

dat het voor het voortbestaan van onze planeet en de mensheid het eigenlijk niet zo erg is dat de vrije wil niet absoluut is. Mensen zijn geneigd om anderen in hun gedrag te volgen, en als het hip wordt om 'groen' te zijn, dan kan het hard gaan met de duurzame samenleving. Van der Vossen en Scheltens constateren dat de vraag of we een vrije wil hebben niet hetzelfde is als de vraag of we rationeel kiezen, en leggen verder de verbinding tussen de vrije wil, democratie en moraliteit.

Het debat over het al dan niet bestaan van de vrije wil is niet van vandaag. De discussie over de vrije wil heeft een respectabele geschiedenis tot in de Griekse oudheid: Parmenides versus Heraclitus, rationalisten versus empiristen, ideeën versus waarneming. Aan de hand van Schopenhauer neemt **Arthur Olof** ons mee langs de historische ontwikkelingen in het denken over de vrije wil, resulterend in de conclusie dat de mens zich in ieder geval min of meer bewust is van de verantwoordelijkheid van zijn handelen. **Boris van der Ham** neemt een duik in de vaderlandse geschiedenis met het debat tussen de rekkelijken (Arminius) en de preciezen (Gomarus), keuzevrijheid versus predestinatie. Ook toen al was het al dan niet bestaan van de vrije wil politiek relevant.

Dit nummer laat zien dat de discussie over de vrije wil genuanceerder is dan hoe deze momenteel in het publieke debat gevoerd wordt. Onze wil en ons handelen staan niet op zichzelf, maar worden per definitie beïnvloed door onze genetische opmaak en/of de (sociaaleconomische, maatschappelijke, toevallige) situatie waarin we ons bevinden. Zonder op zijn minst een sociaal geconstrueerde versie van de vrije wil, wordt het echter onmogelijk om elkaar op ons handelen aan te spreken en verantwoordelijkheid te nemen voor ons gedrag. De ultieme vraag is daarmee niet zozeer of onze wil vrij is, maar of wat we doen is wat we willen.

thema-redacteurs

Corina Hendriks / Frank van Mil / Arthur Olof



Dit artikel is te beluisteren als Podcast
www.d66.nl/kennis/item/podcast_idee

De vrije wil, bestaat-ie nu wel of bestaat-ie nu niet? Niet zelden wordt in de discussie over de vrije wil de indruk gewekt dat deze twee uitersten de enige keuzen zijn. De hedendaagse filosofie biedt echter een veel rijker geschakeerd beeld over de vrije wil.

door **Maureen Sie**

Hoezo vrije wil?

Bestaat de vrije wil? Stel die vraag aan een filosoof en het antwoord is een wedervraag: wat bedoel je precies met 'de vrije wil'? In de bundel *Hoezo Vrije Wil. Perspectieven op een heikele kwestie* (zojuist verschenen), wordt onder meer duidelijk gemaakt waarom die wedervraag gesteld wordt (Sie 2011; andere verwijzingen in dit stuk zijn naar bijdragen in deze bundel). Zo'n uitleg is hoognodig, want er gaat nauwelijks een dag voorbij zonder dat wetenschappers claimen dat aangetoond is 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 'cartesiaans ego,' een ego dat zich op wonderbaarlijke wijze onttrekt aan materie en oorzakelijkheid – alsof er sinds Descartes in de filosofie geen woord meer vuil is gemaakt aan het onderwerp. Dat is zeker niet het geval. Eén van de dingen die opvalt in de berichten uit media en wetenschap is de zwart-wit keuze waarin

het hele debat over de vrije wil wordt gevoerd: we geloven in de oorzaken en herkomst van ons gedrag die de wetenschap heeft blootgelegd óf we geloven in vrije wil. Volgens veel filosofen is die tegenstelling simplistisch. Deze filosofen verdedigen een zogenaamde 'compatibilistische positie,' wat inhoudt dat zij geloven dat vrije wil *verenigbaar* is met determinisme. Determinisme is de stelling dat alles in dit ondermaanse uitputtend bepaald is door voorafgaande oorzaken, onze handelingen maar ook onze gedachten, wensen, verlangens etc. Voor compatibilisten is het aan het licht brengen van oorzakelijke verbanden tussen specifieke oorzaken (bijvoorbeeld bepaalde breintoestanden of factoren in onze omgeving) en ons handelen, geen reden of aanleiding voor twijfel aan de vrije wil.

