

VRIJE WIL – EEN HERSENKRONKEL?

INLEIDING

Palmyre Oomen

Vrijheid is een kernnotie van het menselijk bestaan. Dat neemt niet weg dat ‘vrijheid’ en ‘vrije wil’ moeilijk te doorgronden noties zijn. Moeilijk omdat ze zoveel lagen hebben, zoveel verschillende betekenissen in verschillende contexten, en niet in de laatste plaats omdat vrijheid van willen ons zo’n belang inboezemt. De vrijheid van ons willen is niet alleen of op de eerste plaats een theoretisch probleem, maar voor alles een praktisch probleem: een kwestie namelijk die voluit van belang is voor ons handelen, en daarmee voor ons oordelen, ons zelfbesef, ons religieuze ervaren, ons politiek bedrijven, ons liefhebben, ons leven kortom.

De ‘vrijheid van de wil’ staat momenteel sterk onder druk door bevindingen vanuit de neurowetenschappen. Beroemde experimenten (van Benjamin Libet en anderen) suggereren dat onze hersenen al een beslissing nemen voordat wij dat ‘zelf’ doen. En hersenanatomisch ligt al veel van wie we zullen zijn vast vóór onze geboorte. Op grond van deze en andere bevindingen vanuit de neurowetenschappen en cognitiewetenschappen stellen auteurs als Dick Swaab en Victor Lamme dat die zogenaamde ‘vrije wil’ niet meer is dan een *hersenkronkel*.

Dit boek is niet een welles-boek als reactie op hun nietes-boeken. Het wil veeleer de vraag naar de (on)vrije wil uitdiepen. Wat is de wil die vrij dan wel onvrij wordt genoemd? En wat wordt met vrij bedoeld? En welke combinaties zijn er dan mogelijk? Het vreemde en onbevredigende van de huidige situatie is dat de filosofen nu achter de feiten van de neurowetenschappers lijken aan te hobbelen, terwijl het juist de filosofen zijn die al eeuwen de vrije wil ter discussie stellen. Er is dus alle reden voor neurowetenschappers en filosofen om met elkaar in gesprek te gaan. Dat er uitgezuiverd wordt wat er met vrij zijn en onvrij zijn van de wil bedoeld wordt, welk soort vrije wil ontkend wordt, wat er in de notie vrije wil allemaal meespeelt. Kortom, wat vrije wil niet is, en wat het misschien wel is.

Een verzameling van opvattingen

Het kan geen kwaad om eerst eens een aantal associaties te noemen die opkomen bij het begrip vrije wil, rijp en groen door elkaar:

- Bij vrije wil denken we aan keuze, aan alternatieve mogelijkheden. Als je iets doet uit vrije wil, dan had je het kunnen laten of een andere keuze kunnen maken.
- Met vrije wil duiden we aan dat datgene waartoe we beslissen of datgene wat we doen onze eigen keuze is. Dat we zelf de bron van die keuze zijn.
- Bron in de zin van ‘door niets of niemand beïnvloed’: niets of niemand heeft je gedwongen, en niets of niemand heeft de keuze voor je gemaakt (geen ouders, geen God, geen natuurwetten, geen maatschappelijke conventies). De keuze is ten diepste enkel van jezelf afhankelijk, en dat ‘zelf’ is van niets afhankelijk.
- Of bron in de zin van: dat je in een gegeven situatie een keuze maakt of een handeling doet die voortkomt uit en coherent is met wie je zelf bent, dat wil zeggen op basis van verlangens en/of waarden en idealen die de jouwe zijn.
- Met vrije wil duiden we dan aan dat je vrij bent in het vasthouden aan je eigen wil en de daarin vervatte waarden, dat je weerstand kunt bieden aan dwang om die te verzaken.
- Vrije wil heeft te maken met autonomie, dus dat je jezelf een gebod of verbod kunt opleggen en daaraan kunt gehoorzamen.
- Bij vrije wil denken we dat de keuze die je maakt niet afgedwongen is door of het automatische (gedetermineerde, wetmatige) gevolg is van externe omstandigheden of invloeden, maar ‘*up to us*’ is.
- Dat maakt dat vrije wil verbonden is met morele verantwoordelijkheid, en soms ook gedefinieerd wordt als het vermogen om beslissingen te nemen op een dusdanige wijze dat we daar moreel verantwoordelijk voor kunnen worden gehouden.
- Vrije wil heeft ook de betekenis dat je handelt op grond van je eigen bewuste intentie: je doet het omdat je de intentie hebt het te doen (terwijl dat bij bijvoorbeeld een reflexhandeling niet aan de orde is, die doe je automatisch).
- Van een beweging die niet reflexmatig is – bijvoorbeeld met je arm naar iemand zwaaien –, zeggen we dat we die uit eigen beweging doen: je wilt het en daarom doe je het. Dan heeft vrije wil ook de betekenis dat die wil de beweging van je lichaam aanstuurt.

Twee verschillende betekenissen van ‘vrij’ en ‘wil’

Bij dit alles spelen steeds twee zeer verschillende betekenissen van de kwalificatie ‘vrij’ een rol, die ieder voor zich horen bij een andere betekenis van het woord ‘wil’. Ervaring leert dat een gesprek over (on)vrijheid van de wil zeer gebaat kan zijn met deze begripsmatige onderscheiding.

[A-betekenis]. Een eerste betekenisveld van ‘vrij’ is dat er ruimte is, openheid, dat het geheel aan gegevens een bepaalde uitkomst niet vastlegt. ‘Vrij’ heeft zo connotaties van onbepaald, onafhankelijk en daarom ook van niet te voorspellen. Het is het ‘vrij’ dat doorklinkt in het begrip ‘vrijheidsgraden’. Een wiskundige formule bijvoorbeeld met drie variabelen heeft twee vrijheidsgraden, dat wil zeggen dat er steeds twee variabelen zijn die onafhankelijk van elkaar zijn, die onbepaald zijn en die vrij te kiezen zijn. ‘Vrij’ dus in de zin van onafhankelijk, en daarom ook onvoorspelbaar.

