ’n sirkelgang van beïnvloeding (“feedback loops”). Merkwaardig van sulke sisteme is dat individuele rolspelers nie van hul eie bydrae tot die geheel “bewus” is nie. Verbruikers se koopgedrag en die interaksie daarvan met ander ekonomiese rolspelers werk mee aan die funksionering van die ekonomie. Dit word egter nie

18 “l faut qu’il y ait dans le poème un nombre tel qu’il empêche de compter.”

19 Met dank aan ene “Petrus Pap” vir sy voorstel van “ontluikend” (in plaas van “emergent” in Afrikaans uitgesprek) as vertaling van die Engelse “emergent” op my blog.

bepaal deur wat die verbruiker meen sy of haar bydrae tot die funksionering van die ekonomiese sisteem is nie. Net so, sou 'n mens kan sê, traak die komplekse werking van die brein nie die individuele breinsel nie.

Nog 'n interessante aspek van komplekse sisteme soos sommige teoretici, met name Cilliers, dit omskryf, is dat hul grense vaag en poreus is. Waar begin en eindig so 'n sisteem? Die antwoord wat hierop gegee word, is tot op sekere hoogte arbitrêr. Dit is 'n funksie van wat Cilliers beskryf as die afstand van waar die sisteem betrag word. Ons kan die brein as komplekse sisteem beskou, maar ons kan ook by wyse van spreke naderkom en die individuele breinsel as 'n komplekse sisteem in eie reg ondersoek. Of ons kan verder terugtree en die hele menslike liggaam, waarvan die brein maar een deel is, in oënskou neem, of 'n selfs nog omvattender blik kry deur die mens in meer as net sy fisiese dimensies te probeer verstaan. Elke blikhoek, elke afstand, van waar gekyk word, bring sekere dinge aan die lig en op die voorgrond, maar verduister of relativeer ook ander dimensies. Daar is nie 'n posisie, ten minste vir mense en ander diere, van waaruit die geheel in al sy dimensies in sig kan kom nie.

'n Gevolg hiervan is dat die idee van sogenaamde basiswetenskappe waartoe ander wetenskappe in beginsel gereduseer sou kan word nie meer water hou nie. Wat in die neurowetenskappe beskryf kan word, is byvoorbeeld nie méér basies, méér werklik, as dit wat, sê maar, die sielkunde aan die lig bring nie.

Dit het ook etiese implikasies (Preiser & Cilliers 2010:268ff.). Wie 'n komplekse sisteem beskryf of verklaar, kies immers van watter afstand hy of sy dit doen (tensy só 'n keuse kompatibilisties verstaan word?), waarmee terselfdertyd beslis word watter aspekte op die voorgrond, en watter op die agtergrond, geskuif word. 'n Sekere prioritisering vind plaas. Die etiese uitdaging van die kompleksiteitsdenke lê dus nie net in die vrae wat deur 'n prentjie van komplekse sisteme opgeroep word nie, maar reeds in die bestudering self – nog 'n relevante insig met betrekking tot die voorstelling van die gees as “'n bietjie wind en rook”.

## 8. DIE VRYHEID VAN CLAYTON EN O'CONNOR

Twee filosowe wat uit aspekte van die kompleksiteitsdenke soos hier omskryf put om 'n robuuste vryheidsbegrip te ontwikkel, is die Amerikaners Philip Clayton en Timothy O'Connor. Albei poog om sodoende 'n weg te vind tussen die heersende kompatibilisme en die alternatief van 'n radikale onbepaaldheid of toeval.

