

[k1]Inleiding
Hoezo vrije wil?

Maureen Sie

Voorlaatste ongecorrigeerde versie, citeren alleen uit uiteindelijke versie.

Sie@fwb.eur.nl

**Faculteit Wijsbegeerte, head of VIDI onderzoeksprogramma: Deliberative
Awareness, Conscious Control, and Moral Agency**

Verschenen in: *Hoezo Vrije Wil, Perspectieven op een heikele kwestie*, Lemniscaat
2011.

[k1]Inleiding

Hoezo vrije wil?

Maureen Sie

[t1]Bestaat de vrije wil? Stel die vraag aan een filosoof en het antwoord is een wedervraag: Wat bedoel je precies met 'de vrije wil'? Dit boek legt uit waarom die wedervraag wordt gesteld. Zo'n uitleg is hoognodig, want er gaat nauwelijks een dag voorbij zonder dat wetenschappers claimen te hebben aangetoond dat 'de vrije wil niet bestaat', omdat 'ons brein voor ons beslist' of 'aanwijsbare oorzaken in onze omgeving ons doen en laten bepalen'.

Filosofen fungeren in deze berichtgeving vaak als de laatsten die geloven in een cartesians ego dat zich onttrekt aan materie en oorzakelijkheid -- alsof er sinds Descartes in de filosofie geen woord meer vuil is gemaakt aan het onderwerp. Helemaal verwonderlijk is dit niet. De hedendaagse filosofische discussie over de onderwerpen die schuilgaan onder de noemer 'de vrije wil' is vaak gedetailleerd, technisch en lastig te volgen. Bovendien is er in die bijdragen vaak weinig aandacht voor het wetenschappelijke onderzoek zelf dat zoveel publieke aandacht voor de vrije wil losmaakt, en ook niet voor de praktische implicaties van de abstracte filosofische argumenten.

Hoog tijd om aan bovengenoemde misstanden een einde te maken. Vandaar dit boek waarin verschillende filosofische opvattingen over de vrije wil worden uitgelegd in hun samenhang met hedendaagse wetenschappelijke discussies en de praktijk. In deze inleiding zal ik de verschillende hoofdstukken en hun onderlinge samenhang introduceren. Ik doe dat aan de hand van een drietal anekdotes. Hier komt de eerste.

In de film *Blue in the Face* grijpt de sigarettenboer Harvey Keitel een jonge straatboef in de kladden die zojuist een handtas gestolen heeft van een hippe New Yorkse dame. Wanneer hij deze dame haar tas teruggeeft en de jongeman stevig in de kraag vasthoudt zodat de politie hem kan meenemen, verzoekt de dame Keitel vriendelijk om het jochie weer te laten gaan. De dief heeft immers zijn excuses aangeboden en daarbij plechtig beloofd het nooit meer te doen.

Als reactie op het vasthoudende pleidooi van de dame grist Keitel op een bepaald moment haar heroverde tas terug, schuift deze de straatboef toe en maant hem weg te wezen. Wat het joch uiteraard doet. De verbaasde New Yorkse blijft met lege handen achter. Keitel verwijt de dame dat zij weigert haar rol te spelen in het morele domein. Als zij weigert aangifte te doen tegen deze straatboef, wie moet er dan voor zorgen dat hij niet verder afglijdt? Haar impliciete verwijt aan zijn adres is dat hij te hard is, geen rekening houdt met datgene wat maakt dat wij doen wat wij doen, en niet bereid is iemand een tweede kans te geven.

Wanneer we nadenken over de vrije wil, spelen onenigheden over sociale processen vaak een rol. Hoe moeten we omgaan met mensen die iets doen wat in onze ogen verkeerd is? Wat is de juiste emotionele reactie wanneer iemand iets doet dat ons niet bevalt? Keitel vindt dat je moet ingrijpen wanneer iets je niet zint en dat zachte heelmeesters stinkende wonden maken. De New Yorkse vrouw wil zaken onderling oplossen en denkt wellicht dat het jochie slechter af is als hij aan de politie wordt overgedragen. Maar zijn politie en justitie niet de aangewezen instanties die de grenzen aangeven van wat toegestaan is en wat niet? Kunnen we de sociale kwesties die een rol spelen in ons denken over de vrije

wil, niet gewoon overlaten aan het strafrecht en de politiek?

In de eerste drie hoofdstukken van deze bundel zien we dat dat een illusie is. De vragen naar wat een *gepaste* morele reactie is op het norm-afwijkend gedrag (bijvoorbeeld crimineel gedrag) en welk ingrijpen dat legitimeert, komen net zo goed terug in de politiek en onze rechtspraak. In bijvoorbeeld het burgerlijk recht, staatsrecht en strafrecht wordt ervan uitgegaan dat wij over een vrije wil beschikken. Wanneer deze vrije wil in individuele gevallen afwezig geacht wordt, bijvoorbeeld omdat iemand geestesziek is, heeft dit gevolgen voor de uitspraak van de rechter en de maatregelen die zij of hij oplegt. Ook in de politieke praktijk wordt in principe uitgegaan van de autonomie en keuzevrijheid van iedere burger, maar worden specifieke maatregelen getroffen wanneer gemeend wordt dat bepaalde omstandigheden de vrije wil van (groepen) burgers belemmert. De politiek en de rechtspraak moeten daarom voortdurend stilstaan bij het voortschrijdend wetenschappelijk inzicht in de determinanten van ons gedrag en de gevolgen daarvan voor onze vrije wil.

In het vierde hoofdstuk van dit boek -- dat volgt op de eerste drie meer historische hoofdstukken, waarover later meer -- laat strafrechtjurist Ybo Buruma zien hoe de neurowetenschappelijke inzichten in de geringe rol die het bewustzijn speelt bij het tot stand komen van ons gedrag, een belangrijke impact kan hebben op bijvoorbeeld de discussie over de hoogte van straffen voor bepaalde misdaden. Wanneer blijkt dat bewuste afwegingen nauwelijks een rol spelen in ons dagelijks handelen, dan boet het argument dat hoge straffen een afschrikwekkend doel dienen sterk aan kracht in. Immers: wanneer de

meeste misdaden impulsief plaatsgrijpen, zonder voorgaande reflectie, zullen hoge straffen geen impact hebben op het misdaadcijfer.

Dat wil echter niet zeggen, zo argumenteert Buruma, dat het idee dat al ons gedrag door breinprocessen veroorzaakt wordt, onze gehele rechtspraak doet wankelen. Concepten zoals 'ons geweten' en 'onze vrije wil' leveren niets aan belang in wanneer we ermee verwijzen naar een realiteit van onderliggende neuronale loops. Buruma wijst erop dat ook andere dan neurowetenschappelijke ontwikkelingen van groot belang zijn voor onze rechtspraak. De informatisering van onze samenleving bijvoorbeeld maakt dat wij steeds sneller over een grote hoeveelheid data beschikken. Deze data laten zich makkelijk verzamelen, vergelijken en gebruiken voor voorspellingen (*data-mining*). Deze voorspellingen kunnen vervolgens gebruikt worden voor, bijvoorbeeld, de preventie van ongewenst gedrag. Maar hoe ver kunnen we gaan met dergelijke preventieve maatregelen, met inperkingen van de individuele vrijheid?

Soortgelijke vragen komen ook aan de orde ten aanzien van mensen die zich al binnen het justitiële apparaat bevinden. Neem bijvoorbeeld de wijze waarop wij het besluit nemen over het verlov van veroordeelde daders. Tegenwoordig biedt de wetenschap ons een heel scala aan methoden om het risico te bepalen dat specifieke personen weer de fout in zullen gaan, maar ook allerlei manieren om dit risico te verminderen, bijvoorbeeld door het verplichten van bepaalde medicamenten. Hiermee leggen wij de vrije wil van de daders bewust en opzettelijk aan banden. Is een dergelijk ingrijpen gerechtvaardigd?