Twee nauw verweven stellingen kenmerken de hedendaagse compatibilist. Ten eerste, de stelling dat het bestaan van de vrije wil *niet* vereist dat wij ons aan ons brein, de invloeden van ons lichaam

en de omgeving kunnen onttrekken. Ten tweede, de stelling dat het begrip 'vrije wil' haar betekenis ontleent aan allerlei alledaagse verschillen die we in de praktijk voortdurend maken. Dat wil zeggen, we spreken over 'vrije wil' en 'iets uit vrije wil doen' in relatie tot bijvoorbeeld het onderscheid tussen dingen die ik doe (opzettelijk, met reden) en dingen die mij overkomen (ongelukjes, versprekingen), mensen die moreel verantwoordelijk zijn (volwassenen) en mensen die dat niet of in mindere mate zijn (bijvoorbeeld hele jonge kinderen, mensen met een psychische stoornis). Verschillen die van groot belang zijn voor onze rechtspraak en de politiek, denk alleen al aan de noties 'autonomie' en 'toerekeningsvatbaarheid' (zie de bijdragen van Tiemeijer, Buruma en Meynen 2011). Wat compatibilisten beweren is dat voor die alledaagse verschillen (met grote maatschappelijke en sociale relevantie) het

'De kernvraag is niet of de vrije wil bestaat, maar hoe dat begrip precies in te vullen. Compatibilisten menen dat voor een dergelijke invulling zelfcontrole en het vermogen te handelen op basis van redenen volstaat'

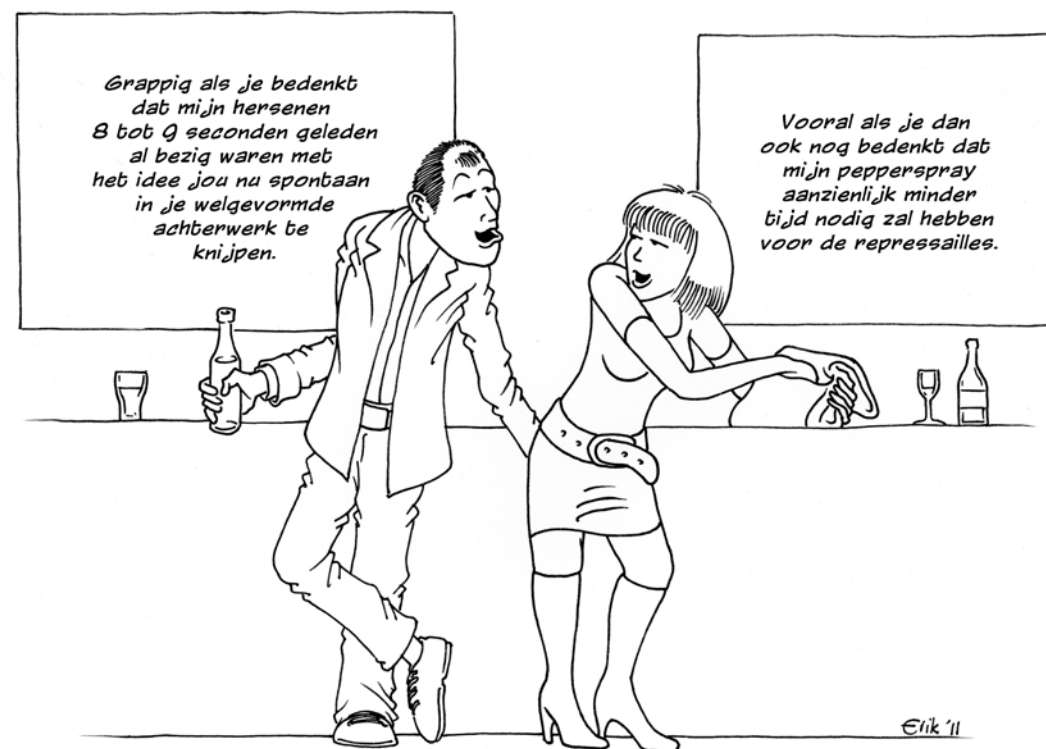
vermogen tot zelfcontrole en handelen op basis van redenen, veel belangrijker is dan het vermogen 'uit het niets' iets in gang te zetten (dat wil zeggen: onbepaald door onze voorgeschiedenis en invloeden uit onze omgeving). Laat mij in dit korte stuk wat nader ingaan op de overwegingen die aan deze twee stellingen ten grondslag liggen.