Waar het gaat om ‘vrije wil’ houdt dit betekenisveld in dat voorafgaande gebeurtenissen niet volledig bepalend zijn voor wat je nu wilt of doet. Anders gezegd, dat er *meerder alternatieve wegen* naar de toekomst ‘open’ zijn. Zo staat ‘vrije wil’ dan voor de idee dat je vrijelijk, neutraal, niet-gedetermineerd, actief kunt *kiezen uit* verschillende ter beschikking staande alternatieve mogelijkheden. Er is van alles mogelijk, en je bent vrij om – om het even wat – uit die mogelijkheden te kiezen. Vandaar de naam ‘keuzevrijheid’ (klassiek aangeduid als *liberum arbitrium*).

Overigens betekent keuzevrijheid niet dat je alles wat je maar wilt kunt doen. Je bent beperkt in je keuze tot de openstaande mogelijkheden, maar zodra er meer dan een is, ben je in die keuze vrij. Althans, of dat zo is valt te bezien, maar dat wordt bedoeld wanneer gesproken wordt van keuzevrijheid, of wanneer gezegd wordt dat die niet bestaat.

[B-betekenis]. Maar er is ook een volstrekt ander betekenisveld van ‘vrij’. We komen dat op het spoor door te kijken naar de betekenis van ‘vrij’ in de natuurkundige notie ‘vrije val’. Vrije val is de bewegingstoestand van een voorwerp waarop geen enkele externe kracht wordt uitgeoefend behalve de zwaartekracht. In ‘vrije val’ vervolgt het voorwerp ongehinderd zijn eigen pad. Een eigen pad dat geconstitueerd is door aantrekking (‘zwaartekracht’ genoemd). En de betreffende val heet ‘vrij’ omdat en zolang het voorwerp niet in deze ‘eigen gerichtheid’ gehinderd wordt. Hier is een duidelijke koppeling tussen ‘vrij’ en ‘eigen’ (en tot in de moderne fysische terminologie is hier de doorwerking te beluisteren van Aristoteles’ spreken over de ‘eigen natuur’ der dingen).

Waar het gaat om ‘vrije wil’ houdt dit betekenisveld in dat je willen een gerichtheid kent. Willen doe je niet om het even wat, maar je wilt iets, in de zin dat je daardoor aangetrokken wordt (passief). Het is niet zoals de

keuzevrijheid gericht op *veel zaken waaruit* je kunt kiezen, maar gericht op *één iets waarnaar* het willen uitstaat, waarnaartoe de wil getrokken wordt (al kan dat ‘ene’ vaak op verschillende manieren gerealiseerd worden, en kent dit ene object op die manier ook een aspect van veelheid). Dit willen (klassiek aangeduid als *voluntas*) is vrij naar de mate dat het zich kan doorzetten, niet verstoord wordt, niet afgeleid wordt van de waarde waar het op gericht is, zijn eigen aard kan volgen. En het handelen dat zo overeenkomstig de wil gebeurt heet ‘*voluntarius*’ (vrijwillig, of liever nog: willijk). Vrijheid van dit willen (*libertas voluntatis*) krijgt zo ook een betekenisaspect van innerlijke noodzaak: ‘Hier sta ik, ik kan niet anders’, om met Luther te spreken. Het niet-anders-kunnen functioneert hier paradoxalerwijze als teken van de vrijheid van de persoon, waardoor deze niet anders wil en kan dan zichzelf en datgene waarvoor hij kiest, trouw te blijven. Naarmate je meer vrij bent in deze zin, ben je dus – voor wie je goed kent – ook meer voorspelbaar.

Het is zaak deze zeer verschillende A- en B-aspecten van de notie ‘vrij’ en van de bijbehorende ‘wil’ goed te onderscheiden in de mateloos vele discussies over ‘vrije wil’. Dat voorkomt ernstige spraakverwarring. En juist het onderscheiden maakt het mogelijk om ook hun samenhang te begrijpen. Van zo’n samenhang is sprake als de wilserichtheid (B) het kiezen uit mogelijkheden (A) aanstuurt. Daarmee verliezen de alternatieve mogelijkheden echter hun aanvankelijke neutraliteit, en krijgen ze een verschillende preferentie.

Let wel, deze begripsonderscheidingen zijn wat ze zijn: een karakterisering van wat bedoeld wordt met willen als kiezen en de vrijheid daarvan, en willen als commitment en de vrijheid daarvan. Er volgt niet uit dat dergelijke vrijheden ‘bestaan’.

Thema’s in het debat over het (on)vrij zijn van de wil

Uit de boven verzamelde lijst van associaties die opkomen bij ‘vrije wil’, laten zich een aantal thema’s (of clusters van thema’s) destilleren, die ik hier wat nader wil toelichten. Natuurlijk hangen die thema’s ook onderling samen, hetgeen zal blijken bij de bespreking. Desondanks kunnen ze niet anders dan hier een voor een besproken worden.