Een groot deel van het hoofdstuk van Buruma is gewijd aan de belangrijke notie van 'opzettelijk

handelen'. Hij laat zien dat de rechter de vraag naar de opzet en wil van de dader benadert vanuit een bredere maatschappelijke context, de context waarin de morele verantwoordelijkheid van de dader centraal staat. De rechter concentreert zich niet op wat een dader *feitelijk* dacht of verlangde, maar op wat men uit haar of zijn objectieve daad kan afleiden.

Als iemand een vol café binnentreedt met een pistool en vervolgens door omstanders overmeesterd wordt en tijdens die strijd iemand neerschiet, dan kan de rechter besluiten haar of hem te veroordelen voor het 'willens en wetens iemand neerschieten'. De opzet en wil van de dader wordt hier benaderd vanuit het idee dat iemand die een vol café binnengaat met een geladen pistool, het risico aanvaardt dat daarbij dodelijke slachtoffers zullen vallen.

Volgens Buruma is deze manier om over de wil te denken niet eens zo uitzonderlijk. Hij laat zien dat er veel gevallen zijn waarin we de vrije wil achteraf aan personen toeschrijven en dat we dit doen op basis van morele overwegingen (in bovenstaande café geval: dat men anderen niet aan onnodig risico moet blootstellen).

Iets soortgelijks geldt, aldus Buruma, ook voor de afwegingen die een rol spelen bij de bepaling van de toerekeningsvatbaarheid van de dader. Wanneer iemand mentaal ziek is, is het onrechtvaardig om haar of hem de daad die uit die ziekte voortkwam kwalijk te nemen. Maar als iemand door eigen toedoen in een waan is geraakt, bijvoorbeeld door het gebruik van drugs, dan zal de verminderde toerekeningsvatbaarheid ten tijde van de daad door de rechter niet zonder meer als uitsluitingsgrond voor strafvervolgning fungeren. Wij kunnen niet anders dan elkaar serieus nemen als moreel verantwoordelijke

personen die uit vrije wil handelen, aldus Buruma, en dat geldt tevens voor ons rechtssysteem.

Gerben Meynen, filosoof en psychiater, gaat in het vijfde hoofdstuk verder in op de door Buruma reeds besproken notie van toerekeningsvatbaarheid. Hij richt zich daarbij vooral op de rol van de forensische psychiatrie. Wanneer de rechter zich geconfronteerd ziet met een daad die twijfels oproept over de mentale gezondheid van de dader (bijvoorbeeld een ouder die zijn of haar kinderen vermoordt) kan zij of hij de forensisch psychiater vragen advies uit te brengen met betrekking tot de toerekeningsvatbaarheid van de dader. In dit advies maakt de psychiater gebruik van richtvragen die zijn aangeleverd door ons wetboek. Bijzonder aan onze Nederlandse situatie is dat wij maar liefst vijf graden van toerekeningsvatbaarheid kennen waar andere landen slechts een tweedeling hanteren (wél of niet toerekeningsvatbaar).

Meynen merkt op dat er een grote internationale rechtswetenschappelijke discussie woedt over de legitimatie van de juiste notie van 'toerekeningsvatbaarheid': welke criteria moet de forensisch psychiater hanteren om te komen tot haar of zijn diagnose? Gaat het om de cognitieve vaardigheden om te weten wat goed en slecht is? Gaat het om *goed en slecht* of eerder om kennis over wat *bij wet verboden is of niet*? Hoe direct moet de 'verminderde' geestesgezondheid van de dader tot haar of zijn concrete daad geleid hebben om als uitsluitingsgrond voor strafvervolgung te tellen?

Over het antwoord op die vragen is men voorlopig nog niet uitgesproken, hoewel elk land het ondertussen moet stellen met de criteria die het opstelde om over concrete

gevallen te beslissen. Wat natuurlijk niet wil zeggen dat deze criteria willekeurig zijn. Sterker nog, ze hangen in alle gevallen nauw samen met de thema's van dit boek. Iemand is verminderd of niet toerekeningsvatbaar, zo is een gangbare gedachte in de forensische psychiatrie, wanneer haar of zijn vrije wil beperkt aanwezig of afwezig is.

Maar als dat het geval is (zoals velen menen), dan betekent dat dat de abstracte filosofische discussie over het bestaan van de vrije wil van onmiddellijk praktisch belang is. Wanneer men in concrete gevallen de afwezigheid van vrije wil hanteert om daders ontoerekeningsvatbaar te verklaren, dan impliceert de ontkenning van het bestaan van vrije wil dat toerekeningsvatbaarheid niet langer een zinvolle notie is (iedereen is in dat geval immers ontoerekeningsvatbaar).

Meynen laat zien hoe er in de afgelopen jaren, om deze reden, door rechtswetenschappers, forensisch psychiaters en neurowetenschappers naarstig gezocht is naar manieren om het filosofische probleem van de vrije wil buiten de rechtspraktijk te houden (Buruma illustreert in zijn hoofdstuk hoe men dat zou kunnen doen). Of zij daarin slagen laat Meynen aan de lezer.

Aanknopen bij het werk van de filosoof Peter F. Strawson, die in deze bundel een prominente rol speelt, stelt Meynen voor dat het onze rechtspraktijk ten goede zou kunnen komen om de notie toerekeningsvatbaarheid vanuit een breder filosofisch perspectief te benaderen. Daarin zouden ook overwegingen betrokken moeten worden die onze wilsbekwaamheid betreffen (vooral van belang in onze medische praktijk) en het vermogen om besluiten te nemen over het eigen welzijn.

In het zesde hoofdstuk herneemt Will Tiemeijer, werkzaam als onderzoeker bij de Wetenschappelijk Raad voor Regeringsbeleid (WRR), de door Meynen geïntroduceerde notie van wilsbekwaamheid en plaatst deze in een bredere maatschappelijke context. De overheid houdt zich als geen ander bezig met de sturing en beïnvloeding van menselijke keuzes. Wetenschappelijke inzichten in hoe zij dat het best kan doen, kunnen daarbij een grote rol spelen.

Maar we moeten ervoor waken, zoals Buruma ook al opmerkt, dat we de inrichting van onze maatschappij niet uitbesteden aan de wetenschap. Medisch ingrijpen stelt ons in staat om de vrije wil van bijvoorbeeld veroordeelde zedendelinquenten aan banden te leggen, maar is het daarmee gerechtvaardigd? *Data-mining* stelt ons in staat om preventief in te grijpen, maar willen we dat wel en staat het niet op gespannen voet met belangrijke uitgangspunten van onze rechtspraak?

Tiemeijer bespreekt een scala aan verontrustend en interessant sociaal-psychologisch en gedragseconomisch onderzoek waaruit blijkt dat tal van invloeden ons handelen én denken bepalen zonder dat wij ons daarvan bewust zijn. Zo bespreekt hij bijvoorbeeld onderzoek dat aantoont dat wij in een omgeving die beklad is met veel rondslingerende rommel en graffiti, eerder geneigd zijn onszelf onrechtmatig geld toe te eigenen dan in een omgeving die schoon en opgeruimd is. Tevens gaat hij in op het inmiddels veelbesproken onderzoek van de gedragswetenschappers Richard Thaler en Cas Sunstein (die beiden belangrijke adviserende posities in de politiek bekleden), dat aantoont dat de individuele keuzes die wij maken sterk gestuurd worden door de wijze waarop keuzes aan ons voorgelegd worden.

