

Enkele hoofdgedachten uit *Ik. Filosofie van het zelf* van Leon de Bruin, Fleur Jongepier en Sem de Maagt

N.b. Deze samenvatting vormt een hulpmiddel bij het lezen van het boek, maar zij maakt het lezen van de hele tekst beslist niet overbodig. Als je je beperkt tot het lezen van deze samenvatting, dan onthoud je slechts een samenvatting van de samenvatting en zoiets zou echt onvoldoende zijn voor een goed resultaat bij het centrale examen.

Inleiding

Ik. Filosofie van het zelf is niet een zelfhulpboek en het doel van het boek is dan ook niet om jou een gelukkiger mens te maken of jou in contact te brengen met jouw ware zelf. Filosofische vragen die aan de orde komen zijn:

- de metafysische (≈ ontologische) vraag wat voor 'ding' het zelf of het ik eigenlijk is: mijn geest, mijn brein, een computerprogramma?
- de epistemologische (= kennistheoretische) vraag hoe wij onszelf eigenlijk kunnen kennen? En
- de ethische vragen of je verantwoordelijk bent voor handelingen waarvan je je niet bewust bent, wat het betekent om autonome keuzes te maken en of je jezelf met behulp van techniek onbeperkt mag verbeteren.

Hoofdstuk 1 – Jezelf blijven

Het is maar de vraag of je iemand die tijdens een slaapwandelingen mensen vermoordt, verantwoordelijk kunt houden voor die moorden: is de wakkere persoon dezelfde persoon als hij slaapwandelt? Ook bij een ding, zoals het schip van Theseus speelt dit probleem: hoe lang blijft het hetzelfde ding en wanneer is het een ander ding geworden? Het is moeilijk, of misschien wel onmogelijk, om te bepalen op welk moment – bij de vervanging van de hoeveelste plank – het schip van Theseus een ander schip werd. Er is sprake van een **kwalitatieve identiteit** als twee dingen of twee personen de eigenschappen hetzelfde zijn. Bij de **numerieke identiteit** gaat het echter om de vraag welk exemplaar het origineel is, zelfs nadat er veranderingen zijn opgetreden die het kwalitatief niet langer identiek maken aan hoe het was. Numerieke identiteit vormt bij personen een voorwaarde om hen verantwoordelijk te houden voor hun gedrag.

John Locke gebruikt een **psychologisch criterium** voor persoonlijke identiteit en hij maakt daarbij een onderscheid tussen een mens en een persoon. Een **mens** is een 'levend lichaam' en zo'n biologisch organisme blijft voortbestaan, zonder dat de materie waaruit het is opgebouwd dezelfde blijft. Anders dan bij stenen en andere levenloze objecten hoeft er bij levende wezens dus geen sprake te zijn van **materiële continuïteit** om hetzelfde levende wezen te blijven. Volgens Locke kan een onsterfelijke en immateriële ziel deze identiteit niet verklaren, want dan zou er niets bestaan dat deze ziel verbindt met het lichaam. Evenmin kan Aristoteles' opvatting van de mens als rationeel dier een verklaring bieden voor de menselijke identiteit door de jaren heen, want anders zouden we een rationele papegaai moeten beschouwen als een mens en een klein kind niet. Locke ziet een **persoon** als een denkend, intelligent wezen met rede, reflectie en bewustzijn. Vooral het geheugen is hierbij doorslaggevend, want de bewuste herinneringen die wij hebben aan ons vroegere zelf maken dat wij door de jaren heen dezelfde persoon zijn. Herinneringen vormen volgens Locke zowel een voldoende als een noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke identiteit: mijn herinnering aan mijn vroegere 'zelf' maakt mij identiek die vroegere persoon en ik ben enkel dezelfde als een eerdere persoon als ik mezelf daarvan daadwerkelijk dingen kan herinneren.

Thomas Reid heeft kritiek op Lockes psychologische criterium voor persoonlijke identiteit: het leidt tot een tegenstrijdigheid. Iemand kan zich op een bepaald moment zaken uit zijn jeugd herinneren maar later zich nog wel dat bepaalde moment herinneren, maar die zaken uit zijn jeugd zijn vergeten. Dan is hij op dat latere moment wel en niet dezelfde persoon als het kind dat hij ooit was.

Derek Parfit is het met Locke eens dat een herinnering (een directe psychologische connectie) een voldoende voorwaarde vormt voor persoonlijke identiteit, maar vraagt zich af of dit criterium ook noodzakelijk geldt. Parfit ziet een keten van **overlappende herinneringen** als een relatie van persoonlijke continuïteit en deze relatie vormt volgens hem een voldoende voorwaarde voor persoonlijke identiteit. Daarmee is Parfits theorie van persoonlijke identiteit gradueel: als bij wijze van een gedachte-experiment iemand slechts enkele herinneringen van een andere persoon krijgt ingeplant, dan is het nog aannemelijk dat hij dezelfde persoon zal blijven. Een persoon is niets meer dan een verzameling karaktereigenschappen, overtuigingen, verlangens en intenties en als daarin iets wordt vervangen, dan is de vraag of het dezelfde persoon is gebleven of iemand anders is geworden

een '**lege vraag**': een vraag waarop geen betekenisvol antwoord bestaat. Parfit noemt zijn theorie 'onpersoonlijk' omdat het hem eigenlijk niet gaat om numerieke identiteit, maar om het bestaan van psychologische continuïteit.

Paul Ricoeur heeft juist kritiek op het onpersoonlijke aspect van Parfits theorie en maakt daarbij een onderscheid tussen **idem-identiteit** en **ipse-identiteit**. Idem-identiteit gaat over de continuïteit van dat wat hetzelfde blijft door de tijd heen; ipse-identiteit betreft het 'wie': het zelf dat zich door de tijd heen verhoudt tot zichzelf. Waar Parfit genoeg neemt met een derdepersoonsperspectief, verkiest Ricoeur een eerstepersoonsperspectief van de persoon die het zelf aangaat, zelfs als er bij een dementerende persoon van psychologische continuïteit nagenoeg geen sprake meer is.

Je kunt beredeneren dat de opvattingen van Locke, Parfit en Ricoeur uitéénlopende consequenties hebben voor de verantwoordelijkheid van de man, die zich niets herinnert van de moorden die hij pleegt tijdens zijn slaapwandelingen.