Wil als bewuste intentie (de erfenis van René Descartes)

De boven genoemde betekenis van de wil als bewuste intentie is de betekenis die een belangrijke rol speelt in de huidige door spraakmakende neurowetenschappers verkondigde visie dat vrije wil een illusie is. Hier

is werk te noemen van Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet*,¹ en van zijn collega Daniel Wegner, *The illusion of conscious will*,² dat ook in de titel laat uitkomen dat het specifiek over de bewuste wil gaat. Hersenonderzoek en sociaalwetenschappelijk onderzoek wijzen uit dat we op zeer veel momenten onbewust gedragskeuzes maken en onbewust handelen. Als vrije wil impliceert dat de keuze en de handeling plaatsvinden op basis van bewustzijn, dan wijzen de genoemde resultaten dus op een belangrijke mate van onvrijheid. Maar de vraag is of het denkbaar is om ook op een onbewuste manier, een manier die desondanks bij jou hoort, je eigen is, keuzes te maken en handelingen uit te voeren dusdanig dat ze ‘uit vrije wil’ zijn.³

De visie van een bewuste wil die het lichaam aanstuurt en zo doet handelen gaat terug op de Franse filosoof René Descartes (1596-1650). Zijn visie speelt een buitengewoon belangrijke rol op de achtergrond van veel van de huidige debatten over (on)vrije wil. Descartes verdeelde de werkelijkheid op grond van haar kenmerken in een ‘uitgebreide zaak’: dat is alles wat uitgebreidheid kent, oftewel de materie waar alles in het universum uit bestaat, en daarnaast een ‘denkende zaak’: het onstoffelijke loutere denken, de gedachten, het geestelijke of de ziel. Lichaam en ziel (het denkende ik) worden op deze wijze zo radicaal onderscheiden dat beide volkomen zelfstandig bestaan, en elkaar niet nodig hebben. Descartes stelt in zijn Zesde Meditatie:

‘Hoewel ik [...] een lichaam heb dat heel nauw met mij is verbonden, staat het toch vast dat ik werkelijk van mijn lichaam onderscheiden ben en zonder dat lichaam kan bestaan, omdat ik aan de ene kant een helder en welonderscheiden idee van mijzelf heb voor zover ik alleen een denkend en geen uitgebreid ding ben en aan de andere kant een welonderscheiden idee van mijn lichaam heb, voor zover dat een uitgebreid en geen denkend ding is.’⁴

- 1 V. Lamme, *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010.
- 2 D.M. Wegner, *The illusion of conscious will*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002; in het Nederlands vertaald (door J. Laan) als: *De illusie van de bewuste wil*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010.
- 3 Marc Slors besteedt uitgebreid aandacht aan deze vraag naar de relatie tussen bewustzijn, vrije wil en zelf: M. Slors, *Dat had je gedacht! Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief*, Amsterdam: Boom, 2012.
- 4 René Descartes, *Meditaties*, VI, 78, geciteerd naar: *De uitgelezen Descartes*, samengesteld, ingeleid en geannoteerd door H. van Ruler, Tiel: Lannoo/Amsterdam: Boom, 1999, p. 277.

Hoewel Descartes de ervaring van de wisselwerking tussen de onstoffelijke geest en het mechanisch begrepen lichaam erkent en een 'primitieve notie' noemt en zelfs de plaats aangeeft waar die wisselwerking plaatsvindt (de pijnappelklier of epifyse, een hormoon producerend kliertje diep in de hersenen), is het in zijn visie uitgesloten dat er op theoretisch niveau een in begrippen te vatten verklaring te geven zou zijn van een dergelijke wisselwerking, daar de eigenschappen van uitgebreidheid en van denken niet tot elkaar te herleiden zijn.⁵

Het lichaam-geestdualisme (naar Descartes als 'cartesiaans' aangeduid, al lag dat bij hemzelf dus nog behoorlijk subtiel) wordt weliswaar door nagenoeg iedere huidige filosoof bekritiseerd, maar vertolkt desondanks diepgaand ons alledaagse denken. Er wordt wel gezegd dat wij 'geboren dualisten' zijn. Het is karakteristiek voor dit cartesiaans dualisme, dat de bewuste wil gezien wordt als de onstoffelijke actor die het lichaam doet bewegen. En het is precies dit beeld van de wil als actor die het lichaam tot bewegen aanzet, dat door het beroemde experiment van Benjamin Libet (dat in dit boek op verschillende plaatsen wordt besproken) onderuit wordt gehaald. Gezien het common-senseaspect van de dualistische opvatting, is te begrijpen hoe schokkend de interpretatie die aan dit experiment wordt gegeven, is geweest voor het grote publiek. De vakfilosofen konden echter de hoed afnemen voor een bekend idee: reeds in 1949 had Gilbert Ryle in zijn klassiek geworden *The concept of mind* uitvoerig geargumenteed dat zo'n onstoffelijk geest die zou huizen in het lichaam een in zichzelf incoherent idee was, door hem gekarakteriseerd als '*the ghost in the machine*'.

We zullen in deze bundel zien hoe in de moderne filosofie pogingen worden gedaan om aan het cartesianisme te ontkomen. Het altijd sluimerende gevaar toch weer in een cartesiaans dualisme te vervallen verklaart ook de huiver van veel hedendaagse filosofen om een vrije wil te erkennen die zou interveniëren in het deterministische verloop van de natuurwetten. Want doe je dan niet bijna automatisch een beroep op een onstoffelijke entiteit die op 'bovennatuurlijke' wijze materialistische verbanden moet doorbreken? We zullen zien dat dat overigens niet zo hoeft te zijn en dat er denkexercities zijn, bijvoorbeeld van Helen Steward, waarin, zonder beroep op een cartesiaanse immateriële ziel, een indeterministische visie op vrije wil en handelen als interventie wordt beproefd.

Determinisme/noodzaak en (geen) alternatieve mogelijkheden

In de huidige discussie zoals die aangezwengeld wordt vanuit de neurowetenschap staat soms ook het keuzeaspect centraal. Dick Swaab geeft aan in *Wij zijn ons brein* dat onze keuzebreedte in veel gevallen gering is, dat er veel minder alternatieve opties openliggen dan we geneigd zijn te denken. Hij benadrukt dat we de meest belangrijke zaken van ons leven niet kunnen kiezen. Onze seksuele oriëntatie, onze vatbaarheid voor verslaving, de mate van agressie, de aanleg voor depressie enzovoort, zijn allemaal zaken die bij de geboorte reeds in belangrijke mate vastliggen.⁶ Dat is een van zijn argumenten om de vrije wil tot illusie te verklaren.