### 8.1 Clayton

Clayton ontwikkel 'n komplekse vryheidsmodel met 'n besondere klem op ontluikende eienskappe, waaraan hy die naam “the doctrine of gradual or asymptotic freedom” gee (Clayton 2009:96). Hy bied dit aan as 'n steeds verdere ontluiking van wat hy “as-if freedom” noem (2009:84, 96). In wiskunde produseer 'n asimptotiese vergelyking 'n steeds steiler kurwe wat egter nooit sy as kruis nie. “An asymptote is thus a curve whose distance to a given line tends to zero without ever reaching it.” Clayton verduidelik die nut hiervan vir sy begrip asimptotiese vryheid soos volg:

The agency line in biological evolution begins so close to zero that at the origin of life one is not sure whether to use the term “agency” at all. ... The effects of “agency” then increase gradually but clearly through much of the history of biological evolution. As nerve cells, a central nervous system, and a brain gradually develop, the possibility for more complex

behaviors increases exponentially. In the final stage (so far), the actions of self-conscious agents, the line becomes nearly vertical. At this point we are inclined to say that, *for all intents and purposes*, these agents are fully free. (Clayton 2009:96)

Soos die frases “as-if” en “for all intents and purposes” reeds verklap, loop Clayton se asimptotiese vryheid uiteindelik nie op ’n libertariese model uit nie – iets wat hy ook toegee:<sup>20</sup> “And yet all of these factors could be present and the human agent could still not be free in the libertarian or ‘metaphysical’ sense of the term.” Selfs met “many, if not most, of the attributes that one classically associates with a free agent ... she could possess all the attributes *even if* her action was in the end causally determined” (2009:97).

Die rede hoekom Clayton, ten spyte van sy poging om steeds nader aan ’n libertariese model te beweeg, nietemin asimptoties “zero [in] without ever reaching it” (2009:96), is dat hy nie daarvan oortuig is dat ’n konsistente analise van “Kant’s ‘unconditioned’ freedom” (2009:97), oftewel libertariese vryheid, moontlik is nie. Die enigste alternatief vir kompatibilisme, meen hy, is arbitrêre toeval, wat op ’n selfs minder bevredigende soort determinisme neerkom (2009:87-90).

## 8.2 O’Connor

O’Connor, by wie ontluikende eienskappe ook ’n belangrike rol speel (kyk O’Connor 2000:110-122), ontwikkel in sekere sin ’n model soortgelyk aan dié van Clayton, maar neem die stap waarvan Clayton terugdeins, naamlik om teen asimptotiese reëls in ’n kruising van die libertariese as te bepleit. Kortom: hy verdedig ’n libertariese vryheid (2000:101-107) waarin ’n sekere verstaan van kousale agentskap (“agent causation”) (2000:71-84) ’n belangrike rol speel. Tog is hy wel deeglik bewus van wat Clayton tereg afwys: die idee dat om die rug op determinisme en die daarmee verwante kompatibilisme te keer nog nie op sigself libertariese vryheid oplewer nie. Anders gestel: wilsvryheid en die afwesigheid van determinisme is, ondanks hul nou verwantskap, nie identies nie (2000:23-42).

Bowendien is dit volgens O’Connor onmoontlik om wilsvryheid in libertariese sin lynreg te definieer. Die rede hiervoor is dat dié soort vryheid ’n primitiewe begrip (“conceptual primitive”) in tegniese sin behels (2000:50-55). Dit wil sê geen presiese denotasie daarvan is moontlik nie. ’n Verwante primitiewe begrip is oorsaaklikheid (vergelyk ook Labooy 2000:113-118). Om te sê dat B deur A veroorsaak word beteken iets anders as dat B op A volg, want laasgenoemde roep die vraag na eersgenoemde op: Waarom volg B op A? Is A die oorsaak van B? Is daar altyd só ’n oorsaaklike verband tussen gebeure wat op mekaar volg? (Veroorsaak die spinnekop se neerdaal op haar prooi byvoorbeeld die kragonderbreking?) Volgens O’Connor kan vryheid in die sin van kousale agentskap slegs omskryf word met verwysing na sekere omringende gegewens soos die afwesigheid van sowel determinisme as arbitrêre toeval.