Primaire tekst 1: Thomas Reid – Of Mr. Lockes Account of Our Personal Identity

John Locke stelt dat persoonlijke identiteit uitsluitend bestaat uit de mate waarin het bewustzijn teruggaat in de tijd. Zo is degene die het bewustzijn heeft van handelingen in het verleden en heden één en dezelfde persoon als degene die ze uitvoerde.

Tegen deze opvatting zijn vier bezwaren in te brengen:

1. Anders dan Locke veronderstelt, is een mens zich niet bewust van wat hij twintig jaar geleden deed. Zich ervan bewustzijn dat men iets heeft gedaan, is namelijk iets anders dan nadrukkelijke herinneringen eraan.
2. Locke verwacht ook persoonlijke identiteit met de bewijzen die wij hebben van onze persoonlijke identiteit. Als die gelijk zouden zijn aan elkaar, dan zou het geheugen of bewustzijn met de persoonlijke identiteit een object kunnen voortbrengen dat al tevoren moet hebben bestaan.
3. Het zou merkwaardig zijn als de identiteit van een persoon zou bestaan uit iets dat voortdurend verandert. Dat zou betekenen dat niemand ooit dezelfde persoon is op twee willekeurige momenten in zijn leven en niemand ooit verantwoordelijk kan worden gehouden voor zijn daden.
4. Wanneer Locke spreekt over persoonlijke identiteit verwacht hij identiteit met het gewone taalgebruik waarin men daarmee slechts 'vergelijkbaar' of 'van dezelfde soort' bedoelt. Als persoonlijke identiteit bestaat uit van dezelfde soort zijn, dan volgt daaruit dat we geen twee momenten dezelfde individuele persoon zijn, maar slechts dezelfde soort persoon.

Primaire tekst 2: Derek Parfit – Reasons and Persons, Chapter 10

Een teletransporteur is een machine die de exacte toestand van iemands cellen vastlegt en die informatie met de snelheid van het licht via radiogolven verzendt naar een plek ver weg en daar creëert een replicator uit nieuwe materie een stel hersenen en een lichaam die exact overeenkomen met dat van de oorspronkelijke persoon. Aanvankelijk vernietigt de scanner op aarde hierbij de hersenen en het lichaam van het origineel. Later vindt er een technische innovatie plaats waarbij een nieuwe scanner een blauwdruk vastlegt, zonder de hersenen en het lichaam te vernietigen. Toch gaat er iets mis en het lichaam van zo iemand op aarde zal over enkele dagen komen te overlijden aan een hartaanval. Vóórdat het zover is, kan de persoon op aarde nog contact hebben met zijn replica en deze kan troostende woorden tot hem spreken.

In de aanvankelijke situatie is er sprake van **eenvoudige teletransportatie** (*simple teletransportation*), in de latere situatie van een **geval van het zijspoor** (*branche-line case*). Sommigen zullen menen dat bij de eenvoudige teletransportatie de replica ook echt dezelfde persoon is, terwijl anderen menen dat de replica iemand anders is. Bij het geval van het zijspoor ligt het voor de hand te denken dat de replica niet dezelfde persoon is.

De oorspronkelijke persoon en de replica zijn **kwalitatief** identiek, maar **numeriek** niet. Volgens Locke is het ervaringsgeheugen het criterium voor een persoonlijke identiteit. Het is echter mogelijk om opgedane ervaringen te vergeten. Daarom kan men Lockes psychologisch criterium beter herzien door dit criterium van de ervaringsherinnering uit te breiden op basis van directe geheugenverbanden tussen herinneringen nu en ervaringen van twintig jaar geleden, waarmee er een continuïteit van geheugen bestaat, tussen een persoon nu en twintig jaar geleden. Zo kan men Lockes opvatting verdedigen zonder een beroep te doen op psychologische verbondenheid, maar met een beroep op psychologische continuïteit.

Hoofdstuk 2 – Waar ben ik?

In zijn artikel 'Where Am I?' beschrijft **Daniel Dennett** een gedachte-experiment waarbij zijn lichaam ergens diep onder het aardoppervlak een zeer gevaarlijke en geheime missie uitvoert terwijl zijn brein in een vat met een chemische vloeistof achterblijft en daar blijft functioneren. Als zijn lichaam overlijdt,

zijn brein wordt gekoppeld aan een nieuw lichaam en de functionele structuur van zijn brein en alle informatie die het bevat, ook zijn opgeslagen in een computerprogramma, kan men zich afvragen waar de echte Dennett nu is gebleven. In dit hoofdstuk staat de vraag centraal of het zelf onafhankelijk kan bestaan van brein en lichaam of dat het zelf een ding is dat een plaats inneemt in de ruimte.

De filosoof Thomas Metzinger stelt dat hersenonderzoek aantoont dat een zelf simpelweg een illusie is, waarvoor er niets in de hersenen valt te ontdekken dat daar ook maar op lijkt. Ook hersenwetenschappers zoals Dick Swaab en Victor Lamme verdedigen zo'n **breinreductionisme**, dat stelt dat het zelf uiteindelijk moet worden begrepen als een verzameling hersenprocessen. Zij ontkennen dat de **ervaring** die mensen kunnen hebben van een zelf dat keuzes maakt, het **werkelijke bestaan** van een echt zelf bewijst.

Volgens **David Hume** komen wij het zelf echter ook niet tegen in onze ervaring. Hij vergelijkt de menselijke geest met een soort theater waar verschillende ervaringen komen en gaan, maar dan zonder een 'ik' dat al deze percepties waarneemt. Zo komt hij tot de conclusie dat er niet zoiets bestaat als een stabiel en voortdurend zelf. Bij innerlijke waarneming, introspectie, verbeelden wij ons slechts dat er iets is wat hetzelfde blijft door de tijd heen, maar dat is zelfbedrog.

Immanuel Kant heeft als kritiek op de conclusies van Hume dat het zelf wel moet bestaan als een soort ankerpunt dat de losse ervaringen als het ware bij elkaar brengt. Het zelf is dan niet iets wat men ervaart maar de **mogelijkheidsvoorwaarde** voor de ervaring.

Volgens René Descartes bestaat een mens uit een lichamelijke en een geestelijke substantie, maar **Gilbert Ryle** stelt dat dit **substantiedualisme** berust op een denkfout die hij aanduidt als een **categoriefout**. Bij zo'n categoriefout probeer je bepaalde dingen te begrijpen in dezelfde termen als die van toepassing zijn bij het begrijpen van dingen uit een andere categorie. Breinreductionisten lijken te veronderstellen dat het 'ik' hoort bij de categorie van 'dingen' en als zij daarom in de hersenen zoeken naar het zelf dan maken ook zij een categoriefout.

