

ZONDER VERWIJT

Jan Verplaetse: *Zonder vrije wil*

door Marc De Kesel

Niemand verdient iets.

Jean Calvin¹

Alles heeft altijd zijn redenen.

Zonder vrije wil, p. 132

De resultaten die breinwetenschappers ons vandaag kunnen voorleggen zijn verbluffend. Eindelijk wordt ons een inkijk gegund in de causale processen die aan de basis van onze mentale activiteiten liggen, inclusief die van wat wij vanouds de 'vrije wil' noemen. Maar als dit inderdaad *causale* processen zijn, zo vraagt Jan Verplaetse zich af in zijn jongste boek, betekent dit dan ook niet dat de vrije wil lang niet zo vrij is als we graag denken? Of, consequenter, dat zo iets als vrije wil helemaal niet bestaat? En dat daarom ook verantwoordelijkheid onbestaande is? En het dus ook geen zin heeft mensen die een fout hebben gemaakt, met schuld en andere verwijten te overladen? Het volstaat hen op de causale processen te wijzen die aan de basis van hun handelen liggen, legt Verplaetse uit. Zo zullen ze makkelijker de juiste manier vinden om hun fouten goed te maken of in de toekomst te vermijden. Hen met verwijten overladen lokt bij hen alleen emotionele tegenreacties uit. De ontkenning van wil en verantwoordelijkheid zal eindelijk een dam kunnen opwerpen tegen de contraproductieve cultuur van verwijten en schuldinductie, aldus Verplaetse. *Zonder vrije wil* had evengoed *Zonder verwijt* kunnen heten.

Even gemakkelijk als breinwetenschappers concluderen dat de vrije wil niet bestaat, zijn ze terughoudend om daaruit de conclusie te trekken dat ook verantwoordelijkheid niet bestaat. En over de consequenties daarvan — het failliet van de verwijtcultuur bijvoorbeeld — durven ze al helemaal niet nadenken. Jan Verplaetse verwijt hen dat. Maar het is, zijn eigen stelling indachtig, dan wel het 'laatste' verwijt dat hij zich permitteert. Een verwijt dat hij trouwens meteen verzacht: dit soort radicale conclusies valt strikt genomen 'buiten het domein van

de hersenwetenschap', geeft hij toe (p. 16). Die zijn typisch voor een 'filosofische' benadering. En, zo klinkt het met grote regelmaat, *Zonder vrije wil* is een 'door en door filosofisch boek' (p. 26), 'filosofie in zijn meest pure vorm'.

EEN ZEVENTIENDE-EEUWS BOEK

Filosofie is voor Verplaetse compromisloos logisch denken. Als A en B en C tot de conclusie D leiden, dan moet de filosoof die conclusie trekken, hoe gek, contra-intuïtief en onaannemelijk die ook mag lijken. Als de vrije wil terug te voeren is op causale processen, dan is de wil causaal gedetermineerd, en niet vrij. Ergo: de vrije wil bestaat niet. Dat het idee eeuwenlang is gekoesterd, maakt het niet minder fout. De filosofie moet *rücksichtslos* de kant van de waarheid kiezen. Dat filosofie het tot haar taak kan rekenen om toch 'om te kijken' en te reflecteren over het hoe en het waarom van een zo lang volgehouden misverstand en dat een inzicht in dit misverstand ons kan wapenen tegen de misverstanden die ook vandaag nog evengoed in naam van wetenschap en waarheid floreren: dat soort filosofie is Verplaetse vreemd. Voor hem, zo blijkt, valt filosofie samen met wat sinds een kleine honderd jaar 'Angelsaksische filosofie' is gaan heten. Haar tegenhanger, de 'continentale filosofie', valt geheel buiten Verplaetses blikveld.

En precies in het debat rond de vrije

zijn motieven in het spel die niet aan het licht komen in het soort analyse waar Verplaetse bij zweert.