Dit brengt ons bij een markante lijn in de debatten over de vrije wil: de thematiek van determinisme en noodzaak. Determinisme, als thesis dat iedere gebeurtenis volledig bepaald wordt door de voorafgaande toestand van de wereld en de natuurwetten, houdt in dat er maar één mogelijke toekomst is, en dat er dus geen alternatieve mogelijkheden zijn. Dat is ingrijpend, omdat zoals we zagen de idee van alternatieve mogelijkheden (je had anders kunnen willen, of anders kunnen handelen) nu juist een van de pijlers is van de idee van vrije wil.

Het mag duidelijk zijn dat het sterk ervan afhangt of er geredeneerd wordt met het A-model van vrije wil in het hoofd (dat in zijn aanname van alternatieve mogelijkheden en neutrale keuzemogelijkheid botst met determinisme), of met het B-model van vrije wil (waarin vrijheid primair op eigenheid slaat, en het commitment zelfs weergegeven kan worden als wilsnoodzakelijkheid en vrijheid als het daaraan gehoorzamen). Het debat tussen neurowetenschappers en filosofen verloopt mede daarom moeizaam, omdat de eersten zoals de meeste niet-filosofen spontaan het A-model hanteren, terwijl de filosofen (klassiek en hedendaags) voor het overgrote deel het B-model hanteren, of daar in ieder geval een belangrijke plaats voor inruimen.

Dit betekent dat het denken over (vrije) wil en determinisme/noodzaak al zeer oude papieren heeft en ook heden ten dage volop wordt uitgewerkt. Thomas van Aquino, Luther, Spinoza, Kant, Harry Frankfurt, Iris Murdoch en tal van anderen hebben zo een veel minder naïef vrijheidsbegrip dan soms vanuit neurowetenschappelijke hoek wordt gesuggereerd. We zullen deze denkers in dit boek tegenkomen.

Morele verantwoordelijkheid

De kwestie van de vrije wil, of iets gedaan is ‘uit vrije wil’, komt in de praktijk met name op in de context van menselijk gedrag waarover we ons een moreel oordeel willen vormen of reeds gevormd hebben. Je bent

6 D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Contact, 2010, p. 379–382.

boos omdat iemand zijn afspraak met jou niet nakwam, je neemt het jezelf kwalijk dat je de verjaardag van een goede vriend vergat, je hebt spijt dat je geen tijd hebt vrijgemaakt om hem te bezoeken, je bent geïrriteerd omdat de buschauffeur net toen je aan kwam hollen wegreed. Deze verontwaardiging stoelt op de overtuiging dat de betreffende actor anders had kunnen handelen dan hij deed. Dat hij dus in de handeling die hij deed of naliet handelde uit vrije wil. Als je bijvoorbeeld hoort dat degene die zijn afspraak niet nakwam onderweg werd aangereden en met een gebroken been naar het ziekenhuis getransporteerd werd, is de verontwaardiging onmiddellijk verdwenen. Hij kon er immers niets aan doen. Hier komt de boven besproken notie van alternatieve mogelijkheden ('kon anders gehandeld hebben') weer terug, maar nu in de context van de vraag naar de morele verantwoordelijkheid.

In de discussie over de vrije wil neemt de kwestie van de morele verantwoordelijkheid vaak de voornaamste plaats in, en wordt vrije wil in afhankelijkheid daarvan gedefinieerd als het soort van controle over het eigen gedrag dat vereist is voor morele verantwoordelijkheid. Zoals bij Susan Wolf:

‘Thus there is a philosophical problem of responsibility and, connected to it, a philosophical problem of free will, understanding free will to be that relation to one’s will which is necessary in order for one’s actions (as well as one’s character and life insofar as they are governable by one’s will) to be “up to oneself” in the way that is necessary for responsibility.’⁷

Ondanks deze veelal als vanzelfsprekend aangevoelde connectie tussen morele verantwoordelijkheid en vrije wil, heeft de spraakmakende filosoof Harry Frankfurt met behulp van ingenieuze voorbeelden geargumenteed dat er sprake kan zijn van morele verantwoordelijkheid ook als men niet anders had kunnen handelen en er dus geen sprake was van vrije wil. Een visie die onderwerp is van veel debat.

De inzichten die voortkomen uit het huidige neuro- en cognitiewetenschappelijke onderzoek en uit de filosofische reflectie met betrekking tot determinisme en (on)vrije wil roepen zo op verschillende manieren de vraag op welke gevolgen die hebben voor ons denken over moraliteit en morele verantwoordelijkheid, als ook de vraag of en zo ja hoe, daar praktische consequenties aan verbonden moeten worden met betrekking tot morele en juridische oordelen, en straftoemeting.

7 S. Wolf, *Freedom within reason*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 3-4.

Zelf

De nadruk op eigenheid, of ‘zelf’ (die grofweg vooral hoort bij het B-aspect van vrije wil) is geen stormvrije zone in het perspectief van de huidige neurowetenschap. In zekere zin komen onder die noemer de eerdergenoemde thematieken terug. Veronderstelt spreken van een zelf in de context van vrije of eigen wil niet een bewust zelf? Maar de problemen die daarmee ontstaan, zijn boven al genoemd. De huidige filosofische tendens, in de richting die aangeduid wordt als het Nieuwe Onbewuste, is om veel plaats in te ruimen voor de onbewuste aspecten van het zelf.⁸ Al blijft daarnaast (hersens)onderzoek naar het specifieke belang van bewustzijn ook zeker geboden.⁹

En bovendien, wat stellen we ons eigenlijk voor bij een zelf? Indien we, zoals het universele determinisme stelt, een knooppunt zijn van oorzaken en gevolgen, wat is er dan zelf aan dat knooppunt? Wat is er ‘zelf’ aan onze hersenen gevormd uit het genetische materiaal van onze ouders, verder ontwikkeld afhankelijk van de omstandigheden in de baarmoeder, kwetsbaar voor manipulatie, of obsessies of verslaving? Hoe valt een ‘zelf’ af te grenzen van de determinerende invloeden? Waarom zijn sommige determinerende invloeden dusdanig dat zij ons zelf heten te vormen (mijn genen, mijn opvoeding) en andere dusdanig dat ze in strijd zijn met het veronderstelde zelf (bijvoorbeeld bij manipulatie, dwangstoornis, verslaving, dronkenschap). Als alles aan mijn zelf bepaald is, waarop is dan het onderscheid te baseren tussen authentiek en vervreemdend?