Werkelijke keuzen

Stel je voor dat iemand zich misdraagt, veel herrie maakt bijvoorbeeld tijdens een lezing of de gebaren van de spreker imiteert. We zullen geneigd zijn deze persoon op zijn gedrag aan te spreken, hem zijn handeling te verwijten. Wanneer we erachter komen dat de persoon in kwestie lijdt aan, bijvoorbeeld, het syndroom van Tourette of Down dan zal dat verwijt verdwijnen of in kracht afnemen. Ook als we erachter komen dat bepaald normafwijkend gedrag het gevolg was van een ongelukkige samenloop van omstandigheden zal onze initiële morele reactie op dat gedrag veranderen, net als onze houding ten aanzien van de misdraager. Die natuurlijke houdingen en reacties ten opzichte van elkaar en de veranderingen daarvan, constitueren onze alledaagse praktijk van morele verantwoordelijkheid.

Wat rechtvaardigt nu deze verschillende houdingen en reacties? Het ligt voor de hand te denken dat dit de aan- of afwezigheid van vrije wil is. De reden waarom bepaalde omstandigheden als excuserend of zelfs onslaggrond voor morele verantwoordelijkheid worden geaccepteerd, lijkt de afwezigheid van reële keuzevrijheid of handelingsopties te zijn. Van iemand die aan Tourette of Down lijdt kan men niet verwachten dat hij zich in alle omstandigheden netjes gedraagt – zijn aandoening maakt dit onevenredig zwaar zo niet onmogelijk voor hem. Hij heeft geen *werkelijke keuze*. Dit geldt ook voor iemand die handelt onder omstandigheden van dwang, manipulatie of fysische onmogelijkheid. Als iemand een pistool tegen je slaap zet, kun je er weliswaar oppervlakkig gezien voor kiezen om geen gehoor te geven aan het dwingend verzoek dat ermee gepaard gaat, maar het is geen reële optie.

Echter, zo zou je kunnen redeneren, als *alles* in deze wereld uitputtend bepaald is door voorafgaande oorzaken, bestaan er dan ooit wel reële opties? Is niet alles wat we doen bepaald door een combinatie van factoren: onze achtergrond, de toevallige omstandigheden waarvoor we ons geplaatst zien, onze biologische constitutie, enzovoort. En betekent dit niet dat, nu wetenschappers erin slagen steeds gedetailleerder de determinanten van ons gedrag in kaart te brengen, we op moeten houden met elkaar verwijten te maken voor gedrag dat ons niet aanstaat? Immers,



als de vrije wil niet bestaat kunnen we dan nog wel een onderscheid maken tussen iemand die zich 'zomaar' onbehoorlijk gedraagt en iemand die dat doet ten gevolge van Tourette of een samenloop van omstandigheden? Is in dat geval niet *al* het gedrag in gelijke mate het gevolg van breintoestanden, voorgeschiedenis en omstandigheden?

Rationele overwegingen

Veel hedendaagse compatibilisten wijzen erop dat het voor onze morele praktijk vooral van belang is dat wij op basis van redenen kunnen handelen, dat wil zeggen, op basis van rationele overwegingen (zie de bijdragen van Wouters, Bransen 2011). Wij zijn doorgaans in staat elkaar en onszelf uit te leggen waarom wij doen wat wij doen, zelfs wanneer ons gedrag *niet* correspondeert met de verwachtingen van anderen of onszelf. Daarnaast is onze omgang met elkaar diepgaand gereguleerd door redenen (onze waarden, onze beloftes, gecommuniceerde intenties etc.). Dit stuk ligt nu voor u omdat ik dat afgesproken heb met een

van de samenstellers van dit tijdschrift. Ik heb dat afgesproken omdat ik het onderwerp belangrijk vind, nog ruimte had in mijn agenda, mijn boek graag wil promoten. Mijn brein, mijn persoonlijke situatie en de omgeving waarin ik mij bevind, zijn integraal onderdeel van dat geheel. Hoe zou het anders kunnen? Maar betekent dit dat mijn handeling – het schrijven en opsturen van dit stuk – zich kwalitatief niet onderscheidt van bijvoorbeeld het roken van sigaretten tijdens het schrijven? Is het volstrekt onzinnig om het schrijven van dit stuk te beschouwen als een handeling 'uit vrije wil' en het opsteken van een sigaret als dwangmatig?

Volgens de invloedrijke Amerikaanse filosoof Harry G. Frankfurt gaat het, als we het over de vrije wil hebben, überhaupt niet om keuzevrijheid en handelingsopties, maar om onze verhouding tot datgene wat we doen. Wanneer wij van onszelf zeggen dat we verslaafd zijn, 'niet anders konden doen dan wij deden', dan zeggen we daarmee dat

Meer keuzen, meer vrijheid?