De auteur hanteert een strikt logische analyse van de vrije wil, gedefinieerd als een wil die, los van welke causaliteit ook, kan willen wat hij wil (p. 30). Is dit het idee van vrijheid dat al eeuwen lang voor waarheid werd genomen? Niet meteen. Plato en Aristoteles zouden Verplaetses stelling veeleer bijvallen en zeggen dat een aldus gedefinieerde vrije wil helemaal niet bestaat. Een wil die los zou staan van wat Aristoteles de 'fysis' noemt en zich aan haar 'fysische' wetten zou onttrekken, is nonsens.² En mét Aristoteles geldt dit ook voor Thomas van Aquino en alle andere middeleeuwse denkers. Voor die laatsten is er wel een instantie — en slechts één — waarop de vrije wil, zoals gedefinieerd door Verplaetse, van toepassing is: God. Hij is de enige die vrij is in de zin van 'niet gebonden aan de causale werkelijkheid'. Hij is de Schepper van alle causaliteit, en die schepping is in oneindig bewuste en door niets beperkte vrijheid geschied.

Toen die God niet langer als het uitgangspunt — als 'subjectum' — kon gelden van waaruit wij de werkelijkheid benaderden, werden we 'modern'. Voortaan benaderden wij de werkelijkheid vanuit onszelf. Twijfelend aan alles, ontdekten we onszelf als onbetwifelbaar vast uitgangspunt van waaruit we ons tot de werkelijkheid verhouden, aldus Des-

'De 'continentale filosofie', valt geheel buiten Verplaetses blikveld.

En precies in het debat rond de vrije wil is een continentaal filosofische vraagstelling allesbehalve oninteressant.'

wil is een continentaal filosofische vraagstelling allesbehalve oninteressant. Dat het idee van een vrije wil zo lang gekoesterd werd, gaat terug op motieven die in dit debat niet mogen ontbreken. Dit geldt trouwens ook voor het idee dat de vrije wil niet bestaat. Ook dat heeft haar geschiedenis en ook daar

cartes. Maar net als het oude, situeert ook dit nieuw 'subjectum' zich *buiten* de realiteit waar het zich toe verhoudt: in een zelfde soort oneindigheid waarin de oude God, inclusief zijn oneindig vrije wil, zich ooit ophield.

Hier treffen we de historische plaats van Verplaetses 'vrije wil'. De cartesische

ziel heeft niets te maken met de gedetermineerde wereld van lichamen waarmee zij denkend te maken heeft en is daarom ongedetermineerd, radicaal vrij. Het is aan dit idee dat Verplaetse in 2011 meent een boek te moeten wijden om te zeggen dat er geen realiteit aan beantwoordt. Het had een zeventiende-eeuws boek kunnen zijn, al was het maar omdat dit idee ook ten tijde van Descartes al erg onder druk stond, een druk die na Descartes alleen maar groter werd. Ook veel filosofisch geïnteresseerde zeventiende-eeuwers vonden het ongerijmd te denken dat er een 'vrije wil' zou bestaan die zich helemaal onttrok aan de wetmatigheid van de wereld waarvan hij zo innig deel leek uit te maken. Van Malebranche, over Spinoza en Leibniz, tot de 'existentiële' analyses van Heidegger, Merleau-Ponty en Sartre zijn de pogingen legio om die ongerijmdheid van een alternatief te voorzien, en vrijheid en vrije wil als 'gesitueerd' en 'eindig' te denken. Filosoof Verplaetse vindt het niet nodig deze typisch 'moderne' denktraditie in het debat te betrekken.

Dat is des te spijtiger omdat hij op die manier ook blind blijft voor de historische herkomst van zijn eigen stelling. Het idee dat alles wat we aan de ziel en de vrije wil toeschrijven, integraal terug te voeren is op causale, louter lichamelijke processen, is onderhand twee en een halve eeuw oud. Het was *L'homme machine*, een filosofisch pamflet van Julien Offroy de La Mettrie uit 1748, dat het onhoudbare cartesiaanse dualisme (de mens is én vrije ziel én gedetermineerd lichaam) 'oploste' door de ziel onbestaand te verklaren en als enige realiteit de 'res extensa' over te houden, de aan determinatie en causale wetten gebonden materiële wereld. Ondanks La Mettries succes waren de argumenten voor die 'oplossing' toch weinig overtuigend, aangezien die exclusief in de toekomst werden geprojecteerd. Ook toen al heette het dat de gestaag avancerende wetenschap snel zou bewijzen dat alles wat we aan de vrije ziel toeschrijven integraal lichamelijke functies betrof. Het zou blijken uit wetenschappelijke resultaten *in de toekomst*. Een toekomst die inmiddels nog steeds toekomst is gebleven. Want ook het huidige hersenonderzoek houdt zich recht aan het idee dat ze het bewustzijn *zullen* verklaren.