De vraag naar het zelf krijgt een bijzondere kleur in het kader van de huidige hausse aan neurowetenschappelijke discussies. De teneur zoals die de pers haalt, is vaak: ‘Wij nemen onze beslissingen niet zelf, dat blijken onze hersenen al te doen voor we er zelf weet van hebben.’ De vraag die hierbij opkomt is die naar de relatie van ons ‘zelf’ met onze hersenen, en breder: met ons lichaam. *Zijn* wij een lichaam (ons brein)? *Of hebben* wij een lichaam (een brein)? *Of is* het wellicht op een ingewikkelde manier allebei waar? In dat geval moet het beeld verlaten worden van een zelf dat iets wil, en waarvan die wil het lichaam doet bewegen (het cartesiaanse beeld). En wordt willen (bewust en onbewust) en handelen een zaak van de ene lichamelijke *persoon*. Een dergelijke positie is uitgewerkt in de filosofie van Helmuth Plessner, en werkt door in de hedendaagse opvatting van *Embodied Cognition*.

8 Slors, *Dat had je gedacht!*

9 Herman Kolk, neuropsycholoog, besteedt ruim aandacht aan het belang en de rol van bewustzijn en taal bij informatieverwerking en vrijwillig gedrag: H. Kolk, *Vrije wil is geen illusie. Hoe de hersenen ons vrijheid verschaffen*, Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

De vraag naar het ‘zelf’ heeft zo raakvlakken met kwesties als bewustzijn, determinisme en lichamelijkheid, maar de vraag naar het zelf raakt ook nog aan een heel ander domein. Een zelf ‘bestaat’ niet zomaar, maar is het resultaat van een proces van zelfvorming in relatie met en ingebed (*embedded*) in een omgeving, een fysieke omgeving, maar ook en vooral een culturele, ideële en technische omgeving. Waar we vrije wil verstaan als eigen wil, als een wil die past bij ‘jezelf’, een wil waar jij je mee identificeert, is de vraag naar wat de wetenschappen (hersenenwetenschappen, sociale wetenschappen, menswetenschappen, filosofie en theologie) te vertellen hebben over dat zelf, dus van groot belang voor de vraag naar de vrije wil.

De opzet van het boek

De bovenbeschreven clusters van thematieken die allemaal samenhangen met de veelvormige vraag naar de vrije wil vormen de rode draad door de bijdragen aan deze bundel.

In het eerste – neurowetenschappelijke – hoofdstuk geeft **Frank Leoné** een overzicht van het hersen- en cognitieonderzoek dat momenteel zoveel stof doet opwaaien en de directe aanleiding is voor de hernieuwde belangstelling voor de vraag naar de vrije wil. Het begrip ‘vrije wil’ heeft in deze context met name de betekenis van ‘bewuste intentie op basis waarvan een handeling wordt uitgevoerd’. Doordat hersenenwetenschappers inmiddels in staat zijn het brein te bestuderen terwijl het actief is, is het mogelijk om enkele voorheen ontoetsbare theorieën over cognitie te toetsen aan de realiteit van de breinactiviteit. Zo ook de theorie dat ons gedrag wordt veroorzaakt door een bewuste intentie.

Leoné bespreekt het beroemde experiment waarmee Benjamin Libet in de jaren tachtig van de twintigste eeuw tot de ontdekking kwam dat er reeds een toename van hersenactiviteit te zien is vóór het moment van de bewuste ervaring van de wil tot handelen. Daniel Wegners theorie wordt besproken die inhoudt dat ons handelen niet veroorzaakt wordt door ons willen, maar dat handeling en wil elk hun oorsprong hebben in onbewuste hersenprocessen. Leoné gaat er daarbij uitgebreid op in hoe onderzoek inzichtelijk maakt waarom wij dan desondanks wel de illusie hebben met onze wil ons handelen te veroorzaken. Ook het werk van Michael Gazzaniga met *split-brain*-patiënten komt ter sprake, waar Victor Lamme zijn beeld van de ‘kwebbeldoos’ aan ontleent.

Tot slot werkt Leoné het beeld uit van het brein als een complex netwerk van associaties, en bespreekt hij waar die associaties vandaan komen en hoe die op elkaar inwerken.

Hij constateert dat, ondanks de vele tegenwerpingen die mogelijk zijn met betrekking tot allerlei details van de genoemde experimenten, uit de complete verzameling aan resultaten een consistent beeld naar voren komt, namelijk dat de beleving dat ons handelen wordt veroorzaakt door onze bewuste intenties slechts schone schijn is.

Pim Haselager gaat verder in op de door Leoné beschreven experimenten en de publicaties daarover. Hij vermeldt expliciet zijn materialistische uitgangspunt, om duidelijk te maken dat zijn kritiek op veel (interpretaties van) neurowetenschappelijk onderzoek niet ingegeven is door de hypothese van een onstoffelijke ziel als actor.