Daniel Dennett stelt dat we het zelf moeten vergelijken met het **zwaartepunt** van een stoel dat bepaalt of de stoel zal omvallen of weer zal belanden op vier poten. Zo'n zwaartepunt is een abstractie die je niet kunt zien, horen of voelen, maar die je wel kunt gebruiken om gebeurtenissen te voorspellen en verklaren. Zo is ook het zelf het zwaartepunt van een mens, dat wij moeten veronderstellen in het gedrag van mensen te begrijpen en voorspellen. In dit geval betreft het een narratief (= verhalend) zwaartepunt. Ons zelf is een fictieel object; het is een product van ons brein.

Binnen Dennetts theorie over het zelf speelt het lichaam geen noemenswaardige rol van betekenis: Dennett beschrijft hoe hij na het overlijden van zijn lichaam kan blijven voortbestaan als een brein in een vat. Daarbij kunnen we echter tenminste twee kanttekeningen plaatsen. Zo'n vat dat er nodig zou zijn waarin het brein zou kunnen voortbestaan, lijkt verdacht veel op een menselijk lichaam en het is een empirisch gegeven dat ons zelf belichaamd is en wij voor onze waarnemingen en ons handelen afhankelijk zijn van ons lichaam.

In tegenstelling tot Dennett stelt **Maurice Merleau-Ponty** dat wij niet zomaar een lichaam hebben, maar ook een lichaam zijn. Zonder een lichaam is er volgens hem helemaal geen ervaring mogelijk. Dit betekent dat wij volgens Merleau-Ponty het lichaam moeten zien als 'ankerpunt' van het narratieve zelf.

Het bestaan van het zelf valt niet aan te tonen met de wetenschappelijke methode maar **Wilfred Sellars** verdedigt een onderscheid tussen het **wetenschappelijke wereldbeeld** en het **manifeste wereldbeeld**. Het manifeste wereldbeeld is net zo echt als het wetenschappelijke en de ervaring van ons zelf behoort tot ons manifeste wereldbeeld.

Primaire tekst (3): Marya Schechtman (1996) – *The Constitution of Selves*, 'The Characterization Question'

Het karakteriseringsvraagstuk heeft betrekking op het soort identiteit dat ter discussie staat in een 'identiteitscrisis': een situatie waarin een persoon onzeker is over de definiërende kenmerken die hem of haar tot die persoon maken. Het karakteriseringsvraagstuk probeert een oplossing te vinden voor dit soort onzekerheid. Het gaat dus niet over de relatie waarin elk object staat tot zichzelf en niets anders (= numerieke identiteit).

Primaire tekst (4): Lynne Rudder Baker (2014) – 'Making sense of ourselves: self-narratives and personal identity', in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*

Aan het probleem van karakterisering van iemands identiteit in de betekenis van **persoonlijkheid** gaat de vraag vóór naar identiteit in de zin van het bestaan van een **persoon**, die nauw verband houdt met de numerieke identiteit. Het is onlogisch om te veronderstellen dat persoon-zijn afhankelijk is van de vraag of men al een zelfnarratief heeft gecreëerd. Consequenties zouden ook zijn dat baby's

en mensen met episodische levens (levens in episoden zonder narratieve verbanden) geen personen zijn en twee individuen met exact dezelfde narratieven dezelfde persoon zouden zijn.

Primaire tekst (5): David Hume, *A Treatise of Human Nature, Book I, Part 4, Section 6: 'Of Personal Identity'*

Het zelf of een persoonlijkheid is niet een indruk, maar iets waaraan veranderlijke en opéénvolgende indrukken zouden refereren. Ik kan mijzelf nooit vangen zonder percepties en als ik enige tijd geen percepties heb, zoals in diepe slaap, dan merk ik ook niets van mijzelf. De geest is als een theater waarin verschillende percepties, zonder enkelvoudigheid of identiteit, komen en gaan. Deze theater-metafoor kan ons echter misleiden alsof wij ook maar enig idee zouden hebben waar de scènes worden gespeeld, of uit welke materialen het theater bestaat. Alle discussies over identiteit van verbonden objecten gaan over woorden en niet over feiten. Het principe van eenheid is een fictie zodat persoonlijke identiteit meer een grammaticaal dan een filosofisch probleem vormt.

Primaire tekst (6): Shaun Gallagher & Dan Zahavi (2008), *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, chapter 7

Fenomenologisch onderzoek beschouwt het lichaam als een constitutief en transcendentiaal principe, juist omdat het ervaring mogelijk maakt. Daarmee verwerpt de fenomenologie het cartesische dualisme, dat berust op de metafysische tweedeling tussen *res extensa* en *res cogitans*, maar het bevestigt evenmin een soort cartesiaans materialisme, dat de geest zou ontkennen. Het eerste en meest fundamentele fenomenologische onderscheid dat moet worden gemaakt, is dat tussen het objectieve lichaam (lichaam-als-object) en het geleefde lichaam (lichaam-als-subject). Het betreft twee manieren waarop we het lichaam kunnen ervaren en begrijpen. Bij het objectieve lichaam bekijk je het lichaam vanuit het standpunt van een waarnemer, een wetenschapper, een arts of het belichaamde subject zelf. Bij het beleefde lichaam zijn wij een ervarend, sensomotorisch, levend lichaam. Een beschrijving van het geleefde lichaam is een beschrijving van het lichaam vanuit een fenomenologisch perspectief.

Primaire tekst (7): Maurice Merleau-Ponty (1945), *Fenomenologie van de waarneming*, deel III.

De delen van het lichaam staan met elkaar op een oorspronkelijke wijze in betrekking. Zo is mijn hand geen verzameling punten, is mijn lichaam voor mij geen verzameling organen die naast elkaar in de ruimte zijn geplaatst en bepaal ik de positie van mijn hand niet door daarover analytisch te redeneren, maar weet ik zoiets vanuit een absoluut weten.

Hoofdstuk 3 – Jezelf kennen

Er lijkt een wezenlijk verschil te bestaan tussen de kennis die we hebben van anderen en de kennis die we hebben van onszelf. Bij anderen weten wij vaak niet wat er in hen omgaat, maar doorgaans hebben we de intuïtie dat wij onszelf heel goed kennen, wat in de filosofie ook wel **eerstepersoons-autoriteit** wordt genoemd. De vraag hoe wij onze gedachten, overtuigingen, verlangens, intenties en emoties eigenlijk kennen, is een **epistemologische** (kennistheoretische) vraag.