Dat er geen psychische functies mogelijk zijn — inclusief die van de vrije wil —

zonder dat daaraan 'fysische' processen ten grondslag liggen, is duidelijk (zoals dit al voor Aristoteles duidelijk was). Maar dat bewijst nog niet meteen dat die functies integraal tot causale verbanden in de hersenen te reduceren zijn. Dat met andere woorden het vrije denken waarmee we onder meer aan hersenonderzoek doen, helemaal terug te brengen is tot, en te verklaren is door causale reacties in ons brein. Maar als dit waar is, betekent dit op zijn beurt ook niet noodzakelijk dat er een aparte entiteit genaamd 'vrije wil' moet bestaan. *Die* vrije wil bestaat niet. Net zoals de God waarnaar die gemodelleerd is, niet bestaat. Daarin heeft Verplaetse het in *Zonder vrije wil* bij het rechte eind.

Maar men kan zich wel de vraag stellen wat dit idee — en Verplaetses boek — dan wel bijdraagt tot de reflectie over de vrijheid: niet over het al dan niet bestaan van de 'vrije wil', maar over het *probleem van de vrijheid*, over de vrijheid die de moderniteit sinds haar opkomst hoog in het vaandel draagt maar die haar ook, zowel op het individuele als op het politieke niveau, voortdurend voor de grootste problemen stelt. De vrije wil onbestaande verklaren: helpt dit om het probleem van de vrijheid helderder te stellen en beter in de greep te krijgen?

EEN WET DIE VERWIJTEN VERBIEDT

Op die vraag antwoordt Verplaetse met een volmondig ja. Wat we vrijheid noemen, heeft zijn determinanten in het brein en elders. En als we in het nemen van onze vrijheid fouten maken of ontoelaatbare dingen doen, is het zaak ons met die determinanten te confronteren en van daaruit ons gedrag aan te passen. Pas dit werkt bevrijdend, maakt Verplaetse zich sterk, want het verlost ons van een onnodige referentie aan zoiets als 'verantwoordelijkheid' en zodoende van schuldinductie en het gedoe van verwijten en tegenverwijten die daar stevast mee gepaard gaan. Het bevrijdt ons van de averechts werkende schuldgevoelens.

Het bevrijdt ons van het irrationele van sentimentaliteit en emoties in het algemeen. Ook om die reden dichtte ik Verplaetses boek zo-even een zeventiende-eeuwse statuut toe. Want typisch aan de cartesiaanse ziel met haar volstrekt vrije wilsvermogen is dat ze niet vatbaar is voor affect en passie, voor sentiment en gevoel. Daarvoor is de ziel te vrij, te radicaal afgesneden van de wereld,

te onaantastbaar in haar twijfelloze zekerheid. Dit doet die passies en affecten alleen maar des te feller persisteren en uitgroeien tot *het* thema van de tijd. Wanneer de late Descartes zich dan toch over de affecten gaat buigen — in zijn *Traité des passions* — is dat om in hen een mogelijke brug te vinden die ziel en lichaam alsnog op een natuurlijke wijze met elkaar verbindt. Die brug is er overigens nooit gekomen, en Descartes bleef zijn onhoudbare dualisme behouden.

Ook wanneer La Mettrie dat dualisme 'oplost' door de *res extensa* tot enige *res* te verklaren, is dat niet in de laatste plaats om greep te kunnen krijgen op die persisterende affecten en passies. Als iemand zich angstig of schuldig voelt, is het niet *hij* (zijn ziel) die dit voelt. Die ziel is slechts een *ghost in the machine*. Al het subjectieve dat aan dit 'spook' wordt toegedicht, valt toe te schrijven aan de objectieve functies van de neuronale machinerie. Subjectieve gevoelens als woede en schuld zijn van elke grond verstoken. Ze zijn ingebeeld.