Een voorbeeld: in landen waar mensen moeten kiezen voor het orgaandonorschap, is slechts een fractie van de

mensen als donor geregistreerd, terwijl in landen waar men moet kiezen voor het *afzien* van donorschap, bijna iedereen als donor is geregistreerd. Dit soort onderzoek, aldus Tiemeijer, biedt de overheid een scala aan inzichten om gewenst gedrag te bevorderen en ongewenst gedrag te verminderen. Maar wie bepaalt de grenzen van dergelijk ingrijpen? Moet een overheid niet allereerst vertrouwen op de wilsbekwaamheid van haar burgers, en als dat het geval is, hoe moet dat vertrouwen er dan in concreto uitzien wanneer we weten op welke wijze deze wilsbekwaamheid ondermijnd wordt?

Tiemeijer sluit zijn hoofdstuk af met de interessante vraag wat de overheid aanmoet met onderzoek dat aantoonde dat onze opvatting over het bestaan van de vrije wil zelf eveneens onmiddellijk gevolgen heeft voor ons gedrag. Mensen die uitspraken te lezen hebben gekregen waarin gesuggereerd wordt dat de vrije wil niet bestaat, blijken eerder geneigd om zich immoreel te gedragen dan mensen die neutrale uitspraken of uitspraken pro-vrije wil te lezen kregen. Dit maakt niet alleen het wetenschappelijke onderzoek naar determinanten van ons gedrag relevant voor discussies over beleid en politiek, maar ook de filosofische en abstracte discussies over de vrije wil die er vaak op volgen.

Wat buiten kijf staat voor Buruma, Meynen én Tiemeijer, is dat mensen lerende wezens zijn. Strafrecht en overheidsingrijpen hebben alleen zin tegen die achtergrond. Straffen, belonen en alle daarmee te associëren praktijken hebben een conditionerend effect: we leren elkaar wat juist (beloonbaar, prijzenswaardig) gedrag is en wat onjuist (bestrafbaar, verwijtbaar) gedrag. Deze praktijken schetsen de morele landkaart waarop we ons dienen te bewegen. En dat lijkt uiterst

effectief. De meeste mensen stelen geen tassen. De vraag die ook bij alle drie aan bod komt, is wie mag en moet bepalen hoe die morele landkaart eruit moet zien en op welke gronden dat moet gebeuren.

Die vraag brengt mij op mijn tweede anekdote. Ergens in de enorme berg filosofische literatuur over de vrije wil las ik over een onthutsende ontmoeting van een filosoof met een grote dierenvriend. Terwijl de dierenvriend de filosoof uitgebreid vertelt over haar inzet en activiteiten ten bate van zwervkatten en honden, haalt zij fel uit naar zwervers en andere ongelukkigen aan de onderkant van de maatschappij. Op de vraag van de filosoof naar dit verschil in houding antwoordt zij dat dieren niets aan hun lot kunnen doen, terwijl de mens vrij is en in staat voor zichzelf te zorgen, óf dat na te laten. Als iemand ten gevolge van eigen keuzes aan lager wal is geraakt, zo besluit zij haar betoog, dan is dat niet onze verantwoordelijkheid. De mens beschikt immers over een vrije wil.

Keitels reactie uit de eerste anekdote kan geduid worden tegen de achtergrond van het algemene gegeven dat mensen lerende wezens zijn, gevoelig voor de normen en waarden die onze samenleving reguleren. Hij meent dat we daarmee ook een zekere verantwoordelijkheid hebben om deze normen en waarden te communiceren, in woord én gebaar. We moeten anderen verantwoordelijk houden en stellen voor hun daden. De veel minder sympathieke reactie van onze dierenvriend wijst op de grenzen van zulk ingrijpen. Aangezien mensen over een vrije wil beschikken, hoeven we hen ook niet te helpen wanneer zij er een zootje van hebben gemaakt.

In een sympathiekere versie van dit voorbeeld begrenzen we ons ingrijpen in andermans leven op grond van onze herkenning van het zelfbeschikkingsrecht, de

autonomie van een ander. Ik gaf al aan dat we in de hoofdstukken vier tot en met zes zullen zien dat het nadenken over zelfbeschikking en autonomie in strafrecht en politiek een belangrijke rol speelt bij het definiëren van de vrije wil. Wat we daar precies over moeten denken, zo werd duidelijk, wordt beïnvloed door wetenschappelijke inzichten én onze morele overwegingen met betrekking tot wat deze inzichten moeten betekenen voor onze praktijk.

Het is heel goed denkbaar dat iemand de dierenvriend uit de tweede anekdote van repliek dient door haar te wijzen op het feit dat geen enkel mens uit vrije wil voor een leven op straat zou kiezen. Wanneer we sterk de indruk hebben dat bepaalde leefwijzen of gedragingen het gevolg zijn van een ziekte en dus niet uit vrije wil voortkomen, dan grijpen we in. We beschermen mensen tegen zichzelf als ze bijvoorbeeld psychotisch zijn. Als iemand de neiging tot stelen niet in de hand krijgt, noemen we diegene een 'kleptomane' in plaats van een 'dief', met alle morele en strafrechtelijke gevolgen van dien.

Wat in alle drie deze hoofdstukken naar voren komt, is dat het niet zozeer een 'blinde' keuzevrijheid is die voor de vrije wil van belang is, maar het vermogen om keuzes te maken op basis van *begrijpelijke* redenen en het vermogen om ons gedrag op basis van die redenen te sturen. We begrijpen niet dat een normaal volwassen mens haar of zijn kinderen om het leven brengt. We zien niet in welke rationele overwegingen tot een dergelijke daad zou kunnen leiden. Op grond van dat gebrek aan inzicht besluiten we te onderzoeken in hoeverre zulke daders toerekeningsvatbaar zijn.

Dit thema, het belang van ons vermogen om op basis van rationele overwegingen en begrijpelijke redenen te handelen, wordt in de hoofdstukken van Jan Bransen en Arno Wouters verder uitgewerkt. Wanneer we in de praktijk

zeggen dat iemand uit vrije wil handelde, dan verwijzen we daarmee wellicht naar het vermogen tot reflectieve zelfcontrole: het vermogen om op basis van redenen te handelen, dingen te doen omdat we menen dat we ze moeten doen, ons gedrag te reguleren op basis van normen en waarden.

In het negende hoofdstuk van filosoof en publicist Jan Bransen (werkzaam binnen de gedragswetenschappen) wordt, net als in dat van Tiemijer, een grote hoeveelheid wetenschappelijk onderzoek gepresenteerd en kritisch besproken, vooral psychologisch onderzoek naar ons *individuele* vermogen tot zelfcontrole. Bransen laat zien hoe de abstracte filosofische noties van zelfcontrole en handelen uit vrije wil in de psychologie een wetenschappelijke vertaling krijgen. Deze vertaling staat ons toe om een experimentele setting te creëren waarin we specifieke capaciteiten en hun begrenzingen nader kunnen bekijken. In deze wetenschappelijke vertaling worden mensen beschouwd als intelligente regelsystemen die, met behulp van verschillende onderliggende capaciteiten, in staat zijn bepaalde doelen te realiseren.

Je kunt een kind aan een tafeltje zetten waarop een marshmallow ligt en beloven dat het twee marshmallows krijgt als het erin slaagt tien minuten met de marshmallow alleen te blijven, zonder deze op te eten. Wat blijkt? Een kind van drie kan dat nauwelijks en een kind van vijf al veel beter, vooral als zo'n kind in staat is om strategieën te ontwikkelen om aan de verleiding te weerstaan (bijvoorbeeld door de aandacht op andere zaken te richten). Niet alle kinderen, en zelfs niet alle volwassenen, blijken in staat om dergelijke strategieën succesvol toe te passen. Ook blijken er omstandigheden te bestaan die het heel moeilijk maken om

aan directe verleidingen te weerstaan in het licht van een beloofde grotere beloning. Ons vermogen tot zelfbeheersing kan uitgeput raken. Is onze vrije wil wellicht een soort van 'morele spier'?