De filosofische traditie die voortborduurde op het werk van **René Descartes** geeft met de **introspectie-theorie** een invloedrijk antwoord op vraag naar wat zelfkennis nu zo bijzonder maakt. Introspectie betekent in dit verband naar binnen kijken in het eigen bewustzijn. Volgens de cartesische traditie wordt zelfkennis gekenmerkt door **onfeilbaarheid** en **alwetendheid**. Met onfeilbaarheid wordt bedoeld dat je je niet kunt vergissen over jouw mentale toestand van dit moment en met alwetendheid dat je kennis hebt van al je mentale toestanden, zodat het onmogelijk is om je niet bewust te zijn van bepaalde verlangens, intenties of overtuigingen. Deze twee kenmerken maken zelfkennis wezenlijk verschillend van de kennis die wij hebben van de gedachtewereld van anderen.

Tegenwoordig zijn de meeste filosofen het erover eens dat wij ons best kunnen vergissen in onze zelfkennis en wij ook gevoelens kunnen hebben waarvan wij ons niet bewust zijn. Desondanks houden **neocartesianen** vast aan introspectie als bron van zelfkennis. Als redenen voeren zij aan dat onze normale waarneming van de buitenwereld ook wel eens faalt en dat de zelfkennis die tot stand komt door introspectie iets is wat je onmiddellijk weet. Alleen als er sterke aanwijzingen bestaan dat iemands innerlijke blik is vertroebeld, is er reden om te twifelen aan de eerstepersoonsautoriteit.

Ludwig Wittgenstein formuleert een belangrijke kritiek op het introspectionisme: wij kunnen niet weten of iemand anders eenzelfde interne toestand waarneemt als hij zich baseert op introspectie. Scepticisme ten aanzien van de innerlijke ervaringen van anderen heeft als consequentie dat de introspectietheorie leidt tot solipsisme: de overtuiging dat je alleen van je eigen bestaan zeker bent. Wittgenstein stelt daartegenover dat begrippen als 'pijn', 'honger', 'angst' en 'geluk' hun betekenis

ontlenen aan een **sociale context** waarin deze woorden worden gebruikt. Wanneer we zeggen dat we pijn, honger of ergens zin in hebben, dan krijgen die woorden betekenis doordat wij eerst weten hoe die woorden worden gebruikt in een sociale context. Daarna pas kunnen wij die begrippen gebruiken om daarmee tot zelfkennis te komen.

Psychologen baseren empirische kritiek op de introspectietheorie op verschillende experimenten die het idee ondermijnen dat mensen zichzelf uiteindelijk het beste kennen. Mensen blijken te **confabuleren**: zij verzinnen een verhaal om hun keuze begrijpelijk te maken en te legitimeren, terwijl ze eigenlijk helemaal niet weten waarom ze deze keuze hebben gemaakt, of wat ze precies hebben gekozen. Voorstanders van de introspectietheorie zouden echter kunnen tegenwerpen dat het voor de soort zelfkennis waarin zij geïnteresseerd zijn helemaal niet nodig is dat je de oorzaken van je handelingen daadwerkelijk kent en mensen in het alledaagse leven niet zo systematisch om de tuin worden geleid, als er wel gebeurt bij zulke experimenten.

Gilbert Ryle stelt dat zelfkennis een kwestie is van interpretatie in plaats van **introspectie**. Wij concluderen dat we bepaalde overtuigingen, verlangens en intenties hebben op basis van (waarnemingen van) ons lichamelijk gedrag. Ryle en andere aanhangers van de interpretatietheorie maken geen onderscheid tussen zelfkennis en kennis van anderen, maar zij erkennen de mogelijkheid dat je bij het interpreteren van jezelf toegang hebt tot meer en andere informatie. Er bestaat echter geen tegenstelling tussen directe zelfkennis en indirecte kennis van anderen; ook de kennis die wij hebben van onszelf is indirect en gebaseerd op interpretatie van beschikbare waarnemingen. De eerstepersoonsautoriteit komt hiermee op losse schroeven te staan.

Richard Moran verdedigt echter de **deliberatietheorie**: zelfkennis verkrijgt je door redenen vóór of tegen een bepaald oordeel af te wegen. Morans deliberatietheorie gaat met name over de kennis die wij hebben over wat we denken (onze overtuigingen), maar schiet te kort als het gaat om gevoelens en emoties, zoals verliefdheid en schaamte. Ook **impliciete vooroordelen** lijken het idee van eerstepersoonsautoriteit verder te ondermijnen: oordelen over iets of iemand die zijn gebaseerd op een stereotype, waarvan je je niet bewust bent, maar die wel jouw gedrag beïnvloeden. Zulke impliciete vooroordelen komen aan het licht wanneer mensen een impliciete-associatietest (IAT) doen. Resultaten van de IAT suggereren dat wat mensen zeggen vaak niet overeenkomt met hoe zij daadwerkelijk handelen. Door deliberatie kan iemand dan tot een conclusie komen die maar weinig waard is gezien zijn impliciete vooroordelen. Daarom vormen impliciete vooroordelen een serieus probleem voor Morans deliberatietheorie.

Victoria McGeer verdedigt **zelfregulatie** als alternatief. Dat is ons vermogen om ons gedrag af te stemmen op wat we (expliciet) vinden en omgekeerd. Eerstepersoonsautoriteit zou daarop moeten worden gegrond. Bij zelfregulatie kies je niet langer zomaar een eerstepersoonsperspectief, maar bezie je jezelf van een afstandje (in derdepersoonsperspectief), omdat je rekening wilt houden met de mogelijkheid van impliciete vooroordelen. Zelfregulatie zoals McGeer deze voorstelt heeft daarmee zowel elementen van Morans deliberatietheorie als van Ryles interpretatietheorie in zich.

Primaire tekst (8): Ludwig Wittgenstein – *Philosophical Investigations*

Als je van een ander zegt dat hij weet dat hij pijn heeft, betekent het niets anders dan dat hij pijn heeft; ik kan ook niet van mijzelf zeggen dat ik twijfel of ik pijn heb. De taal waarin ik mijn innerlijke belevingen beschrijf, kan geen privétaal zijn, om verstaanbaar te zijn. Taal functioneert niet altijd op één manier en heeft niet altijd als doel gedachten over te dragen. Zowel de zin "Ik heb pijn" als het antwoord "Het zal wel niet zo erg zijn", kan worden vervangen door natuurlijke klanken ('Au!' - "Pffft").