Haselager gaat met name in op de experimenten van Libet en op het boek van Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet*. Hij argumenteert dat Lammes conclusie dat de vrije wil niet bestaat, niet stoelt op het door Lamme beschreven hersen- en sociaalpsychologisch onderzoek, doch het gevolg is van diens filosofische aanname (die Haselager deelt) dat het menselijk gedrag voortkomt uit een optelsom van allerlei materiële factoren (en niet dus van een denkende substantie, of een ziel of een onherleidbare geest). Vervolgens staat Haselager uitvoerig stil bij de altijd en overal genoemde Libet-achtige experimenten, die qua interpretatie, zo laat hij zien, allerminst eenduidig zijn. En hij spreekt er zijn treurnis over uit dat de vele wetenschapstheoretische haken en ogen wat betreft de interpretatie, in de populaire vakliteratuur en in de publieke discussie zo algemeen genegeerd worden.

Daarna maakt hij de overstap naar hoe er zinvol gesproken kan worden over vrije wil vanuit een wetenschappelijk materialisme. Hij betoogt dat de vrijheid ten opzichte van de hersenen (zoals Lamme nodig vindt wil er van 'vrije wil' sprake kunnen zijn) geen zinnige vorm van vrijheid lijkt te geven. Haselager zoekt een wel zinnige vorm in de vrijheid ten opzichte van de omgeving. En deze vrijheid ten opzichte van de omgeving wordt mede door de hersenen mogelijk gemaakt, zo zet Haselager uiteen. Of dit een redelijke vorm van vrijheid oplevert, is voor hem nog allerminst zeker. Maar deze optie acht hij in ieder geval wel kansrijker dan vasthouden aan een cartesiaans dualisme, en zinvoller dan beweren dat vrije wil niet bestaat en ook helemaal niet nodig is.

Na deze twee artikelen waarin – naast veel meer – de vrijewilproblematiek is aangezet met de nadruk op de *thematiek van de bewuste wil vanuit de neuro- en cognitiewetenschap*, wordt in het volgende cluster van artikelen de nadruk gelegd op de thematiek van *determinisme/noodzaak en (het ontbreken van) alternatieve mogelijkheden*. Eerst drie artikelen die klassieke denkers daarover aan het woord laten, vervolgens drie waarin het hedendaagse debat aan de hand van tegengestelde opties gepresenteerd wordt.

Rudi te Velde beschrijft de bijdrage die Thomas van Aquino (1225–1274) kan leveren aan de filosofische verheldering van de vrijheid van kiezen en handelen. Hij schetst daartoe eerst Thomas' denk kader dat voortbouwt op Aristoteles en waarin sprake is van een universele doelgerichtheid, gefundeerd in de natuur van elk ding. Ieder wezen wordt gekenmerkt door een fundamentele streving. In de mens heet die streving 'wil'. Hoewel deze wil volgens Thomas in principe een vrij vermogen is, moet dat niet begrepen worden als een neutraal vermogen dat zich op willekeurig welk object kan richten. De wil (*voluntas*) is namelijk volgens Thomas van nature en dus intrinsiek noodzakelijk gericht op het 'laatste doel': het geluk. Over die ultieme gerichtheid, zegt Thomas, zijn wij geen meester. Maakt dit de mens dan niet onvrij? Nee, zo maakt Te Velde duidelijk, want juist in de noodzakelijke gerichtheid op het ultieme doel, heeft de rede een maatstaf om te oordelen of het ene alternatief verkieslijk is boven het andere, en zo tot een vrije wilskeuze te komen (*liberum arbitrium*). Want al kiest een mens van nature voor het beste, dat neemt niet weg dat vaak niet vaststaat wat in een gegeven situatie het beste is. De wil is van nature bepaald tot 'het goede', niet tot *dit* goede. Het goede verschijnt in de praktijk vaak als veelvoudig. Dat vergt dus praktische rede, goed nadenken, alles afwegen en zo zorgvuldig mogelijk tot een besluit komen in het besef dat de gemaakte keuze niet de enig mogelijke manier is om het doel te realiseren.

De vrijheid speelt zich dus af in het gebied van de interactie tussen wil en rede, en in de speelruimte van de vele manieren waarop het goede in de concrete situatie gerealiseerd kan worden. Te Velde geeft daarbij een gedetailleerde schets van de zeer precieze analyse die Thomas geeft van hoe in het samenspel van kenacten en wilsacten het aspect van vrijheid in de gelaagde opbouw van de handeling aanwezig is.

Dick Akerboom beschrijft in het daarop volgende hoofdstuk het theologische dispuut tussen Erasmus (ca. 1466–1536) en Luther (1485–1546) over de (on)vrije wil. De vraag die speelt is: hoe kan de wil vrij zijn in het licht van Gods genade (de onverdiende hulp die God geeft) en hoe kan men volhouden dat de wil afhankelijk is van de genade zonder die wil tot een machteloos iets te reduceren? De auteur schets het beroemde dispuut tussen beide theologen tegen de achtergrond van de opvattingen van Aurelius Augustinus (354–430) over de vrije wil, en met name diens grote omslag in het denken daarover. Koos Augustinus in zijn strijd tegen het manicheïsme voor een nadruk op de vrije wil, zo'n dertig jaar later, dan in verzet tegen Pelagius, benadrukt Augustinus dat de mens uit zichzelf niet anders kan dan zondigen, en alleen door God uit de greep van het kwaad bevrijd kan worden.