Sou dit nie akkuraat wees om ook bewussyn en intensionaliteit as primitiewe begrippe te karakteriseer nie – ’n punt wat maklik misgekyk word weens die regstreekse subjektiewe beleving van dié twee gegewens? In hierdie geval wek die primitiewe aard van die begrippe (hoe sou ’n presiese denotasie van bewussyn en intensionaliteit daar uitsien?) nie agterdog nie omdat die werklikheid daarvan, anders as dit waarna die begrip libertariese vryheid verwys, as ’t ware ervaarbaar is. Nietemin word daardeur aangetoon dat primitiewe begrippe nie betekenisloos hoef te wees nie,

20 Anders as Robert Kane, wat in *Four views on free will* verkeerdelik as ’n verteenwoordiger van “Libertarianism” aangebied word (Kane 2007:5-43, 166-183), maar in die laaste instansie tog ’n variasie op kompatibilisme ontwikkel waarin ’n vorm van arbitrêre toeval weliswaar ’n belangrike rol speel.

maar op baie reële sake betrekking kan hê. Dit versterk dus O'Connor en andere se argument ten gunste van kousale agentskap as slegs aan die hand van omringende konsepte omskryfbaar.

Dit is dan langs hierdie konseptuele weg dat O'Connor die soort insigte van kompleksiteitsdenke wat deur hom, Clayton en andere met betrekking tot die ontstaan van vryheid omskryf is, só kan interpreteer dat dit libertariese vryheid as 'n moontlikheid ooplaat (vergelyk ook Labooy 2000:110-141).

Interessant aan O'Connor se verdediging van vrye kousale agentskap is sy suggestie van die moontlikheid dat dit 'n nuttige plek in die verklarende legkaart van evolusie deur natuurlike seleksie kan inneem. Wat is die biologiese funksie van bewussyn? Volgens O'Connor sou dit kon wees dat bewussyn ontwikkel het, nie as 'n toevallige byproduk van liggaamlike evolusie nie ('n onbevredigende hipotese vir 'n wetenskaplike benadering wat biologiese funksies se oorlewingsvoordele probeer bepaal), maar as een aspek van 'n komplekse verskynsel genaamd vrye wil (libertaries verstaan). Die oorlewingsvoordele van laasgenoemde verskynsel, anders as bewussyn (en intensionaliteit) in isolasie beskou, is voor die hand liggend, wat uit 'n biologiese hoek 'n goeie verklaring vir die evolusie daarvan kan bied (2000:125).<sup>21</sup>

O'Connor suggereer dus versigtig dat, naas logiese en konseptuele argumente vir die denkbaarheid van libertariese vryheid, 'n natuurwetenskaplike verklaring dalk die waarskynlikheid daarvan kan verhoog.

## 9. IS DIE KOOL DIE SOUS WERD?

Versigtigheid is inderdaad gebode. Natuurwetenskaplike teoretisering wat daarop gemik is om lewensbeskoulike posisies te verstewig, het dikwels die teenoorgestelde uitwerking. Neem byvoorbeeld die opwinding onder intellektuele pleitbesorgers vir 'n meer transendente, nie-meganistiese wêreldbeeld oor die opkoms van kwantum-meganika in die eerste helfte van die vorige eeu, waarvan Fritjof Capra se *The Tao of physics* (1975) 'n produk was (Styer 2000:144). Die opwinding het intussen heelwat stoom verloor (al het dit nog nie tot 'n einde gekom nie).

CS Lewis het reeds in die jare veertig, in sy boek *Miracles*, skeptiese geluide laat hoor oor die gebruik van die nuwe fisika vir apologetiese doeleindes (Lewis 1996:164; kyk Reppert 2007:157). In sy lesing "Christian apologetics", uit dieselfde periode, som hy sy posisie oor dié soort aanwending van wetenskaplike bevindings met 'n aanhaling uit Vergilius se *Aeneas* op: "Timeo Danaos et dona ferentes" (Ek vrees die Grieke, ook wanneer hulle geskenke aandra) (Lewis 1995:92; kyk Caneday 2011:51):

If we try to base our apologetic on some recent development in science, we shall usually find that just as we have put the finishing touches to our argument science has changed its mind and quietly withdrawn the theory we have been using as our foundation stone.