Bransen gaat ook kritisch in op het in eerdere hoofdstukken al aan bod gekomen onderzoek dat aantoonde dat veel wat wij doen zich automatisch en onbewust voltrekt. Het model waarmee deze wetenschappers werken, aldus Bransen, blijft binnen het paradigma waarin wij als intelligente regelsystemen beschouwd worden die gegeven doelen kunnen realiseren. Dat onderzoek voert dit paradigma nog wat verder door, door te benadrukken dat de capaciteiten die nodig zijn voor het realiseren van doelen weinig te maken hebben met ons vermogen om te reflecteren en ons gedrag bewust te sturen. Het is eerder zo dat onze doelen volgens deze onderzoekers automatisch en onbewust geactiveerd worden door onze omgeving, en dat wij ons gedrag al even automatisch en onbewust daaraan aanpassen.

Proefpersonen die woorden als 'succes' en 'vaardig' te lezen krijgen, storten zich bijvoorbeeld met overgave op kruiswoordpuzzels. Bransen laat zien dat dit onderzoek (ook volgens collega-psychologen) tekortschiet om recht te doen aan de rijkdom van motieven en doelen die het menselijk handelen doorgaans motiveren. Wij zijn niet alleen in staat om onszelf te reguleren, doeltreffend en efficiënt, maar ook om dat vanuit onszelf te doen. Dat wil zeggen: er bestaat voor ons een onderscheid tussen doelen halen, onbewust of bewust, en onszelf doelen stellen. Sterker nog, wij worstelen vaak een leven lang om ervoor te zorgen dat onze doelen onze *eigen* doelen zijn en niet die van bijvoorbeeld onze ouders, onze samenleving of onze geliefden. Hoewel het psychologisch onderzoek naar zelfcontrole interessante inzichten biedt

in de specifieke capaciteiten die ons functioneren bepalen en de omstandigheden die dat ondermijnen, aldus Bransen, blijft de essentie van een mensenleven dat wij vooral onszelf willen zijn. Het is in dat domein dat het spreken over de vrije wil zinvol wordt.

In het tiende hoofdstuk van bioloog en wetenschaps- en handelingsfilosoof Arno Wouters verlaten we het gedragswetenschappelijk onderzoek en wat het ons vertelt over menselijke motieven, psychische noodzakelijkheden en de beperkingen van onze rationaliteit. Wouters stelt de vraag aan de orde of ons vermogen om op basis van redenen te handelen wel verenigbaar is met een evolutionaire benadering van menselijk gedrag. Als we dit vermogen begrijpen als een vermogen om op basis van eigen inzichten en overwegingen (redenen) ons leven in te richten en keuzes te maken voor de ene handeling of de andere, heeft het idee van vrije wil dan nog wel een plaats in een darwinistisch wereldbeeld?

Wouters beantwoordt deze vraag bevestigend, nauw aansluitend bij maar zich ook kritisch onderscheidend van de bekende publicist en cognitiefilosof Daniel Dennett. Hij laat zien waar in de biologie het zinvol wordt om een onderscheid te maken tussen activiteit en passiviteit en hoe dat samenhangt met de eenheid van bepaalde organismen en hun vermogen om zichzelf te verhouden tot hun omgeving. Hij legt uit hoe de beschikking over een keuzemechanisme evolutionair voordeel kan bieden en hoe we het menselijk vermogen om te handelen op basis van redenen, in het verlengde daarvan zouden kunnen begrijpen.

Wouters legt uit welke rol daarin is weggelegd voor moreel handelen, het vermogen om te doen 'wat goed geacht wordt'. Aanknopend bij Dennett legt hij uit hoe een soort

wapenwedloop in het morele domein kan leiden tot een evolutionair voordeel voor oprecht morele personen, dat wil zeggen: personen die goed handelen puur op grond van de interne motivatie om goed te willen zijn. Dit in onderscheid van personen die alleen 'goed' handelen uit opportune overwegingen, bijvoorbeeld om het vertrouwen te winnen van diegenen met wie samenwerking hun tot voordeel strekt. Tot slot beantwoordt hij de vraag of de vermogens die ons tot morele personen maken, ook voldoende grond zijn om toeschrijvingen van morele verantwoordelijkheid te legitimeren.

Ook die vraag beantwoordt Wouters bevestigend, zij het met een aantal kritische kanttekeningen. Hij verwerpt een metafysische interpretatie van deze vraag. Ons nadenken over verantwoordelijkheid en vrije wil, aldus Wouters, is veel zinniger wanneer we dat doen in termen van de sociale functie die dat soort begrippen vervullen in onze samenleving. Een secretaresse is verantwoordelijk voor de fouten van haar baas, niet omdat ze over een bepaalde 'secretaresse-eigenschap' beschikt, maar omdat dat de rol is die zij als secretaresse op zich heeft genomen. Om dat naar behoren te kunnen doen, moet zij natuurlijk wel over het vermogen beschikken om de fouten van haar baas te verbeteren, maar de vraag of zij over dat vermogen beschikt is geen metafysische kwestie.

Dit brengt mij op mijn derde anekdote. Wat is de metafysische kwestie ten aanzien van de vrije wil nu eigenlijk? In zijn memoires schrijft Albert Einstein dat als de maan bewustzijn zou hebben, zij zou denken dat zij haar gang om de aarde uit vrije wil maakt en dat een intelligenter wezen dan wijzelf zou glimlachen om de gedachte dat wij 'uit vrije wil handelen'. Mensen ervaren vanuit het eerstpersoonsperspectief de noodzaak om hun leven vorm te geven, keuzes te maken en beslissingen te

nemen, maar ons leven voltrekt zich zoals de maan om de aarde draait.

Als dat werkelijk zo is, moeten we het gedrag van alle mensen die zich in onze ogen afkeurenswaardig of verkeerd gedragen, niet vergelijken met het gedrag van zich misdragende katten en honden? Vergist de dierenvriend uit de tweede anekdote zich niet en moet zij net zoveel compassie tonen met zwervers als met zwervkatten? Verdienen mensen de morele reacties die hun gedrag ontlokt en de daarmee verbonden straf en beloning? En wat betekent het precies dat zij dat 'verdienen'?

Wouters argumenteert dat we geen radicaal onderscheid nodig hebben tussen mensen en dieren om zinvol over de vrije wil te spreken en in dat spreken aanleiding te zien om elkaar verantwoordelijk te houden. Maar hij tekent daarbij aan dat deze opvatting van verantwoordelijkheid geen *metafysische* basis veronderstelt en ook niet begrepen moet worden als een legitimatie van bijvoorbeeld onze strafpraktijk. Maar bestaat er dan wel een legitimatie voor deze strafpraktijk?

Bransen en Wouters tonen ons welke ruime er is voor het denken over de vrije wil, maar is deze ruimte voldoende? Neem de uitkomsten van neurowetenschappen die Buruma en Meynen bespreken: die lijken toch onomstotelijk aan te tonen dat Einstein gelijk heeft en dat het idee dat wij vrij zijn een illusie is. Wij ervaren besluiten als 'de onze', denken dat wij keuzes maken en vorm en richting geven aan ons leven, maar dat komt omdat wij een heel beperkt zicht hebben op de determinanten van ons gedrag. De neurowetenschappen lijken dat te bevestigen: lang voordat wij bewust een besluit nemen, ons bewust zijn van onze besluiten, is uit ons brein reeds af te

lezen wat wij zullen besluiten. Wij zijn het niet die besluiten nemen, maar ons brein.