Primaire tekst (9): Krista Lawlor (2009), 'Knowing What One Wants', *Philosophy and Phenomenological Research* 79 (1):47-75.

Het lijkt voor de hand te liggen dat we niet als het ware ons bewustzijn hoeven te scannen, om te weten wat we willen en daarvoor hoeven we ook niet af te wachten wat we gaan doen. Daarom hebben veel filosofen de conclusie getrokken dat zelfkennis van verlangens niet een cognitieve vaardigheid is (een soort kennis) maar een gevolg van een constitutieve relatie tussen het verlangen dat wij kennen en de reflectieve toestand die we nodig hebben om ervan te weten (je bemerkt dat je iets wilt en beseft dat je het echt wilt). Het is echter in veel gevallen wel degelijk een cognitieve vaardigheid om te weten wat we willen. Het is waarschijnlijk dat iemand iets van zeer voorlopige aard aan zichzelf toeschrijft. Wanneer het allemaal niet zo eenvoudig is, blijken er meer manieren te bestaan om tot zelfkennis te komen, zoals bij onverwacht nieuws te beseffen dat we iets willen, of ons iets actief voor te stellen.

Hoofdstuk 4 – Jezelf zijn

In de filosofie wordt jezelf zijn, ook wel authenticiteit genoemd: als een persoon authentiek is heeft hij of zij iets 'oorspronkelijks' of iets 'echts'.

Volgens **Jean-Jacques Rousseau** is de mens **van nature goed** maar vormt de invloed die de samenleving op ons uitoefent de grootste bedreiging voor een authentiek leven en veroorzaakt deze dat wij van onszelf vervreemden. Daarmee reageert Rousseau op **Thomas Hobbes**, die beweert dat de mens, als wij hem plaatsen in een denkbeeldige natuurtoestand, **egoïstisch** is en alleen maar uit op eigenbelang. Aan deze natuurtoestand kunnen wij volgens Hobbes alleen maar ontkomen door een sociaal contract aan te gaan met elkaar en een staat te vormen die ons voortbestaan veiligstelt met wetten en regels. De **denkfout** die Hobbes hierbij volgens Rousseau maakt, is dat hij hierbij uitgaat van de mens zoals wij die nu kennen, maar het is de samenleving die mensen heeft gemaakt tot concurrerende egoïsten terwijl de mens in de natuurtoestand veel vreedzamer was dan de mens nu.

Rousseau legt dit uit met zijn onderscheid tussen **amour de soi** en **amour propre**. *Amour de soi* is de natuurlijke menselijke drang tot zelfbehoud en de basale behoefte aan voedsel, onderdak en warmte, waarbij medelijden, mededogen en bereidheid om elkaar te helpen kan bestaan. *Amour propre* is een kunstmatige vorm van eigenliefde en het gevoel van trots of ijdelheid dat ontstaat onder druk van sociale verwachtingen. Deze *amour propre* leidt tot onechtheid en vervreemding van onze echte natuur doordat wij voortdurend willen slagen in de ogen van anderen.

Soms lijkt Rousseau te suggereren dat wij alleen een authentiek leven kunnen leiden door afscheid te nemen van de samenleving en **terug te keren** naar de natuurtoestand. Het romantische ideaal van zo'n teruggetrokken, zelfvoorzienend, eenvoudig leven als een kluizenaar in het bos, beschrijft **Henry David Thoreau** in zijn boek *Walden*. Op andere momenten lijkt Rousseau ook mogelijkheden te zien voor een authentiek leven **binnen de samenleving**. Dan heeft hij het over een samenleving waarin iedereen zich inzet voor de 'algemene wil', het algemeen belang.

Karl Marx ziet de **vrijemarkteconomie** als de grootste bedreiging voor een authentiek leven. Door de industriële revolutie zijn arbeiders (het proletariaat) voornamelijk aan de lopende band, onder slechte werkomstandigheden tegen zeer lage lonen gaan werken in grote fabrieken die eigendom zijn van een kleine groep kapitalisten. Dit leidt bij de arbeiders tot **vervreemding** van hun natuur: ze voelen zich niet langer op een essentiële manier verbonden met het product dat ze maken en werken puur om het geld te verdienen waarmee zij ternauwernood kunnen voorzien in hun basisbehoeften maar vinden geen enkele voldoening in hun werk. Marx is minder duidelijk over wat het wél inhoudt om authentiek te leven. Interpretaties van de marxistische slogan: 'Van ieder naar zijn vermogen, aan ieder naar zijn behoeften' hebben de afgelopen eeuw geleid tot de totalitairste en gewelddadigste regimes, doordat marxisten tegenstanders beschuldigden van 'vals bewustzijn' met vervreemde behoeften.

Volgens **Jean-Paul Sartre** is het helemaal niet nodig om te weten wie wij van nature zijn om authentiek te kunnen leven: een authentiek persoon is iemand die zelf in alle oprechtheid keuzes maakt zonder zich te laten leiden door een zogenaamde menselijke natuur. Wanneer iemand de keuze afschuift op iets of iemand anders, dan is de keuze niet oprecht en handelt hij **'te kwader trouw'**, omdat iedereen fundamenteel vrij is en daarom zelf volledige verantwoordelijkheid draagt voor zijn keuze. Authentiek leven bestaat volgens Sartre dan ook uit het maken van **radicale keuzes**. Toch ontkom je er niet aan om te kwader trouw te wandelen, want als je niet handelt verwerkelijk je je vrijheid niet en als je wel handelt verraad je je vrijheid door je in een bepaalde handeling vast te leggen.

Charles Taylor acht het onmogelijk om de radicale keuzes te maken zoals Sartre die verdedigt omdat een keuze altijd is gebaseerd op een bepaalde reden. Taylors begrip van authenticiteit heeft te maken met zijn onderscheid tussen **zwakke evaluatie** en **sterke evaluatie**. Bij een zwakke evaluatie vindt een keuze plaats op basis van een bepaalde voorkeur. Bij een sterke evaluatie vraagt iemand zich af wie hij of zij eigenlijk wil zijn. Sterke evaluaties worden altijd gemaakt tegen de achtergrond van een horizon van betekenis: het geheel van overtuigingen en opvattingen over wat het inhoudt om goed of slecht te handelen. Taylors authenticiteitsideaal leidt wel tot een **regressieprobleem**, want als wij ons afvragen wat we belangrijk vinden en wat voor persoon wij willen zijn, moeten wij ons ook afvragen waarom wij een persoon willen zijn die dit belangrijk vindt.