Dit is de herkomst van Verplaetses pleidooi tegen de mythe van de verantwoordelijkheid met haar emotionele effecten als schuldinductie en aanverwante verwijtpraktijken. Die storende spookgestalten dien je uit recht en moraal te weren. Ze maken de zaken onnodig gecompliceerd en verstoren elke verlichte, rationele aanpak van de problemen.

Verplaetse heeft gelijk: de schuld die iemand wordt verweten gaat niet terug op objectieve neuronale feiten; het 'vrije ik' dat verantwoordelijk wordt gesteld is een illusie, het product van louter verbeelding. Maar in zijn pleidooi om die verbeelding dan maar achterwege te laten zit iets naïefs, en zelfs gevaarlijks. Het is immers nog maar de vraag of we zonder meer van die verbeelding af kunnen. Of we bijvoorbeeld van het schuldgevoel verlost zijn als iedereen doorheeft dat dit toch maar verbeelding is, net zoals de vrije wil en verantwoordelijkheid dat zijn, en dat de ware oorzaken die in het spel zijn exclusief in de werking van het brein of elders gesitueerd moeten worden. Valt een schuldgevoel, ook als het op inbeelding berust, uit te roeien?

Zal het, in een wereld waar niemand zich nog schuldig weet, dan niet zo zijn dat iedereen doet *alsof* hij zich niet schuldig voelt terwijl hij zich de facto schuldig voelt aan de wet die zegt dat niemand zich schuldig mag

voelen? Kan de ontkenning van het schuldgevoel anders werken dan als een wet die het verbiedt, en het dus de facto voedt?

Opnieuw dringt een historische referentie zich hier op, een referentie die ons ook dit keer naar de zeventiende eeuw voert. Op zijn manier verklaarde ook het calvinisme het schuldgevoel failliet. Het was Gods predestinatie (Verplaetse refereert eraan op p. 47) die je lot reeds bij het begin der tijden had bepaald en ervoor zorgde dat niets of niemand ontsnapte aan de universele causaliteit. Het had dus ook geen zin om je bij een misstap daarover schuldig te voelen. Dit kon het 'causale determinisme' toch niet meer beïnvloeden. Alleen, zo bleek maar al te gauw, maakte de ontkenning dit gevoel des te meer present, en dit op een manier waarvan de gevolgen niet zelden desastreus waren. De 'zielen' die momenteel de Lage Landen bewonen, dragen er maar al te vaak nog de sporen van. Hetzelfde geldt voor Verplaetses idee van een 'verwijtloos leven': kan dit ooit iets anders zijn dan een leven waarin

ik — net als iedereen — voortdurend op het punt sta iedereen het verwijt te maken dat ze mij iets gaan verwijten?

Schuld, schuldinductie, verwijten, affecten, emoties: het zijn op zich geen feiten, maar verbeelding. Dit is vast een juiste bewering, die we met Verplaetse graag beamen. Maar de vraag is of het terugbrengen van die verbeelding naar feiten (naar processen in het brein bijvoorbeeld), wel legitiem is. Of met andere woorden de verbeelding niet iets onherleidbaars heeft.

Dit is een ernstige vraag, zeker voor de moderniteit, die sinds Kant (maar ook daarvoor al bij reeds genoemde denkers als Malebranche, Spinoza en Leibniz) worstelt met het statuut van de verbeelding. Is onze kennis, in haar onvermogen onze kennis op *das Ding an sich* te funderen, niet overgeleverd aan de autonomie van de *Einbildungskraft*? En dienen zowel de eis tot empirie als tot logisch denken niet juist om het primaat van die *Einbildungskraft* te temperen, zonder dit vermogen evenwel te kunnen vervangen?

Dit is althans de vraag die Kants kritische filosofie organiseert.

Anders gesteld: ligt de taak van de filosofie er niet juist in het primaat van de verbeelding te denken in plaats van weg te denken? Dit laatste is waar Verplaetse en zijn Angelsaksische filosofie voor kiest, het eerste is de optie van de continentale filosofie.

Vreemde manipulators in mijn brein doen mij voor de laatst genoemde soort filosofie kiezen.

¹ Impliciet geciteerd op p. 141.