Wij zijn het niet die besluiten nemen, maar ons brein? Deze uitspraak zijn we in velen varianten de afgelopen jaren in de media tegengekomen, en ook meer serieuze populair-wetenschappelijke boeken suggereren dat met deze uitspraak de metafysische discussie over de vrije wil nu toch echt beslecht is.

In het zevende hoofdstuk van deze bundel laat publicist, medicus en filosoof Bert Keizer zien hoe vreemd deze uitspraak is. Hij begint door zich af te vragen wat het nu eigenlijk betekent om van iets bepaalds te beweren dat het eigenlijk iets anders is: om het één (bijvoorbeeld onszelf) te reduceren tot iets anders (bijvoorbeeld ons brein).

Keizer onderscheidt drie verschillende reducties: (1) reducties met een ontmantelend oogmerk (A is eigenlijk een B), (2) reducties met een kleinerend oogmerk (A is eigenlijk niets anders dan B) en (3) reducties met een gelijkschakelend oogmerk (A is hetzelfde als B). 'Onweer is geen goddelijke woede maar elektrische ontlading' is een voorbeeld van (1), 'Politici zijn zakkenvullers' een voorbeeld van (2) en 'Levend weefsel is een verzameling moleculen' een voorbeeld van (3).

Het onderscheid tussen verschillende reductieve uitspraken is niet altijd even duidelijk, zoals Keizer met kleurrijke voorbeelden laat zien. In het geval van neuroreductie, zo argumenteert hij overtuigend, laten mensen zich overduidelijk ertoe verleiden om de fascinerende en interessante derde vorm ten onrechte aan te zien voor de veel helderdere eerste vorm. Ze worden hiertoe aangezet door populair-wetenschappelijk

opererende neurowetenschappers die zichzelf maar al te graag positioneren in een lange en respectabele 'ontmantelende' traditie.

Eenieder die zich wel eens machteloos gevoeld heeft in de poging om nuance aan te brengen in het mediadebat rondom de vrije wil, vindt in dit hoofdstuk de nodige munitie. Keizer ontmantelt nauwgezet de ontmantelaars en hun drogredenen. Neuronen kunnen niet paardrijden of snurken, en net zo min kunnen ze besluiten nemen, aldus Keizer. Wie dat beweert, zit te dicht op de materie om nog helder te kunnen waarnemen of denken. Betekent dit dat de breinwetenschappen ons filosofisch gezien helemaal niets te bieden hebben?

In het achtste hoofdstuk gaat cognitiefilosoof Marc Slors verder in op deze vraag. Allereerst bespreekt Slors uitgebreid de wetenschappelijke experimenten die aanleiding zijn voor het 'media geweld' waar Keizer in zijn hoofdstuk mee afrekent. Hij begint bij het fameuze experiment van Benjamin Libet en laat zien hoe het hedendaagse breinonderzoek daarop voortborduurde. Daarna gaat hij in op de relatie tussen dit wetenschappelijke onderzoek enerzijds en de filosofische discussie over de vrije wil en determinisme anderzijds.

Slors' belangrijkste claim is dat het een misvatting is te denken dat ons 'ware zelf' samenvalt met 'ons bewustzijn'. Hij wijst erop dat die misvatting weliswaar onderdeel is van ons spreken en denken over onszelf, maar dat onze dagelijkse praktijk laat zien dat de misvatting heel oppervlakkig is. Als we goed kijken naar hoe wij met elkaar en onszelf omgaan, wordt duidelijk dat wij onszelf wel degelijk identificeren met de dingen die wij doen zonder er ons van tevoren van bewust te zijn. Als voorbeeld geeft hij de gesprekken die wij met elkaar

voeren. Wanneer wij met elkaar spreken, doen wij dat zelden door voorafgaand aan onze zinnen te reflecteren over wat we willen zeggen en hoe. Toch zien wij een gesprek bij uitstek als iets dat *wijzelf* voeren. En ook een doelpunt van een talentvolle voetballer wordt volledig op diens conto geschreven.

Slors sluit zijn hoofdstuk af met de observatie dat we ons er niet toe moeten laten verleiden om het zelf te zien als een entiteit die, op één of andere wijze, causaal verbonden is met onze handelingen. Die opvatting leidt eenvoudig tot de gedachte dat handelingen zich onderscheiden van andere lichamelijke bewegingen, doordat wij (ons 'zelf') ze bewust veroorzaken. We kunnen het spreken over 'een zelf' beter opvatten als de wijze waarop we eenheid en structuur geven aan ons leven. Deze opvatting wordt ook door Buruma reeds aangehaald om onze rechtspraktijk te beschermen tegen de mogelijke ondermijnende gevolgen van het filosofische probleem van de vrije wil.

Betekent dit dat we de vraag naar de verhouding tussen de wetmatigheid in het ondermaanse en de vrije wil helemaal niet hoeven te beantwoorden om zinvol over de vrije wil te blijven spreken? Laat ik, voordat ik daar verder op inga, even de balans opmaken en een systematisch onderscheid aanbrengen tussen de thema's die tot dusver de revue gepasseerd zijn.

Als we het hebben over de sociale aspecten die in discussies over de vrije wil een rol spelen, gaat het over 'vrije wil als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid' -- bijvoorbeeld de rechtvaardiging van onze morele reacties op elkaar en de daarmee geassocieerde praktijken (zoals straffen en belonen en onze rechtspraktijk). We spreken over het thema 'vrije

wil als zelfverwerkelijking' als we het hebben over de noodzaak en vrijheid ons leven vorm te geven, beslissingen en keuzes te maken. Deze keuzes zijn, zo menen we doorgaans, niet willekeurig maar gebaseerd op redenen, waarden en persoonlijke overwegingen. Tot slot hebben we het over 'vrije wil als bewuste aansturing' als het gaat over het specifiek menselijke vermogen om te handelen dat zich op een of andere manier (al dan niet radicaal) onderscheidt van de wetmatigheid van de natuur, inclusief de gedragingen die we ook in het dierenrijk vinden.¹

Voor filosofen hangen deze drie thema's nauw met elkaar samen. Dit is ook de reden waarom zij doorgaans de vraag naar het bestaan van de vrije wil niet simpel bevestigend of ontkennend zullen beantwoorden. Doorgaans, want er zijn ook filosofen die dat wel doen. Zogenaamde libertariërs zullen volmondig 'ja' antwoorden op de vraag of de vrije wil bestaat, harde deterministen zullen volmondig 'nee' antwoorden. Beiden geloven in de onverenigbaarheid van de vrije wil en determinisme, de these dat alles in het ondermaanse uitputtend bepaald is door oorzaken die eraan voorafgingen. Om deze reden worden zij 'incompatibilisten' genoemd: vrije wil en determinisme zijn onverenigbaar (incompatibel) met elkaar. Incompatibilistische libertariërs geloven niet dat alles in het ondermaanse uitputtend bepaald is door de oorzaken die eraan voorafgingen. Incompatibilistische harde deterministen geloven dat dat wél het geval is en dat dat bovendien betekent dat wij elkaar niet langer moreel verantwoordelijk kunnen houden. Dat wil zeggen, niet zonder extra argumenten die dat rechtvaardigen op andere gronden dan het bestaan van de vrije wil.

Ironisch genoeg zijn het precies deze filosofen, de harde deterministen en libertarianisten, die een

minderheidspositie innemen in het hedendaagse debat over de vrije wil. Ironisch, omdat het debat dat door wetenschappers en media wordt gevoerd uitgaat van deze twee posities: ofwel de vrije wil bestaat, ofwel hij bestaat niet. De meeste filosofen vinden de vraag of de vrije wil nu wel of niet bestaat, echter ongenueanceerd. Zij willen 'voorbij' de keuze tussen het omarmen van de vrije wil (libertariërs) enerzijds en het glashard ontkennen daarvan (harde determinisme) anderzijds.