Onze eigen vrije wil – die we allen in meer of mindere mate ervaren – oefenen we altijd uit binnen een gegeven tijd, plaats en omstandigheid. We kunnen niet zeggen, ‘ik ben nu niet hier.’ Ook verkeren we, bijvoorbeeld, niet in de omstandigheid om te zeggen ‘ik wil me nu gelukkig voelen’ en dan gelukkig te zijn. Daarbij weten we vaak niet wat ons in onze beslissingen en handelingen nu werkelijk leidt. Is het enthousiasme? Liefde? Frustratie? Compassie? Zijn het angsten, idealen of vooroordelen? Kennis? Of een combinatie daarvan?

Boeddha adviseerde zijn toehoorders ooit: ‘Ga niet mee met een mening alleen maar omdat je het er mee eens bent.’ Deze oproep paste in het bredere kader van zijn onderricht waarin hij leerde dat wij als mens pas vrij kunnen zijn als we inzicht hebben in wat ons drijft en ‘de dingen zien zoals ze zijn’. Ons ontbreekt het aan dat heldere inzicht, en we meten onze vrijheid vooral af in termen van de vrijheid van keuzen die we hebben. Zozeer zelfs dat we ernaar neigen te denken dat het hebben van meer keuzen meer vrijheid inhoudt. Individuele keuzevrijheid, daar gaat het om. Maar is dat zo? Natuurlijk, geen keuzen hebben is onvrijheid. Maar gebonden zijn in het verlangen naar meer keuzen is dat evenzeer, zeker als we geen inzicht hebben in wat ons in dat verlangen drijft. Toch gaan we er met onze vrije wil in mee. Zo vrij zijn we.

André Kalden

Auteur van *Boeddha Basics in Vorm & Leegte*
Bestuurslid Boeddhistische Unie Nederland



we die handeling zouden hebben nagelaten als we dat hadden gekund. We drukken daarmee uit, aldus Frankfurt, dat wij niet ‘met ons hele hart’ instemmen met datgene dat wij deden (zie Cuypers, Sie 2011). Het verschil tussen een sigaret opsteken en een stuk schrijven is niet dat ik in het ene geval geen en het ander wél reële handelingsopties heb; het verschil schuilt hem in dat ik mij niet identificeer met mijn verslaving, maar wel met het schrijven van dit stuk. Mijn nicotinebehoefte en werklust zijn beide bepaald door een veelheid aan factoren, maar de ene omarm ik als ‘de mijne’ de ander wijs ik af als ‘sterker dan mijzelf’ en onvrij. Daarbij is van belang op te merken dat zowel het schrijven als het roken in zekere zin onbewust en automatisch kan plaatsvinden, dat wil zeggen, zonder voorafgaande reflectie en een keuzemoment. Het cruciale verschil is hier niet dat de ene handeling voorafgegaan wordt door expliciete en bewuste reflectie en de andere niet. Het belangrijke verschil is dat ze een andere rol spelen in het grotere geheel waarin ik mijzelf en mijn leven begrijp (zie Slors 2011).

Betekent dit dat de ontwikkelingen in de neuro- en andere wetenschappen van de laatste decennia geen relevante nieuwe inzichten te bieden hebben? Geenszins. Wat in deze ontwikkelingen steeds duidelijker naar voren komt, is dat veel van wat wij doen bepaald wordt door factoren die wij niet in het vizier hebben, waarvan wij ons niet bewust zijn. Dit heeft tot tal van interessant onderzoek geleid over onze zogenaamde morele drijfveren en motieven. Wat daarin naar voren komt, is dat wij zeer geneigd zijn onszelf in termen van redenen te rechtvaardigen, ook als die redenen aantoonbaar niets met ons gedrag van doen hebben (zie Tiemeijer, Bransen 2011). Dat noodzaakt tot een gezonde portie wantrouwen ten aanzien van de redenen die wij zo gemakkelijk uitwisselen en aandragen. Misschien zijn wij ten diepste praatjesmakers en, zoals de wetenschappers dat noemen, confabuleren wij redenen veelal pas na afloop van ons gedrag. Maar betekent het ook dat het hele idee overboord moet dat wij op basis van redenen kunnen handelen, dat wij slechte en goede keuzes kunnen maken en dat we dat kunnen doen op basis van de slechte en goede overwegingen? Dat lijkt een zeer voorbarige conclusie.