² Het is dus niet zo, zoals Verplaetse stelt, dat 'tot de moderne tijd van de zeventiende en achttiende eeuw [...] de vrije wil bestond omdat de kosmos niet volledig causaal deterministisch in elkaar stak' (p. 40-41). Voor het antieke en het christelijke wereldbeeld was de kosmos gedragen door een vrijheid, een vrijheid die niet in tegenspraak was met de causale wetten van de natuur, maar er juist aan de basis van lag.

Jan Verplaetse: *Zonder vrije wil*, Nieuwezijds Amsterdam, 2011, 237 p., ill. € 19,95. ISBN 9789057123283
Distributie: EPO

157.3 / VERPLAETSE, JAN / VRIJE WIL / ETHIEK

| HERMAN PHILIPSE *Vrijheid en verplichting*

170 / LUISTERBOEKEN (GENRE) / ETHIEK

De geschiedenis van de filosofie werd sterk bepaald door tegengestelde begrippen, zoals vrijheid en verplichting. Het gaat hier om twee kernbegrippen die de hele breedte van de menselijke ervaring weergeven. Herman Philipse, hoogleraar aan de Universiteit Utrecht, brengt in dit hoorcollege een selectie van de belangrijkste denkers rond deze ethische kwestie naar voren. In hoeverre is de mens (radicaal) vrij, of is hij gedetermineerd? Bestaat er een vrije wil? Hoe sterk en door wat wordt de vrijheid ingeperkt of helemaal vernietigd? Kan er een dynamisch evenwicht bestaan tussen beide polen? Philipse behandelt deze vragen bij iedere filosoof op de achtergrond van zijn globale ethische visie of systematische ethiek. Wat de Oudheid betreft, gaat het uiteraard over Plato (verhouding ethiek en politiek) en Aristoteles (het gulden midden en het goede leven). Bij Descartes behandelt hij naast de spanning tussen voorlopige en definitieve ethiek met name zijn *Traité des passions*. Na hem loopt de weg langs Hobbes (Staat en God als totaliteit en de contracttheorie) en Baruch Spinoza (langs inzicht zoeken naar vrijheid). Voor wat de achttiende eeuw betreft staat Philipse stil bij David Hume en Immanuel Kant. Bij Hume komt expliciet het probleem van vrijheid en determinisme naar voren, bij Kant de spanning tussen autonomie en heteronomie vanuit de categorische imperatief en de vraag hoe ethiek mogelijk is. Een nieuwe lijn ontstaat in de negentiende eeuw, met Charles Darwin (altruïsme en radicale

contingentie), John Stuart Mill (utilitarisme) en Friedrich Nietzsche (Wille zur Macht, Übermensch). In de twintigste eeuw ontwikkelt Philipse twee grote lijnen. Enerzijds de analytische wijsbegeerte (formele logica en begripsanalyse), met onder andere Moore, Mackie, Ayer, Hare en Frege. Anderzijds drie filosofen van Joodse origine: de existentiële filosofie bij Hannah Arendt (handelen als vrijheid) en Immanuel Levinas (de Ander als appèl) en het utilisme van Peter Singer (bio-ethiek en milieu-ethiek).

Dit acht uur durende hoorcollege geeft een mooi overzicht van de evolutie van de ethiek over tweeënhalf millenia. Bovendien slaagt Philipse er goed in regelmatig terug te koppelen naar de hot items van vandaag. Daarmee wordt duidelijk dat de vragen over vrijheid en verplichting van alle tijden zijn, hoewel iedere tijd er op een eigen wijze mee omgaat. De stijl van dit college is vlot — je wordt er als toehoorder regelmatig direct bij betrokken. Toch krijg je ook de indruk dat er op te weinig tijd te veel wordt gezegd. En dan hoor je hoe Philipse sneller gaat spreken, alsof het er nog vlug allemaal door moet. Het wordt dan, zeker bij enkele ingewikkelde kwesties, voor de doorsneeluisteraar wellicht moeilijk om volgen en begrijpen. Adembenemend in beide betekenissen: erg goed, maar soms op de adem trappend.

[Willy Deckers]

Home Academy Den Haag, 2011, 8 p., € 57,5. ISBN 9789085301004