Deze filosofen zien niet in hoe het tegendeel van het determinisme, het indeterminisme, vruchtbaar ingezet kan worden om ruimte te maken voor de vrije wil, zeker niet indien dat begrepen wordt als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid. Zij zien niet in hoe het bestaan van 'onbepaaldheid in het universum' iets te maken kan hebben met het menselijke vermogen tot moreel handelen. Handelingen die in aanmerking komen voor morele evaluatie, zo redeneren zij, zijn typisch handelingen waarover een actor controle heeft, dus hoe kan de willekeur van processen die niet gedetermineerd zijn dan ooit bijdragen aan onze morele verantwoordelijkheid?

Anderzijds zien zij niet in hoe een theoretische these als die van het determinisme tot een volledige herziening van onze alledaagse praktijk zou moeten leiden. Het uitgangspunt van deze filosofen is dat determinisme en de vrije wil die we nodig hebben om moraliteit te begrijpen, met elkaar verenigbaar (compatibel) zijn. Het label bij deze positie is dan ook 'compatibilisme'. Slors, Bransen en Wouters verdedigen in deze bundel typisch een compatibilistische visie op de vrije wil.

In het eerste hoofdstuk van filosoof en historicus van de filosofie Han van Ruler zien we dat de spanning

tussen vrijheid en determinisme, zoals gethematiseerd in het hedendaagse debat over de vrije wil redelijk recent is. De klassieke filosofie behandelt de vraag naar de plaats van de mens in de natuur uitvoerig en betreft daarin de noties noodlot, noodzakelijkheid, oorzakelijkheid en moraliteit, maar niet de vrije wil als zodanig.

Voor de Grieken stond vooral de vraag naar zelfvorming en zelfontwikkeling centraal, hoe ons te verhouden tot het goede, tot het morele. Dát wij onszelf kunnen ontwikkelen en in die zin vrij zijn, wordt niet betwijfeld. De wil als een afzonderlijk vermogen (op zichzelf niet gekoppeld aan ons bestaan als morele wezens) wordt pas geïntroduceerd in het christendom. Hier ontstaat ruimte voor het beeld van de mens als een mogelijke zondaar: iemand die zich niet alleen kan vergissen in wat zij of hij moet doen, maar die opzettelijk het verkeerde kan doen. Ook in de theologische en filosofische discussies over de vrije wil krijgt deze nog niet de invulling die zo kenmerkend is voor de hedendaagse discussie: dat gebeurt pas met de komst van de mechanistische filosofie (Descartes, Galileï, Gassendi en Hobbes).

In de mechanistische filosofie verdwijnt de ruimte voor individuele *activiteit* van de afzonderlijke dingen. Alles beweegt als onderdeel van één groot mechanisch geheel, als schakels in een enorme machine, óók de mens. Hier ontstaat het moderne probleem van de vrije wil. Wat betekent het om onszelf te begrijpen als onderdeel van een groter geheel, zonder initiërend vermogen, het vermogen iets nieuws in gang te zetten? Hoe moeten we het vermogen om na te denken en keuzes te maken begrijpen in een dergelijk wereldbeeld? Van Ruler laat zien hoe filosofen die vraag benaderd en beantwoord hebben en hoe

hun inzichten nog nauwelijks aan relevantie hebben ingeboet.

Aanknopend bij de mechanisering van het wereldbeeld zoals uiteengezet in het eerste hoofdstuk van Van Ruler, introduceert de Vlaamse analytische filosoof Stefaan Cuypers in het elfde hoofdstuk de these van het determinisme, het zogenaamde 'consequentie-argument' van Peter van Inwagen en het werk Harry G. Frankfurt. Frankfurt is één van de belangrijkste denkers van de vorige eeuw. Voor zijn tijd werd er in de Engelstalige filosofie uitgebreid gepoogd om ons spreken over de vrije wil zo te begrijpen dat het niet langer op gespannen voet stond met het determinisme. In die pogingen werd de zinsnede 'Zij had anders kunnen doen dan zij deed' bijvoorbeeld geanalyseerd als: 'Zij had anders kunnen doen als zij anders had gekozen of gewild.' Waarbij men de keuze of de wil van de actor zag als één van de oorzaken in het deterministisch universum.

Geen van die analyses van ons taalgebruik werd uiteindelijk bevredigend bevonden. Frankfurt breekt radicaal met ons spreken over de vrije wil in termen van 'iets anders kunnen doen'. Hij thematiseert de vrije wil als voorwaarde voor zelfverwerkelijking en laat zien dat van daaruit een aantal heel zinnige dingen kan worden opgemerkt over de vrije wil als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid. Nadat Cuypers nauwgezet de these van het determinisme heeft uiteengezet, laat hij zien hoe Frankfurt de vrije wil verenigbaar maakt met deze these.

Volgens Frankfurt onderscheiden wij ons als mensen vooral door de structuur van onze wil. Ons handelen wordt niet slechts gedreven door allerlei verlangens en wensen (verlangen naar een sigaret, de wens een groot filosoof te worden), maar ook door allerlei verlangens en wensen

ten aanzien van deze verlangens en wensen (verlangens en wensen van de tweede orde). Dit heeft te maken met onze essentiële reflexieve natuur: wij verhouden ons tot dat wat ons drijft, wat ons tot handelen aanzet (wij willen niet langer verlangen naar sigaretten, we willen dat de wens een groot filosoof te worden ons motiveert om met veel inzet te studeren).

Wanneer wij in staat zijn deze verlangens van de tweede orde op één lijn te brengen met de verlangens en wensen die ons feitelijk motiveren, dan ontstaat de ruimte voor het spreken in termen van de vrije wil. Mensen die handelen op basis van verlangens die ze afwijzen (waarvan ze verlangen dat zij ze niet zouden hebben), handelen niet uit vrije wil. Zij zullen zichzelf bijvoorbeeld beschrijven als 'verslaafd' en hun gedrag als 'dwangmatig'.

Frankfurts visie sluit mooi aan bij een opvatting over onszelf en de vrije wil die benadrukt dat wat mensen onderscheidt van andere wezens, de eenheid en structuur is die wij aan ons leven geven, het verhaal dat wij over onszelf vertellen. We zagen deze opvatting al in de hoofdstukken van Slors en Buruma voorbij komen. Met dat verschil dat verhalen een diachrone structuur hebben: ze hebben een verloop in de tijd. Voor Frankfurt heeft de vrije wil echter een hiërarchische structuur: wij zijn vrij, handelen uit vrije wil wanneer het verlangen dat ons op een bepaald moment in de tijd drijft, een verlangen is dat wij omarmen op dát moment. De achtergrond en herkomst van dat verlangen doet er niet toe.

Deze hiërarchische structuur maakt Frankfurts opvatting over de vrije wil relevant in het licht van de discussie over de verenigbaarheid met het determinisme. Hoe kan het feit dat onze verlangens bepaald zijn, van

belang zijn voor onze vrijheid als de achtergrond en afkomst van onze verlangens er niet toe doet, maar alleen de wijze waarop wij ons tot die verlangens verhouden op het moment dat zij ons tot handelen aanzetten? Daarnaast laat Frankfurt zien dat het voor onze morele verantwoordelijkheid er überhaupt niet toe doet of er 'robuuste' alternatieven bestaan, handelingsmogelijkheden waartussen wij kunnen kiezen.