Rousseau heeft dit regressieprobleem opgelost door te verwijzen naar onze 'echte' behoeften die voortkomen uit onze innerlijke menselijke natuur. Hedendaagse filosofen hebben grote twijfels bij de mogelijkheid van een theorie van de menselijke natuur. **Harry Frankfurt** lost het regressieprobleem op door zich te baseren op 'liefde': de verlangens die echt van jou zijn, zijn verlangens in het leven waar jij van houdt. Je maakt keuzes tegen de achtergrond van datgene waar je het meeste om geeft. **Taylors reactie** is dat wij niet simpelweg ontdekken waar wij het meest om geven, maar dat dit een

kwestie is van zelfinterpretatie en door jezelf te interpreteren geef je tegelijkertijd ook vorm aan jezelf; het is een **articulatie** van wie je bent, wat het midden houdt tussen jezelf vinden en jezelf maken.

Nomy Arpaly bestrijdt echter dat je door articulatie altijd uitkomt bij je 'echte zelf'. Onderdrukte gevoelens laten niet altijd zien wie wij werkelijk zijn.

Christine Korsgaard introduceert het idee van een **praktische identiteit**: een beschrijving van jezelf waaruit blijkt wat je waardevol vindt en wat je leven betekenis geeft. Beschrijvingen van onszelf die we het waardevolst vinden, bepalen wat we moeten doen. Praktische identiteiten zijn echter contingent of willekeurig in de zin dat ze tijdens ons leven kunnen veranderen. Toch delen alle mensen noodzakelijkerwijs de praktische identiteit dat ze zich als morele wezens afvragen: 'Wat moet ik doen?' en 'Wie wil ik zijn?' Daarmee gaat het Korsgaard uiteindelijk niet zozeer om authenticiteit, maar om **autonomie**.

Primaire tekst (10): Jean-Jacques Rousseau – *Vertoog over de oorsprong en grondslagen van de ongelijkheid*.

Men vertelt wel dat er niets zo ellendig aan toe was als de mens in **de natuurlijke toestand**, maar dat was een vrij wezen met een vredig hart en een gezond lichaam, terwijl wij nu juist om ons heen bijna alleen maar mensen zien die zich beklagen over hun bestaan. **Thomas Hobbes** had moeten zeggen dat de natuurlijke toestand die vredige toestand is waarin de zorg voor ons zelfbehoud het minst schadelijk is voor de ander. Hobbes zegt echter precies het tegenovergestelde en merkt bovendien niet op dat de mens de natuurlijke deugd van het mededogen heeft.

De burgerlijke maatschappij is pas echt begonnen met de **toe-eigening van gronden**. Dit is oorzaak van misdaden, oorlogen, moorden, ellende en verschrikkingen die de mensheid sindsdien hebben getroffen. De eerste behoefte van de mens was zijn zelfbehoud. De voortbrengselen van de aarde voorzagen hem daarin en met zijn instinct wist hij daarvan gebruik te maken. Na verloop van tijd begon echter iedereen naar anderen te kijken en wilde hij ook worden gezien, zodat **publieke achting** belangrijk werd.

Zolang mensen zich toelegden op werkstukken die konden worden gemaakt door iemand alleen, leefden zij zo vrij, gezond en gelukkig als zij door hun natuur maar konden leven, maar vanaf het moment dat iemand de hulp van een ander nodig had, verdween de gelijkheid, sloof het eigendom binnen, werd de arbeid noodzakelijk, veranderden de uitgestrekte wouden in bekoorlijke velden waarop mensen moesten werken en ontstond slavernij. De mens die zo is ontstaan wordt bezielde door verterende eerzucht en geestdrift om zijn betrekkelijke rijkdom te vergroten, die minder voortkomt uit een echte behoefte dan uit de wens om zich boven anderen te verheffen. De beschaafde burger is zo een mens geworden die altijd ploetert en dingt naar de hand van groten, die hij haat en rijken, die hij veracht. De werkelijke oorzaak van de verschillen tussen de wilde mens en de maatschappelijke mens is dat de wilde in zichzelf leeft, terwijl de maatschappelijke altijd buiten zichzelf leeft.

Primaire tekst (11): Karl Marx – *Parijse Manuscripten*.

De arbeider verwerkelijkt zich door producten te scheppen uit de zinnelijke buitenwereld. De arbeider wordt echter in twee opzichten slaaf van zijn object: om arbeid te verkrijgen en om middelen van bestaan te verkrijgen. De vervreemding van de arbeider in zijn object betekent in economische termen dat hoe meer de arbeider produceert, des te minder hij te consumeren heeft. De vervreemding van de arbeid blijkt niet alleen in het resultaat, maar ook in het proces van productie: de arbeid is voor de arbeider iets uiterlijks, wat niet behoort tot zijn eigen wezen. Daarom heeft de arbeider pas na de arbeid het gevoel zichzelf te zijn en zijn werk is dwangarbeid. Tenslotte is arbeid voor de arbeider niet zijn eigen arbeid, maar die van een ander. Zijn werkzaamheid behoort een ander toe, wat zelfverlies betekent.

Primaire tekst (12): Charles Taylor (1995) – *The ethics of authenticity*

De **ethiek van authenticiteit** is een relatief nieuw achttiende-eeuws verschijnsel. Bij eerdere morele opvattingen gold voeling hebben met een bepaalde bron, bijvoorbeeld God of een Idee van het Goede als essentieel voor een volwaardig bestaan, maar bij de opkomst van de ethiek van authenticiteit kwam de bron waarmee we contact moesten maken diep binnen in onszelf te liggen.

Zo stelt **Rousseau** het probleem van moraliteit vaak voor als een kwestie van het volgen van een stem van de natuur die in ons klinkt. Hij noemt dit intieme contact met onszelf '*le sentiment de l'existence*'. Dit houdt ook verband met Rousseaus idee van zelfbeschikkende vrijheid: ik ben vrij wanneer ikzelf besluit wat mij aangaat, in plaats van dat dit wordt bepaald door externe invloeden.

Johann Gottfried Herder presenteerde het idee dat elk van ons op een unieke manier mens is en elk persoon zijn of haar eigen maat heeft. Verschillen tussen mensen kregen daarmee als moreel

belang dat mensen trouw moesten zijn aan zichzelf. Een voorbeeld om naar te leven, zou men alleen maar in zichzelf kunnen vinden.