Die wispelturigheid van die wetenskap waarna Lewis verwys, het nie bloot strategiese implikasies vir wie die gees in beskerming wil neem nie, maar wys heen na die belang van kategorie-onderskeiding. Natuurwetenskaplike en lewensbeskoulike ontledings het verskillende funksies. By eersgenoemde gaan dit om die verklaring, voorspelling en (waar moontlik) beheer van waarneembare gebeure; by laasgenoemde om singewing (kyk Brümmer 2006:91-94). Die wetenskap, skryf Mary Hesse, "does not yield truth about the essential nature of things, the

---

21 Plantinga (2008:40) ontwikkel 'n soortgelyke argument wat egter op 'n ander (myns insiens ongeldige) gevolgtrekking gemik is.

significance of its own place in the universe, or how it should conduct its life” (Hesse 1980:240; kyk Brümmer 2006:93).

Dit gaan dus nie net oor verskillende funksies en die verskillende soorte kriteria wat daarmee saamhang nie, maar ook oor die aard van wat ondersoek word. Die empiriese wetenskappe beperk hulle in hul hipoteses per definisie tot empiriese toetsbaarheid. Daarom kan dit geen nie-sirkulêre antwoorde op metafisiese vrae oplewer nie (kyk Sarot 2006). Terselfdertyd kan die empiriese benadering nie bestaan sonder metafisiese (dit wil sê ontoetsbare) aannames, byvoorbeeld die aanname dat waarneming betroubaar is, nie. Dit wil sê metafisiese aannames is nie opsioneel nie.

Brümmer wys tereg daarop dat die begrip vryheid kontrafakties (“counter-factual”), en dus metafisies, van aard is omdat dit by elke feitelike handeling daarvan uitgaan dat ’n alternatiewe handeling ook uitgevoer kon gewees het – ’n ontoetsbare aanname, aangesien die verlede nie soos ’n laboratorium-eksperiment herhaal kan word om te kyk of slegs een keuse elke keer weer gemaak word nie (Brümmer 2006:314). Dieselfde geld uiteraard die ontkenning van libertariese vryheid, byvoorbeeld deur kompatibiliste wat, non sequitur, op empiriese gegewens staatmaak – die afgelope aantal jare veral die opspraakwekkende eksperimente van Benjamin Libet (vergelyk Waller 2011:82 ff. en Labooy 2007:157-162 se botsende konklusies).

Om dié rede is die belang wat sowel Clayton en O’Connor as Randolph Clarke en andere aan ’n empiriese onderbou van asimptotiese vryheid of oorsaaklike agentskap (oftewel libertariese vryheid) heg (kyk Clayton 2009:98-100; O’Connor 2000:xii, 123-125; Clarke 2003:xiii-xv) eintlik onvanpas. Ook hieroor het Lewis iets sinvol te sê:

Science is in continual change and we must try to keep abreast of it. We may mention such things; but we must mention them lightly and without claiming that they are more than “interesting”. Sentences beginning “Science has now proved” should be avoided. (Lewis 1995:92)

Clayton et al. se beskeie buiging voor onredelike empiristiese eise op geestesfilosofiese terrein speel dalk ’n rol in die soort eksistensiële implikasies wat hulle bereid is om daarmee te verbind. Oor ’n soortgelyke situasie (die geval van Godsbewyse) skryf Brümmer:

[In] its search for universally acceptable knowledge ... natural theology tries to defend only those knowledge claims that are common to all who are endowed with observation and reason and are therefore not distinctive for any specific [view of life]. In this way the concept ... defended in natural theology is reduced to the lowest common denominator of all specific ... traditions. (Brümmer 2006:201)

Wanneer dit by vryheid kom, is die laagste gemene deler gewoonlik een of ander vorm van verantwoordelikheid (kyk byvoorbeeld O’Connor 2000:18-22; Clayton 2009:104-108; Clarke 2003:5-7). Die menswaardigheid (’n term wat veral deur Clarke beklemtoon word) wat deur die hedendaagse sielsvergetelheid bedreig word, hang dan veral van outonomie af. Maar is dié kool die sous werd?