Wat er volgens Frankfurt wel toe doet, zo laat Cuypers zien, is de motivatie die feitelijk leidt tot ons handelen. Wanneer wij een sigaret opsteken omdat wij dat willen, omdat wij het prima vinden dat ons verlangen naar sigaretten ons gedrag bepaalt, dan is er geen enkele reden om ons niet verantwoordelijk te houden voor het roken van die sigaret. Wat mensen onderscheidt van andere wezens, is dat zij zich verhouden tot hun eigen gedrag. Ik kan roken omdat ik dat lekker vind of in weerwil van mezelf. Wat er voor onze morele verantwoordelijkheid toe doet, is of ik handel op basis van redenen (omdat ik roken lekker vind) of daartoe gebracht word door een conditie die niet 'de mijne is' (verslaving, dwang). Als gezegd, zien we het handelen op basis van redenen, op basis van overwegingen die ik als de mijne omarm, ook in de hoofdstukken van Wouters en Bransen voorbij komen.

Het handelen op basis van redenen speelt ook in het werk van de invloedrijke filosoof Immanuel Kant een rol. In het tweede hoofdstuk van filosoof en Kant-specialist Pauline Kleingeld wordt zijn visie op de vrije wil uitgelegd. Kleingeld laat zien hoe het onderscheid tussen het alledaagse wereldbeeld en het wetenschappelijke wereldbeeld, dat door geen ander zo grondig besproken is als door hem, daarin een rol speelt. Kant gelooft in het determinisme: mochten we er ooit in slagen om alle

determinanten van het menselijk handelen in kaart te brengen (wat Kant onwaarschijnlijk lijkt), dan zouden we exact kunnen voorspellen wat eenieder op welk moment zou gaan doen. Maar ondanks zijn commitment aan het determinisme gelooft Kant eveneens dat de menselijke wil vrij is.

Kleingeld laat zien dat het volgens Kant van belang is om een onderscheid te maken tussen twee benaderingen van menselijke handelingen: een wetenschappelijke benadering waarin de oorzaken van gedrag centraal staan en een benadering waarin het evalueren van gedrag als 'slecht' en 'goed', 'toelaatbaar' enzovoort centraal staat. In het laatste geval onderzoeken we de redenen voor gedrag.

Deze redenen zijn voor Kant intrinsiek verbonden met onze ratio én de moraal, met onze rationele én morele natuur (die voor hem niet onderscheiden zijn). Wanneer wij ons afvragen wat we moeten doen, wanneer wij bepaalde handelingen overwegen en ons afvragen of ze juist zijn, vragen wij ons af of we zonder tegenstrijdigheid kunnen willen dat soortgelijke handelingen (handelingen waaraan eenzelfde *principe* ten grondslag ligt) ook door alle anderen ondernomen zouden worden (de befaamde categorische imperatief). Het feit dat we die vraag stellen én dat we moeten erkennen dat wij in beginsel in overeenstemming met het antwoord op die vraag zouden kunnen handelen: daaraan verbindt Kant onze vrije wil.

Wanneer een vorst een onderdaan zou gebieden op straffe van de dood zich immoreel te gedragen, bijvoorbeeld door een valse getuigenis af te leggen tegen een onschuldig mens, dan moet de onderdaan zich realiseren dat hij dat zou *kunnen* weigeren. Dit betekent niet dat hij weet dat hij zijn doodsangst feitelijk kan overwinnen en dat hij het gebod van de vorst

daadwerkelijk zal negeren. Het betekent dat hij in zichzelf herkent wat het zou betekenen om het juiste te doen, ook al gaat dat tegen al zijn feitelijke neigingen (in dit geval zijn doodsangst) in. Daarmee moet hij het tenminste als mogelijk erkennen dat hij het moreel juiste zou *kunnen* doen. Onze vrije wil, aldus Kleingeld, bestaat voor Kant exact in dit vermogen om onszelf de 'morele wet' op te leggen.

Anders dan bij bijvoorbeeld Bransen en Frankfurt zijn de 'redenen voor ons handelen' bij Kant dus altijd al verbonden met het morele, boven-individuele domein. Uiteraard bezwijken wij regelmatig aan verleidingen, verlangens en sterke persoonlijke motieven; in die gevallen, aldus Kant, regeren wij niet zelf, maar worden wij geregeerd (door deze verleidingen, verlangens et cetera). Werkelijk vrij zijn wij slechts wanneer wij autonoom handelen, wanneer wij ons laten leiden door de morele wet die wij onszelf opleggen. Wanneer wij niet het gebod van de vorst, noch onze angst voor de dood tot leidraad nemen voor ons handelen.

Ger Groot, publicist en filosoof, gaat in het derde hoofdstuk in op twee invloedrijke filosofen die ieder op geheel eigen wijze reageren op het kantiaanse gedachtegoed: Arthur Schopenhauer en Jean-Paul Sartre. Terwijl Kant concludeert dat wij de werkelijkheid zoals zij op zichzelf is niet echt kunnen kennen en alleen weet hebben van de werkelijkheid zoals die aan ons verschijnt, zegt Schopenhauer (aan het begin van de negentiende eeuw) dat we wel degelijk toegang hebben tot het wezen van de realiteit, zij het slechts via een heel speciaal punt. Het 'ik' is geen voorwerp van waarneming (waarin wij niet ontkomen aan de wetmatigheid van de natuurlijke causaliteit, aldus Kant), maar van een inwendige

intuïtie. Als we gaan kijken waardoor dit 'ik' bewogen wordt, dan zien we -- aldus Schopenhauer -- een rusteloze dynamiek die hij 'de wil' noemt.

Deze wil is volgens Schopenhauer verantwoordelijk voor al ons streven en al onze begeerte, maar hij staat daarin niet tegenover een werkelijkheid waarop wij die wil zouden uitoefenen. Integendeel, 'wil' is ook het kenmerk van de werkelijkheid als geheel. Mijn wil is dus slechts een onderdeel van deze 'wereldwil' en is daartegenover dan ook niet vrij. Wie nog in de vrijheid van de individuele wil gelooft, wordt door Schopenhauer overladen met hoon: zo iemand wil eenvoudigweg de evidenties niet aanvaarden van het filosofisch en wetenschappelijk inzicht. Hoewel Schopenhauer zich nog uitdrukt in metafysische termen, weerlegt hij de individuele wilsvrijheid op dezelfde wijze als vanaf dat ogenblik de wetenschappen zullen doen (de natuurwetenschappen zijn op dat moment net tot volle bloei gekomen). De dynamiek van de natuur overstijgt onze persoonlijke luimen en bepaalt die, in plaats van andersom.

Toch zal ruim een eeuw later de Franse existentialist Jean-Paul Sartre aan de individuele vrijheid een belangrijker plaats in zijn filosofie toewijzen dan ooit vóór hem gebeurd is. Sartre -- zo laat Groot zien -- onderscheidt in de wereld twee bestaansvormen. Er is de bestaansvorm van de dingen die onderhevig zijn aan de causale wetten van de natuur. En er is het bewustzijn, dat niet een 'ding' is, maar louter bestaat als verhouding tot de werkelijkheid. Sartre noemt dat 'intentionaliteit' (in navolging van Edmund Husserl). De werkelijkheid staat niet tegenover het bewustzijn en los daarvan: wat er (voor ons) is valt samen met wat aan ons verschijnt. De sporen van Kant zijn ook in dit denken

(de fenomenologie) duidelijk, maar waar Schopenhauer het primaat van de wereld kiest, daar neemt de fenomenologie haar uitgangspunt in het bewustzijn. Het bewustzijn, aldus Sartre, is geen ding, het bestaat in een zekere afstand hebben tot de dingen (én tot zichzelf). Daarmee onttrekt het zich aan de natuurlijke wetmatigheid waaraan de dingen beantwoorden, het is *in essentie* vrij. De mens vindt volgens Sartre zijn ethische opdracht in die vrijheid. Hij moet zijn wie hij is, dat wil zeggen: hij mag nimmer de vrijheid verloochenen die het wezen van zijn bestaan uitmaakt.