Hoofdstuk 5 – Jezelf bepalen

Autonomie betekent letterlijk 'jezelf de wet voorschrijven'. De klassiek-liberale opvatting hiervan is dat autonomie gelijkstaat aan onafhankelijkheid en dan met name **onafhankelijkheid ten opzichte van de overheid**: de overheid moet zo min mogelijk ingrijpen in het leven van de burgers en hun zoveel mogelijk vrijheden geven. Autonomie staat dan dus gelijk aan afwezigheid van dwang. De klassiek-liberale filosoof **John Stuart Mill** levert kritiek op verschillende vormen van paternalisme: maatregelen die de staat burgers oplegt, ongeacht of zij zelf daarvoor hebben gekozen. Volgens Mills **schadebeginsel** is paternalisme alleen geoorloofd om te voorkómen dat een persoon iemand anders schaadt. Daarnaast is paternalisme toegestaan bij mensen die (nog) geen autonome beslissingen kunnen nemen, zoals krankzinnigen en jonge kinderen.

Isaiah Berlin stelt tegenover het klassiek-liberale ideaal van negatieve vrijheid (afwezigheid van externe dwang) het ideaal van **positieve vrijheid**: jezelf kunnen bepalen door te handelen in overeenstemming met datgene wat je echt wilt. Tegenover het klassiek-liberale idee van een minimale nachtwakersstaat stellen **sociaal-liberalen** het idee van de **verzorgingsstaat**, die niet alleen de veiligheid van zijn burgers moet garanderen, maar ook de positieve vrijheid van zijn burgers moet vergroten, zodat mensen kunnen worden wie ze zouden willen zijn. Berlin ziet het onderscheid tussen 'iemand's oppervlakkige zelf' en 'iemand's echte zelf' als grootste probleem van het idee van positieve vrijheid. De fundamentele vraag is in hoeverre de overheid zich ermee mag bemoeien dat personen daadwerkelijk autonoom kunnen zijn.

Het **klassiek-liberale mensbeeld** vooronderstelt dat mensen zelf het beste weten wat ze willen en wat hun voorkeuren zijn en dat ze daadwerkelijk in staat zijn om te handelen op basis van hun redenen en voorkeuren, zodra de overheid hen maar zoveel mogelijk vrijlaat. De vraag is echter of mensen altijd onafhankelijke rationele wezens zijn en genoeg hebben aan negatieve vrijheden.

Het klassiek-liberale idee dat autonomie het meest wordt gerespecteerd als de overheid zich zo min mogelijk met haar burgers bemoeit, wordt ondermijnd door wetenschappelijk onderzoek dat aantoonde dat **onze (sociale) omgeving** een sterk sturende werking op ons uitoefent. Richard Taler en Cass Sunstein verdedigen om die reden **nudgepaternalisme**: de overheid zou burgers kleine 'duwtjes' moeten geven in de richting van de keuzes die ze eigenlijk zouden willen maken. Klassiek liberalen zouden best akkoord kunnen gaan met nudgepaternalisme, omdat er hierbij geen sprake is van vrijheidsbeperking. Het centrale punt van **Taler en Sunstein** is dat er sowieso al een sturende werking uitgaat van onze omgeving, ook als de overheid deze niet actief manipuleert.

Probleem bij het nudgepaternalisme is dat personen niet zelf de mogelijkheid wordt geboden om zelf te bepalen op welke manier ze omgaan met de sturende werking van de omgeving, dat niet iedere burger hetzelfde levensplan hoeft te hebben en dat er ook andere mogelijkheden bestaan dan de inzet van nudges door de overheid.

Tegen het individualistische autonomiebegrip pleit echter dat niet alleen ons handelen, maar ook onze voorkeuren worden gevormd door onze sociale omgeving. We kunnen oprecht geloven dat we onze eigen voorkeuren hebben, maar deze zijn vaak onbewust aangepast aan onze sociale omgeving; het zijn **aangepaste voorkeuren**. Deze maken het onmogelijk om erachter te komen of mensen voor hun levenswijze kiezen omdat zij deze echt willen, of omdat er voor hen simpelweg geen ander leven denkbaar is.

Onder anderen **Axel Honneth** verdedigt een **relationeel autonomiebegrip**. Volgens Honneth zijn wij pas autonoom wanneer anderen ons erkennen en respect hebben voor ons als individu of voor de groep waartoe wij behoren. Honneth verduidelijkt zijn **erkenningstheorie** met een onderscheid tussen drie vormen van erkenning: **liefde**, **respect** en **sociale waardering of solidariteit**. Liefde is de basale erkenning die we nodig hebben voor een minimale vorm van zelfvertrouwen. Respect komt vooral naar voren bij juridische relaties tussen personen en betekent dat iedereen gelijk is voor de wet. Bij sociale waardering of solidariteit gaat het erom dat jouw identiteit vanuit de gemeenschap wordt gezien als waardevol. Honneths relationele autonomie veronderstelt een actief overheidsingrijpen om de autonomie van individuen te waarborgen.

Primaire tekst (13): John Stuart Mill – *On Liberty, Applications*

Een regering heeft als taak om voorzorgen te treffen tegen misdaad voordat deze is begaan en om misdaad op te sporen en naderhand te straffen. Bij de **preventieve taak** dreigt echter misbruik omdat bijna elk aspect van menselijk doen en laten kansen op misdadigheid vergroot. Er bestaan vele handelingen die niet bij wet mogen worden verboden, omdat ze alleen directe schade toebrengen aan de handelende persoon zelf.

De staat mag bepaalde handelingen die hij in strijd acht met de belangen van de handelende persoon toelaten, maar toch **indirect** proberen **tegen te gaan**. Belastingheffing is nu eenmaal onvermijdelijk, ook al werken belastingen als boetes op het gebruik van bepaalde consumptieartikelen en maken ze het voor sommigen zelfs onmogelijk om daar nog van te genieten. De staat heeft bij de belastingheffing echter de plicht om te overdenken op welke goederen de consument het best kan bezuinigen en bij voorkeur die dingen uit te kiezen waarvan het gebruik boven een zeer bescheiden hoeveelheid, uitgesproken nadelig moet worden geacht.