## 10. ’N EENVOUDIGE GEES

In die Christelike tradisie is dit, volgens R. Kendall Soulen en Linda Woodhead, eers teen die 15de eeu, in die werk van Giovanni Pico, dat menswaardigheid primêr verbind is met die mens se “ability to choose its own place in the order of things”. Mense, anders as ander wesens, “can shape their own essence”; hul waardigheid setel in “freedom and self-determination”, dit wil sê vryheid as verantwoordelikheid. Soulen en Woodhead sien hierdie ontwikkeling as ’n eerste stap



in die rigting van die soort “decontextualized account” wat by Immanuel Kant uiteindelik ’n hoogtepunt bereik, byvoorbeeld in sy *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Grondlegging vir die morele metafisika) (Soulen & Woodhead 2006:10).

Dekontekstualisering is ’n nuttige omskrywing van die soort natuurlike teologie waarna Brümmer in verband met die Verligtingsprojek verwys, en wat reeds vroeër as ’n kenmerk van die hedendaagse hoop op ’n empiries-gebaseerde vryheidsbegrip geïdentifiseer is. Soulen, Woodhead en hul medewerkers wil dit met ’n bewuste historiese kontekstualisering en kontemporêre herkontekstualisering te bowe kom (Soulen & Woodhead 2006:1-2).

Wat die Christelike tradisie as lewende en ontwikkelende historiese konteks betref, blyk dit al gou dat die belang van vryheid meestal nie in outonomie of selfdeterminasie as sodanig setel nie, maar in relasionaliteit. Mense ontleen hul waardigheid nie aan vryheid as ’n inherente kwaliteit van die spesie nie, maar aan die liefde van God. Dit is omdat die Skepper skepsels kosbaar ag dat hulle ’n waarde het wat geen mens, nie eens hulself, tot niet kan maak nie (Schwöbel 2006:50-51).

Liefde soos dit hier bedoel word, is nie ’n idee of sentiment nie, maar ’n verhouding, en só ’n liefdesrelasie veronderstel vryheid. “A ... characteristic of such relationships is that they can only be established and maintained in mutual freedom. Love cannot be earned or coerced” (Brümmer 2006:297). Brümmer toon aan dat hierdie geloofsmatriks (“matrix of faith”) van die liefde van God, wat die liefde tussen mense insluit, en die funksie wat vryheid daarin vervul, nie net in die Christelike tradisie nie, maar ook in die Judaïsme en Islam – dit wil sê in die breër Abrahamitiese tradisie – te vinde is (Brümmer 2006:423-428).<sup>22</sup>

Vryheid en verantwoordelikheid of aanspreeklikheid op sigself het in dié tradisie weinig waarde. Trouens, dieselfde vryheid wat in ’n liefdesrelasie veronderstel word, en daarom oneindig kosbaar is, lê ook ten grondslag aan die moontlikheid van ’n vernietigende, mensonterende liefdeloosheid: “‘Waar is jou broer?’ ... ‘Ek weet nie. Moet ek dan my broer oppas?’” (Genesis 4:9).

Dit is hoekom Augustinus, en later ook Martin Luther, die “gebonde wil” beklemtoon het (De Gruchy 2009:49-64). Net soos by Johannes Calvyn, gaan dit hier nie oor die vraag of mense vrye keuses kan maak nie (die kerkvaders en die reformatore ontken nie wilsvryheid nie), maar oor die doodloopstrate waarin mense deur liefdelose keuses beland, sodat die gebruik van hul *liberum arbitrium* soos die spartelende bewegings van ’n dier in ’n hok word. Mense kan nie deur hul vrye keuse liefde herstel nie, soos reeds genoem is, want hulle bly afhanklik van ’n wederliefde wat op vryheid aan die kant van die geliefde berus.

Veel meer kan oor die noodsaak van vryheid, maar ook die beperktheid daarvan op sigself, vir die liefde van God en mens gesê word. Belangrik is in elk geval om met betrekking tot hierdie liefdesrelasie, soos in die Abrahamitiese tradisie gekonseptualiseer, die klem nie net op die mens nie, maar veral op God se vryheid te plaas. God is, in Karl Barth se terminologie, die Een wat in vryheid liefhet (Barth 1940: VI, §28).