Luther heeft al vroeg een vergelijkbare omslag in zijn denken doorgevoerd, en is zo tot de positie van de late Augustinus gekomen, dat de mens in

zaken van heil geen vrije wil heeft. Erasmus keert zich tegen die visie omdat hij daarin een vernietiging ziet van de morele verantwoordelijkheid van de mens. Volgens Erasmus heeft de mens inderdaad Gods genade nodig heeft om het goede te doen, maar kan hij daar wel uit vrije wil aan meewerken of niet. Hij ziet de wil als een neutraal keuze-instrument waarmee iemand voor of tegen God kan kiezen. Luther wijst dit volstrekt af: de mens kan niet zelf zijn wil aan het kwade onttrekken en op God richten. Dat kan alleen God. In hun onenigheid speelt mee dat Luther een visie op vrijheid heeft volgens welke een meerdere vrij is ten opzichte van een mindere, maar niet andersom. De mens is daarom volstrekt onvrij ten opzichte van God, maar heeft wel vrije wil ten opzichte van de andere schepselen.

Terugziende op het polemische debat tussen Luther en Erasmus onderstreept Akerboom de diepgaand verschillende concepten die beiden hantieren wat betreft wil en wilskeuze.

In de bijdrage van **Han van Ruler** komt de derde klassieke denker ter sprake die het gedetermineerd zijn van de wilsrichting benadrukt: Spinoza (1632-1677) en diens geschrift de *Ethica*. Van de in deze bundel ter sprake komende filosofen is Spinoza de enige die in volstreekte en universele zin de vrije wil ontkent. Zijn deterministische wereldbeeld laat geen andere ruimte. Van Ruler toont hoe Spinoza's strikt deterministische standpunt samenhangt met de wetenschappelijke revolutie van zijn tijd: het mechanische beeld van het universum. Anders dan Descartes past Spinoza dat beeld toe op het hele universum, dus ook op de mens met zijn schijnbare doelstrevingen. Waar Descartes de vrije wil accepteert voor het 'denkende ding', verwerpt Spinoza die daarom uitdrukkelijk. De natuur beschreven als één gesloten systeem van natuurlijke oorzakelijkheid laat voor een kiezende wil geen ruimte. Ook niet voor een kiezende wil van God. Bij Spinoza wordt God de Natuur zelf.

Van Ruler laat vervolgens zien welke morele functie deze wilsonvrijheid heeft volgens Spinoza. Ze helpt de mens om te begrijpen waarom mensen doen wat ze doen, in plaats van ze daarom te bespotten of te verwensen. Dit verschaft de mens een spirituele vrijheid, die bij Spinoza religieuze trekken krijgt.

Maar als de wereld totaal gedetermineerd is, wat kan dan het nut zijn van een *Ethica*? Spinoza heeft die vraag nooit beantwoord, maar we zouden zijn werk kunnen interpreteren, aldus Van Ruler, als een handreiking ten behoeve van de mens. Het boek legt uit hoe de wereld in elkaar zit en hoe je gegeven dat feit gelukkig kunt worden door op de beste manier voor jezelf en voor anderen te zorgen. Dit echter niet als aanmoediging. Het heeft immers geen zin om mensen aan te sporen voor het goede te kiezen, omdat precies dit laatste niet kan volgens Spinoza.

Aan het einde van zijn bijdrage gaat Van Ruler kritisch na wat de betekenis kan zijn van Spinoza voor het wetenschappelijke debat.

In de bijdrage van **Palmyre Oomen** wordt de overstap gemaakt naar het huidige debat over de vrije wil. Dat debat cirkelt voor een belangrijk deel rond de vraag of, en zo ja hoe, 'vrije wil' en 'determinisme' compatibel (verenigbaar) zijn. Libertaristen antwoorden 'nee' op deze vraag en verwerpen de opvatting dat de wereld getekend is door een universeel determinisme. Compatibilisten daarentegen antwoorden met 'ja'. Ze laten zich daarbij niet uit over het feit of de wereld feitelijk gedetermineerd is, maar stellen dat een eventueel volledig gedetermineerd zijn van de wereld de mogelijkheid van de vrije wil niet uitsluit. Dit idee dat vrije wil verenigbaar is met een universeel determinisme, is binnen de filosofische reflectie de dominante opvatting. Voor niet-filosofen (waaronder hersenwetenschappers en alle mensen in hun gewone dagelijkse denken) is dit tamelijk contra-intuïtief. In haar bijdrage zet Oomen uiteen hoe binnen het compatibilisme deze verenigbaarheid van determinisme en vrije wil gedacht wordt. Zij volgt daartoe ontwikkelingen binnen het compatibilisme.

Haar artikel begint met een uiteenzetting hoe de klassieke versie van het compatibilisme (Thomas Hobbes, David Hume) een uitweg beproefde uit het vrijewildilemma, door 'vrije wil' te begrijpen als handelingsvrijheid, en door een bijzondere (namelijk conditionele en tegenfeitelijke) invulling te geven aan de notie 'had anders kunnen handelen'. Vervolgens bespreekt ze hoe Harry Frankfurt's compatibilistische visie een verfijning biedt door een hiërarchisch model van de wil te geven. Daarmee kan hij handelingsvrijheid van wilsvrijheid onderscheiden, en de botsing tussen verschillende willen inzichtelijk maken. Uiteindelijk maakt Frankfurt aannemelijk dat er sprake kan zijn van morele verantwoordelijkheid zelfs bij afwezigheid van alternatieve mogelijkheden. Oomen presenteert vervolgens Susan Wolf als vertegenwoordigster van een nieuwe vorm van compatibilisme, een compatibilisme dat vrijheid en morele verantwoordelijkheid koppelt aan het vermogen om op basis van redenen te handelen.

Afsluitend oppert Oomen de mogelijkheid hoe, in lijn met een tweestadiummodel à la William James, het denken over vrije wil nog aan adequaatheid kan winnen door binnen het model van Frankfurt en Wolf een zeker *indeterminisme* toe te laten.

Het hierop volgende artikel van **Thomas Müller, Niels van Miltenburg** en **Daan Evers** brengt als tegenhanger juist het libertarische gezichtspunt voor het voetlicht: de visie dat vrije wil niet samengaat met determinisme, en dat het veronderstelde determinisme niet geldt. Zij analyseren daartoe het begrip 'determinisme' en laten zien dat dat verschillende betekenissen

heeft die op een verwarrende manier vaak niet onderscheiden worden en zo het debat vertroebelen.