In eerste instantie, zo betoogt Groot, zou je Sartres positie kunnen opvatten als een terugval in een door de wetenschap achterhaald, metafysisch wereldbeeld. Maar daarmee doe je zijn fenomenologie te kort. Want wat Sartre beschrijft is niet 'de' wereld zoals die objectief en los van alle bewustzijn zou bestaan (de wereld die de natuurwetenschap pretendeert te beschrijven), maar de wereld waarin het menselijk bewustzijn leeft. Daarin is de handelingsvrijheid een primaire evidentie -- ongeacht de (on)waarheid van het determinisme. In overeenstemming met een 'deterministisch wereldbeeld' leven zou betekenen dat we onszelf voortdurend moeten dwingen tot een visie die haaks staat op de levenswereld die onze 'natuur' is. Ironisch genoeg zouden we voortdurend moeten kiezen voor een wereldbeeld waarin elke keuzevrijheid vervolgens geloochend wordt, zo besluit Groot zijn bijdrage.

Handelingsfilosoof Joel Anderson sluit in het twaalfde hoofdstuk nauw aan bij dit sartriaanse inzicht, maar richt zich vooral op het *interpersoonlijke*. Net als Keizer meent hij dat we de vrije-wil-sceptici niet helemaal serieus moeten nemen en geeft hij nauwgezet aan waarom dat het geval is. Hij bespreekt uitvoerig het

scepticisme als algemene filosofische positie en behandelt de vraag onder welke condities twijfel aan 'alledaagse waarheden' eigenlijk zinvol is. Hier knoopt hij aan bij de invloedrijke, door Meynen en Tiemeijer eerder aangehaalde Peter F. Strawson en de minstens even invloedrijke Duitse filosoof Jürgen Habermas. Strawson heeft, naast Frankfurt, met één enkel essay een enorme stempel gedrukt op de hedendaagse discussie over de vrije wil als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid. In dit essay, zo laat Anderson zien, stelt Strawson de vragen wat het eigenlijk betekent om elkaar als moreel verantwoordelijke personen te benaderen én of het denkbaar is of wij die houding ten opzichte van elkaar zouden kunnen laten vallen (een thema dat ook aan bod komt bij Buruma).

Met behulp van het werk van Habermas trekt Anderson deze vraag door naar het beschouwen van onszelf en elkaar als personen die op basis van redenen handelen (het vermogen dat door Wouters en Bransen al zo prominent op de agenda is geplaatst). Kunnen wij sceptisch zijn ten aanzien van ons vermogen om na te denken over de redenen die wij hebben om iets te doen en op basis van deze redenen te handelen? Verliezen we niet elk vermogen tot gesprek indien we daarover sceptisch zijn?

Habermas maakt haarfijn duidelijk, aldus Anderson, dat dit inzicht gevolgen heeft voor wetenschappers die menen dat ze het voor mensen essentiële deliberatieve perspectief buiten beschouwing kunnen laten in hun theorievorming. Het perspectief van waaruit we, zoals we bij Kant al zagen, niet alleen nadenken over wat we behoren te doen, maar van waaruit we ook nadenken over de wereld en onze positie bepalen ten opzichte van wat wij daarover moeten geloven. Er ligt iets onwetenschappelijks besloten in de manier waarop wetenschappers met hun

ontkenning van het bestaan van de vrije wil en ons vermogen om op basis van redenen te handelen, zichzelf de noodzakelijke middelen ontnemen om de sociale realiteit adequaat te begrijpen. In Andersons bespreking van Strawson en Habermas komen we elementen uit de visies van Sartre en Kant tegen en zien we hoe ze doorwerken in de moderne discussie over het bestaan van de vrije wil.

In het laatste hoofdstuk, ten slotte, kom ik zelf nog eens terug op de belangrijkste motieven die schuilgaan achter de verschillende compatibilistische posities die in de bundel aan de orde zijn gekomen. In het licht van die posities introduceer ik een positie die in deze bundel onderbelicht is gebleven: de incompatibilistische, libertarische positie van Robert Kane. Ik laat zien dat zelfs wanneer men een positie als die van Strawson of die van Frankfurt accepteert, er toch nog ruimte lijkt voor twijfel aan het bestaan van de vrije wil. Deze twijfel betreft niet de legitimeerbaarheid van onze morele praktijk in het algemeen.

Anderson, Cuypers, Keizer en Slors laten tamelijk overtuigend zien dat er weinig ruimte is voor fundamentele twijfel aan de vrije wil, begrepen als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid of als zelfverwerkelijking. Wouters en Bransen maken bovendien duidelijk dat het vermogen om op basis van redenen te handelen, heel goed verenigbaar is met de wetenschappelijke inzichten over de evolutie en de experimentele uitkomsten in de psychologie. Buruma en Tiemeijer illustreren daarnaast hoe cruciaal de aanname van het bestaan van de vrije wil is voor de instituten die centraal staan in de interpersoonlijke regulering van onze samenleving (politiek en rechtspraak).

Maar daarmee is niet gezegd dat het onderscheid tussen *mad* en *bad*, wilsbekwaam en wilsonbekwaam, zo eenvoudig te maken is. Meynen wijst erop dat men ook in de forensische psychiatrie nog steeds discussieert over de vraag hoe wij de notie toerekeningsvatbaarheid precies moeten begrijpen, welke criteria wij kunnen hanteren om onderscheidingen in toerekeningsvatbaarheid te legitimeren die niet ondermijnd worden door het filosofische probleem van de vrije wil. Wanneer wij geconfronteerd worden met mensen die zich normoverschrijdend gedragen of met onze eigen fouten en tekortkomingen, dan kan de abstracte en theoretische vraag naar het bestaan van de vrije wil rijzen en, zo betoog ik, naast onrust ook een zeker gemoedsrust brengen. Waarom? Omdat het ons ter overweging meegeeft dat fouten en vergissingen -- ernstige morele inclusies -- hun grond hebben in oorzaken die onze individuele vermogens overstijgt. Hoezeer de ervaring van vrije wil ook onontkoombaar is vanuit het eerstpersoonsperspectief, de wetenschap biedt tal van aanknopingspunten om vragen te stellen bij deze ervaring, en ook de filosofie, zo moge na lezing van deze bundel duidelijk zijn, heeft heel wat af te dingen op wat zo'n ervaring ons nu eigenlijk vertelt.

Bestaat de vrije wil? Na het lezen van deze bundel zult u het antwoord dat uit een wedervraag bestaat, met vertrouwen kunnen geven door de vraag te preciseren.ⁱⁱ

ⁱ Deze driedeling ligt ten grondslag aan het eindexamencahier van Sander Voerman en Tjeerd van der Laar, getiteld *Vrije wil: Discussies over verantwoordelijkheid, zelfverwerkelijking en bewustzijn* (2011). In plaats van 'bewuste aansturing' zou men ook kunnen spreken over 'mentale veroorzaking'. Mentale

veroorzaking verwijst naar het verschijnsel dat mentale toestanden (al dan niet bewust) tot handelingen kunnen leiden, terwijl bewuste aansturing verwijst naar het verschijnsel dat mentale toestanden *waarvan wij ons bewust zijn* tot handelingen leiden. 'Mentale veroorzaking' is een gangbaar begrip in filosofie, en heeft als voordeel dat het open laat of wij ons altijd en noodzakelijk bewust zijn van de mentale toestanden die tot onze handelingen leiden.

ⁱⁱ Dank aan Nicole van Voorst Vader-Bours voor haar kritisch en opbouwend commentaar bij het schrijven van dit stuk.