De staat moet waakzaam zijn als iemand zijn vrijheid gebruikt om macht over anderen uit te oefenen. De staat verwaarloost deze plicht **binnen familiebetrekkingen**. De bijna despotische macht die mannen over hun echtgenotes hebben, valt eenvoudig op te lossen door vrouwen dezelfde rechten en rechtsbescherming te bieden als alle mensen. Als het gaat om kinderen dan staan misplaatste opvattingen van vrijheid de plichten van de staat pas werkelijk in de weg. Het is vanzelfsprekend dat de staat eist en afdwingt dat iedere staatsburger wordt opgeleid tot op een zeker niveau, maar de publieke opinie verzet zich daartegen. Toch zal bijna iedereen erkennen dat het één van de heiligste plichten van ouders is, dat zij iemand die zij ter wereld hebben gebracht, **een opleiding** geven voor zijn rol in het leven tegenover zichzelf en anderen. Desondanks laat men dit aan de keuze van de vader en erkent men niet dat een kind ter wereld te brengen zònder dat men kans ziet om het onderwijs te geven en geestelijke ontwikkeling, een moreel misdrijf vormt. De staat moet zorgen dat de plicht om op te leiden wordt nageleefd, als ouders dit niet zelf doen.

Primaire tekst (14): Catriona Mackenzie (2008) – ‘Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism’, in *Journal of Social Philosophy* (39), 4, 512–533

Het Britse Hooggerechtshof heeft een volledig verlamde maar goed opgeleide en welbespraakte vrouw, zonder man of kinderen, gelijk gegeven in haar zaak tegen een ziekenhuis dat de kunstmatige beademing van haar weigerde uit te schakelen. Het ziekenhuis stelde dat zij niet wilsbekwaam zou zijn. Bij het vonnis stond het principe van respect voor autonomie centraal en dit principe moest zwaarder wegen dan weldadigheid of de inschattingen van het medisch team over de belangen van de patiënte.

De betrokken vrouw was een ideale figuur vanuit het standpunt van autonomie, omdat zij een goed besef van zichzelf had als een persoon met rechten en diep had nagedacht over haar persoonlijke identiteit. In een andere situatie echter, bij een onvrijwillig gescheiden vrouw, waarbij dit niet het geval was geweest, had het medisch team niet alleen de verplichting gehad om haar autonomie te respecteren, maar ook haar autonomie moeten bevorderen door aandacht te hebben voor haar sociaal relationele status als onderdrukte en geminachte echtgenote. Als in zo'n situatie het medisch team die vrouw tot een ander inzicht zou proberen te brengen, zou dat niet paternalistisch zijn en zou daarbij evenmin dwang nodig zijn.

Hoofdstuk 6 – Zelfverbetering

De toenemende mogelijkheden om met behulp van **mensverbeteringstechnieken** (*human enhancement*) te sleutelen aan onszelf roepen vragen op over de menselijke identiteit.

Hoewel het gebruik van techniek zo oud is als de mens zelf, is ook angst voor nieuwe technieken van alle tijden. Zo verzetten de luddieten tijdens de industriële revolutie zich tegen machines en fabrieken uit angst dat deze hun arbeid overbodig zouden maken, waarschuwde Plato voor de gevaren dat het schrift de omgang met andere mensen en de kennisvergaring negatief zou beïnvloeden en worden we in boeken en films voortdurend geconfronteerd met techniek die ontspoot. Onze **dubbelzinnige houding ten opzichte** van techniek heeft deels te maken met onzekerheid over de manier waarop nieuwe technieken ons leven gaat beïnvloeden.

Techniek is niet alleen een hulpmiddel, maar leidt er ook toe dat **de grens tussen onszelf en techniek** vervaagt. Objecten die normaal niet tot het lichaam worden gerekend, zijn in zekere zin onderdelen geworden van ons lichaam en zo iets gaat ook op voor hulpmiddelen van de geest.

Er bestaan tegenwoordig verschillende mensverbeteringstechnieken, zoals *deep brain stimulation* voor de behandeling van de ziekte van Parkinson, fysieke en mechanische doping om sportprestaties te bevorderen, ritalin als medicijn bij mensen met ADHD, *designerbaby's* om te voorkómen dat men kinderen krijgt die geen goed leven kunnen leiden en *self-tracking* (meet-jezelf-apparatuur) om passieve zelfkennis te vergaren. Daardoor is het onderscheid tussen het genezen van mensen en hen verbeteren, vervaagd.

Primaire tekst (15): Allen Buchanan (2009) – ‘Human nature and enhancement’, *Bioethics* 23, 3, 141-150

Zeker sinds Aristoteles vat men de **menselijke natuur** voornamelijk op als een reeks kenmerken die alle mensen gemeen hebben en die de mens onderscheiden van andere wezens. Als één van die kenmerken zou verdwijnen, zouden wij niet langer menselijke wezens zijn. De meeste religieuze, populaire en evolutionaire voorstellingen van de menselijke natuur hebben gemeen dat deze niet alleen goede kenmerken heeft, maar ook een duistere zijde. In de ethiek heeft de menselijke natuur verschillende rollen gespeeld:

1. de menselijke natuur als **voorwaarde voor** moreel handelen, waarbij niemand die mensverbeteringstechnieken verdedigt, zal suggereren dat de vernietiging om praktisch te redeneren een instantie van mensverbetering zou zijn, maar er weinig valt te zeggen over de wenselijkheid van bepaalde mensverbeteringstechnieken die wellicht mogelijk worden;
2. de menselijke natuur als **haalbaarheidsbeperking** op moraliteit, waarbij het niet per definitie verkeerd zou zijn om de menselijke natuur te veranderen en evenmin valt te zeggen of we mensverbeteringstechnieken moeten inzetten;
3. de menselijke natuur als **beperking op wat goed voor ons is**, die noch een verbod, noch een goedkeuring vormt van verbeteringen die onze natuur veranderen en dus evenmin een argument oplevert voor de bewering dat we onze natuur niet moeten veranderen en
4. de menselijke natuur als **bron van substantiële morele regels**: normatief essentialisme, dat meent dat morele regels, zoals een verbod op mensverbeteringstechnieken en klonen, zijn af te leiden uit de menselijke natuur, en dat anders onze natuur zou veranderen en menselijke relaties zouden worden verstoord.

Probleem bij het normatief essentialisme is dat het normatieve beweringen vermomt als descriptieve beweringen, maar vooral dat het oordelen wat het beste is voor mensen verwart met oordelen over wat aansluit op de fundamentele morele status of waardigheid van de mens. Bewijzen of goede argumenten voor dit normatieve essentialisme ontbreken nog.