Hierdie vryheid hang in Barth se Godsleer ten nouste saam met ’n leerstuk uit die klassieke oudheid van die Christendom – van die kerkvaders en die Middeleeue tot die Reformasie en die Protestantse Skolastiek, maar in mindere mate sedert die Verligting en die moderne teologie (Immink 1987) – te wete die *simplicitas Dei*, die eenvoud of enkelvoudigheid van God. Dit is ’n leerstuk wat al erg deurgeloop het onder veral moderne kritiek, op grond van ’n eensydige persepsie

---

22 Hieraan sou ’n mens kan toevoeg die tradisionele Afrikagodsdiensie waarin ook persoonlik en relasioneel oor God gedink word. In die Sothotale (met parallelle in die Ngunitale) hang *botho* (ubuntu in die Ngunitale en Afrikaans) nie net met die spreekwoord “Motho ke motho ka batho” (’n Mens is ’n mens deur mense) saam nie, maar ook met die nou verwantskap tussen die woorde *Modimo* (God) en *badimo* (voorouers) – laasgenoemde synde die meervoudsvorm van eersgenoemde. Die relasie met God en tussen mense onderling kan dus nie apart gedink word nie.

dat dit niks anders as die produk van ’n spekulatiewe Hellenistiese godsdiensfilosofie, veral die denke van Plotinus oor “die Een”, is nie. Dat sulke spekulasies wel met tye in die geskiedenis van die interpretasie van die *simplicitas* voorgekom het, beteken nie dat dit in sy geheel betekenisloos is of nooit in die konteks van die Abrahamitiese erfenis sinvol uitgelê is nie.

Uit teologiese oorwegings, binne die Abrahamitiese geloofsmatriks wat kortliks geskets is, bestaan daar geen rede vir verset teen teorieë wat mense se wilsvryheid en handelingsvryheid aan komplekse evolusionêre prosesse, byvoorbeeld ontluiking, toeskryf nie. God handel nie teen natuurreëlmatighede in nie, maar daardeur. Dit sou egter, vanuit die geloofsmatriks, problematies wees om die vryheid van God aan toevallige prosesse, hoe sistemies georden dan ook, toe te skryf, byvoorbeeld in die gedagte van ’n ontluikende God (“emergent God”).<sup>23</sup>

The universe does not issue out of God, in conformity with his fiat; it is rather God who in the long process of time emerges from the universe, as the far off event of creation and the ultimate realisation of the person toward which creation seems to move. (Mumford 1951, aangehaal in Backes 1997: 288)

Teenoor só ’n ontologiese beskouing wil die *simplicitas*-leer die idee dat God se bestaan, nes mense s’n, aan ander kragte toegeskryf kan word, afwys: “As human beings, we are complex and compound creatures. That is, we are made up of various parts. However, God is simple and spiritual (Horton 2011:228).” Die geloofsmatriks kan nie God se vryheid as ’n toevallig ontluikende produk van spontane prosesse beskou nie, want dan sou ook die mens se vryheid ten diepste op toeval berus, en nie op die Een wat in vryheid liefhet nie.

Bowendien sou dit dan ’n vraag word of die vrye, liefhebbende God wel God is, aangesien dit waaraan die Goddelike vryheid en liefde ontspring die eintlike grond van die syn (“ground of being”; Tillich 1957:1) of allesbepalende werklikheid (“alles bestimmende Wirklichkeit”; Pannenberg 2011:137-142) sou wees. God sou dan nie meer as die vrye bron van ons vryheid en die liefde wat daardeur bemoontlik word, wees nie. Die stem sou dan nie noodwendig meer verklaar: “Dit is baie goed” nie, maar sou selfs tragies kon uitroep: “better never to have been” (Benatar 2008), sodat om lief te hê dan niks meer is nie as die beste opsie “onder omstandighede”. Daarenteen is die eenvoud of enkelvoudigheid wat met Jaap Durand se voorkeur vir *unitas* (enigheid) bo *unicitas* (eenheid) resoneer (Durand 1976), en aan Barth se *singularitas* herinner (Barth 1940:VI,§31:1), die moontlikheidsvoorwaarde van ’n God wat kan ’n mens sê, *single-mindedly* tot die liefde vir en daarom tot die vryheid van die mens verbind is – selfs tot aan die kruis.