Lerend vermogen

Mensen zijn, net als veel andere dieren, lerende wezens. Straffen, belonen en alle daarmee te associëren praktijken hebben op zijn minst een conditionerend effect: we leren elkaar wat juist (beloonbaar, prijzenswaardig) gedrag is en wat onjuist (bestraffbaar, verwijtbaar) gedrag. Deze praktijken schetsen de morele landkaart waarop we ons dienen te bewegen en doorgaans is dat effectief. Wat evenmin betwijfelbaar is, is dat dit leervermogen voor mensen verbonden is met redenen: je kan iemand gewoon vragen een stuk te schrijven en er vervolgens vanuit gaan dat belofte schuld maakt. Maar wat als iemand zijn belofte breekt? Moeten we dan op zoek naar de oorzaken van dat gedrag in zijn brein of zijn omgeving? Is dat wellicht de conclusie die dient te volgen op het opgeven van de vrije wil?

Ook dat is nog maar helemaal de vraag. Wat betekent het precies als we de oorzaken van gedrag hebben geïdentificeerd? Excuseren oorzaken per se? Moeten we niet beginnen met vragen waarom iemand deed wat hij deed? Wat zijn redenen waren? Misschien brak iemand zijn belofte omdat hij gegijzeld werd door een groep terroristen, omdat zijn brein verdoofd was door *partydrugs*, of omdat hij zijn ‘belofte’ niet serieus meende? Wat in dat rijtje telt als excuus? Wat telt als een oorzaak die excuseert? Dat zijn lastige vragen, vragen die geen van allen door een hersenscan beslecht kunnen worden (zie Buruma, Keizer en Slors 2011). Wat we wel kunnen zeggen, aldus de compatibilist, is dat we een onderscheid kunnen maken tussen een volwassen mens die op basis van overwegingen een keuze maakt en een klein kind dat hetzelfde doet. Eveneens kunnen we zeggen dat iemand die gedwongen wordt iets te doen tegen zijn wil in, zich onderscheidt van iemand die handelt op basis van eigen overwegingen (uit vrije wil?).

De kernvraag is niet of de vrije wil bestaat, maar hoe dat begrip precies in te vullen. Compatibilisten menen dat voor een dergelijke invulling zelfcontrole en het vermogen te handelen op basis van redenen volstaat. Of ze er hiermee in slagen al onze belangrijkste intuïties met betrekking tot de vrije wil voldoende tot uitdrukking te brengen, blijft natuurlijk de vraag. Eén van de vele vragen.

Literatuur

Voor een systematische, helder en voor een breed publiek toegankelijke, uiteenzetting van de wijsgerige discussie over de vrije wil zie:

Laar, Tjeerd van de, Voerman, Sander (2011). *Vrije Wil. Discussies over verantwoordelijkheid, zelfverwerkelijking en bewustzijn*, Lemniscaat.

Ter aanvulling en verdieping van deze uiteenzetting, zie:

Sie, Maureen, red. (2011). *Hoezo Vrije Wil? Perspectieven op een heikele kwestie*, Lemniscaat.

Met daarin bijdragen van (alfabetische volgorde):
Joel Anderson, ‘Vrijheid door betrokkenheid: Strawson en Habermas tegen vrije-wil-scepticisme’;
Jan Bransen, ‘Ik wil mezelf kunnen zijn! Zelfcontrole in de gedragswetenschappen’;
Ybo Buruma, ‘De vrije wil en het recht’;
Stefaan E., Cuypers, ‘Hoe zijn vrijheid en morele verantwoordelijkheid mogelijk in een deterministisch universum? Frankfurts antwoord’;
Ger Groot, ‘De altijd weer terugkerende vrije wil: Schopenhauer en Sartre’;
Pauline Kleingeld, ‘Kants determinisme en zijn verdediging van de vrijheid van de wil’;
Bert Keizer, ‘Neuro-reductie en vrije wil’;
Gerben Meynen, ‘Mad or bad? Psychiatrische stoornissen, verantwoordelijkheid en vrije wil’;
Will Tiemeijer, ‘Politiek, beleid en de vrije wil (of wat daar nog van over is)’;
Maureen Sie, ‘Einsteins gemoedsrust: drie perspectieven op het probleem van de vrije wil’;
Marc Slors, ‘Neurowetenschap en vrije wil’;
Han van Ruler, ‘De vrije wil van Homerus tot Kant’;
Arno Wouters, ‘Vrije wil en verantwoordelijkheid in evolutionair perspectief’.

Maureen Sie is universitair hoofddocent in de meta-ethiek en morele psychologie aan de faculteit wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.



Dit artikel is te beluisteren als Podcast

www.d66.nl/kennis/item/podcast_idée