## 11. KONKLUSIE

Teologies kan niks teen komplekse verklarings van die mens se siel of gees as bewussyn, intensionaliteit en veral ware vryheid ingebring word nie. “We may mention such things; but we must mention them lightly and without claiming that they are more than ‘interesting’” (Lewis 1995:92). Die beleving van die werklikheid kan daardeur oneindig verryk word en vreugde verskaf (kyk Brand 2011:1020), maar dit kan ’n waardige siel nie red nie. Daarvoor is eenvoud nodig.

23 Cilliers stel dit selfs uitdruklik in sy standaardwerk (Cilliers 2000:268) dat slegs iets wat ten minste so kompleks soos ’n komplekse sisteem self is daardie sisteem ten volle kan begryp, en laat dan die vraag of ’n Godheid só ’n allesomvattende blik kan hê, oop. (Die woord “kompleks” soos dit hier gebruik word, is nie in stryd met die toeskrywing van radikale eenvoud of enkelvoudigheid [*simplicitas*] aan God nie, aangesien “kompleks” hier na omvattende kennis, eerder as ontologiese veelvoudigheid, verwys).

## BIBLIOGRAFIE

- Albert, H. 1973. *Theologische Holzwege: Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Albertan, C & Chouillet, A. 2004. Autographes et documents. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 36. <http://rde.revues.org/index650.html> (7 Oktober 2011).
- Ars Industrialis 2005a. A manifesto for an international association Ars Industrialis for the promotion of an industrial politics of spirit. *Ars Industrialis: association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit*, <http://arsindustrialis.org/node/1472> [2 Februarie 2012].
- Ars Industrialis 2005b. Ars Industrialis association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit. *Ars Industrialis: association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit*, <http://arsindustrialis.org/manifeste2005> [2 Februarie 2012].
- Ars Industrialis 2005c. Motieven ter oprichting van de vereniging Ars Industrialis. *Ars Industrialis: association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit*, <http://arsindustrialis.org/node/1475> [3 Februarie 2012].
- Backes, D. 1997. *A wilderness within: a life of Sigurd F. Olson*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barth, K. 1940. *Die Kirchliche Dogmatik II: Die Lehre von Gott I*. Zolikon: Evangelischer Verlag A.G.
- Benatar, D. 2008. *Better never to have been: the harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Berkhof, A. 2007. *Christelijk geloof*. Kampen: Uitgeverij Kok Kampen.
- Berlin, I. 1958. *Two concepts of liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- Brand, G. Die komplekse mistiek van Marais en Cilliers. *Streven* 2011 (Desember): 1016-1021.
- Brümmer, V. 2006. Modernity, post-modernity and religious belief. In *Brümmer on meaning and the Christian faith: Collected writings of Vincent Brümmer*, ed. V. Brümmer. Ashgate: Aldershot, pp.197-210.
- Caneday, A.B. 2011. The Language of God and Adam's Genesis & Historicity in Paul's Gospel. *The Southern Baptist Journal of Theology* 15 (1): 26-59.
- Capra, F. 1975. *The Tao of physics: an exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. New York: Bantam.
- Clarke, R. 2003. *Libertarian accounts of free will*. Oxford: Oxford University Press.
- Clayton, P. 2009. *In quest of freedom: the emergence of spirit in the natural world*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cunliffe, M. 1974. *The age of expansion 1848-1912*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- De Beer, C.S. 1988 Die krisis van die afwesige gees. *Navorsingsbulletin, Tydskrif vir die SAPGN (RGN)*, 18(3):1-12.
- De Gruchy, J.W. 2009. *John Calvin: Christian humanist and evangelical reformer*. Wellington: Lux Verbi. BM.
- Dennet, D.C. 1991. *Consciousness explained*. New York: Back Bay Books.
- Descartes, R. 1637. *Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. [http://fr.wikisource.org/wiki/Discours\\_de\\_la\\_m%C3%A9thode\\_%28%C3%A9d.\\_Cousin%29](http://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_m%C3%A9thode_%28%C3%A9d._Cousin%29) [10 Februarie 2012].
- Durand, J.J.F. 1985. *Die lewende God*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.
- Fischer, J.M. 2007. In Fischer, Kane et al. (eds). *Four views on free will*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Flynn, T (ed.). 2007. *The new encyclopedia of unbelief*. Amherst: Prometheus Books.
- Hantikka, J. 1962. Cogito, ergo sum: inference or performance? *The Philosophical Review*, 71(1):3-32.
- Hesse, M. 1980. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Brighton: Harvester Press.
- Howells, C. 1988. *Sartre: the necessity of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Immink, F.G. 1987. *Divine simplicity*. Kampen: Kok.
- Kim, J. 2007. In Bedau and Humphreys (eds). *Emergence: contemporary readings in philosophy and science*. London: The MIT Press.
- Koestler, A. 1976. *The ghost in the machine*. London: Hutchinson.
- Labooy, G.H. 2000. *Vrijheid en disposities: een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Labooy, G.H. 2007. *Waar geest is, is vrijheid*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

- Lewis, C.S. 1995. In Lewis. *God in the dock: essays on theology and ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lewis, C.S. 1996. *Miracles: a preliminary study*. New York: Simon & Schuster.
- Mansen, MH. 2001. *The Westminster collection of Christian quotations*. Westminster John Knox Press: Louisville.
- McCabe, H. 2006. In Davies (ed.). *Aquinas's Summa Theologiae: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- O'Connor, T. 2000. *Persons and causes: the metaphysics of free will*. Oxford: Oxford University Press.
- Ottaviani, J. et al. 2001. *Fallout: J Robert Oppenheimer, Leo Szilard, and the political science of the atomic bomb*. Ann Arbor: GT Labs.
- Pannenberg, W. 2011. *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, Volume 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Pascal, B. 1671. *Pensées: Sur la religion et sur quelques autres sujets*. Guillaume Desprez: Paris. [http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees\\_1671\\_ancien.pdf](http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_1671_ancien.pdf) (werf besoek 2011.10.07).
- Pascal, B. 1958. *Pensées*. New York: E.P. Dutton. <http://www.gutenberg.org/files/18269/18269-h/18269-h.htm> [10 Februarie 2012]
- Peters, J.R. 2009. *The logic of the heart: Augustine, Pascal, and the rationality of faith*. Ada: Baker Academic.
- Plantinga, A. 2008. In Plantinga & Tooley. *Knowledge of God*. Malden: Blackwell Publishing.
- Preiser, R. & Cilliers, P. 2010. In Cilliers en Preiser (eds). *Complexity, difference and identity: an ethical approach*. New York: Springer.
- Reppert, V. 2007. In Edwards (ed.). *C.S. Lewis: apologist, philosopher, and theologian*. Westport: Praeger Publishers.
- Robinson, M. 2010. *Absence of mind: the dispelling of inwardness from the modern myth of the self*. New Haven: Yale University Press.
- Ryle, G. 2000. *The concept of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Saarinen, R. 1994. *Weakness of the will in Medieval thought: from Augustine to Buridan*. Leiden: E.J. Brill.
- Sarot, M. 2006. *De goddeloosheid van de wetenschap: theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*. Culemborg: Centraal Boekhuis.
- Schwöbel, C. 2006. In Soulen & Whitehead (eds). *God and human dignity*. Grand Rapids: WB R Eerdmans Publishing Co.
- Searle, J. 2008. In Bedau & Humphreys (eds). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. London: The MIT Press.
- Stenmark, M. 2009. The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brümmer. *Religious Studies* 34 (3):261-280.
- Strawson, P.F. 1959. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge.
- Styer, D.F. 2000. *The strange world of quantum mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, P. 1957. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.
- Verduld, S. 2010.01.21. Ernest Renan (1823–1892) bij herdenking 200e sterfdag van Spinoza. <http://spinoza.blogse.nl/log/ernest-renan-1823-1892-bij-herdenking-200e-sterfdag-van-spinoza.html> (werf besoek: 27 Oktober 2011).
- Waller, B.N. 2011. *Against moral responsibility*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.