Zij willen het nadenken over vrije wil starten vanaf de basis, een basis waarin het begrip morele verantwoordelijkheid nog niet aan de orde is. Daartoe proberen zij grip te krijgen op wat een *handeling* is. Wanneer *doen* wij iets, zo vragen zij zich af? Het gaat dan om het vermogen (van een mens of dier) om zelf iets in de wereld teweeg te brengen, het eigen lichaam te bewegen, iets te doen. Met Helen Steward betogen de auteurs dat handelen (van zowel mens als dier) reeds op het basale niveau van *jezelf* bewegen in-determinisme veronderstelt. Maar is toeval niet evenzeer een belemmering voor vrije wil als determinisme? De auteurs proberen in hun project uit te diepen hoe dit tegenargument tegen het libertarisme te weerleggen is.

Na een analyse van het beroemde experiment van Libet, waarbij ze opmerken dat dualisme een probleem benoemt dat we werkelijk hebben, maar niets bijdraagt aan een oplossing van dat probleem, staan ze ten slotte stil bij experimenteren in het algemeen. Ze geven aan dat de vooronderstelling van het doen van een experiment is dat er door de experimentator wordt ingegrepen in de natuurlijke gang van zaken. Natuurlijk is denkbaar dat dit ‘ingrijpen’ in zichzelf weer een deterministisch proces is, en een ‘experiment’ dus niet is wat het geacht wordt te zijn. Wat echter niet kan, zo concluderen de auteurs, is dat er experimenteel onderzoek bestaat, maar dat dit onderzoek aantoont dat er geen vrije wil is.

In de bijdrage van **Edith Brugmans** komt de vraag naar de aard van de vrijheid opnieuw aan de orde, nu echter langs literair-filosofische kant via het werk van Iris Murdoch (1919-1999), en onder het opzicht van morele vervolmaking.

Murdoch heeft zich, zo beschrijft Brugmans, aanvankelijk sterk geïdentificeerd met de als libertarisch te omschrijven positie van Jean-Paul Sartre (1905-1980) waarin grondeloze keuzevrijheid centraal staat, maar is gaandeweg een steeds groter belang gaan hechten aan vrijheid als gehoorzaamheid aan het Goede (een positie waar die van de bovengenoemde Susan Wolf sterke gelijkenis mee vertoont), en uiteindelijk aan vrijheid als verlossend lijden.

Sartre bepleit de radicale vrijheid van de mens. Daarmee ontkent hij niet dat er causale relaties zijn op het fysische niveau, maar wel dat de mens een louter fysisch ding is. De mens bestaat niet op de wijze van de dingen vanwege zijn reflexieve bewustzijn en omdat hij in dat bewustzijn zijn ‘nietende’ relatie tot de werkelijkheid ontdekt. Deze fenomenologische analyse neemt Murdoch aanvankelijk over en daarmee Sartres nadruk op radicale keuze. Gaandeweg echter oordeelt ze er negatief over en ontwikkelt ze de visie dat morele vervolmaking pas in het spel komt als niet het bewustzijn soeverein is, maar het Goede. Dit houdt een verschuiving in van ‘kiezen’

naar ‘wachten’ en ‘aandacht hebben’. Deze houding van aandacht betekent gehoorzaamheid, een gehoor geven namelijk aan het Goede en een je laten gezeggen. Murdoch ontwikkelt haar denken verder in de richting van altruïsme, dat in zijn meest radicale vorm verlossend lijden inhoudt. Ze probeert een moderne ethische invulling te geven aan dit typisch christelijke thema van verlossend lijden.

Brugmans behandelt aan het eind van haar artikel een roman van Murdoch, *The message of the planet*, waarin Murdoch laat zien hoe complex verlossend lijden is en hoeveel obstakels er zijn om in een concreet geval tot een interpretatie te komen van wat er gebeurt en speelt. Brugmans sluit af met een waardering van de redenen die Murdoch heeft om verlossing als de belangrijkste te zien van de soorten vrijheid die ze onderscheidt.

Na deze artikelen waarin op zeer uiteenlopende wijzen de problematiek van de vrije wil en determinisme/noodzaak aan de orde kwam (met een nadruk op zelfbeweging en grondeloze actieve keuze aan de ene kant, tegenover vrijheid als redelijke afstemming op en gehoor geven aan het Ware en Goede aan de andere kant), volgen twee artikelen waarin de vraag naar de *vrije wil en moreel handelen* doordacht wordt tot op het punt van politiek en recht.

Donald Loose doet dat in zijn hoofdstuk over Immanuel Kant (1724-1804). Kant neemt in het (in)compatibilismedebat een eigenzinnige plaats in. Beter is om te zeggen dat hij er niet in past. Want hoewel Kant zowel het natuurwetenschappelijke determinisme beaamt als de menselijke morele wilsvrijheid, doet hij dat volstrekt anders dan de eerdergenoemde compatibilisten.

Loose begint met de bestrijding van wat hij ziet als een misvatting ten aanzien van Kant. De gebruikelijke opvatting over Kant is dat Kant om vrijheid en determinisme te kunnen combineren zijn toevlucht heeft gezocht in een dualistisch model. Dit model zou dan inhouden dat we onszelf enerzijds moeten denken als geheel gedetermineerd volgens de wereld van de kenbare en wetenschappelijk verklaarbare fenomenen (waarvoor de natuurwetten gelden) en anderzijds toch als geheel vrij volgens de innerlijke ervaring dat we zelf de oorzaak zijn van onze eigen handelingen (het domein van de vrijheid en de moraliteit). Tegen dit gangbare beeld keert Loose zich met kracht. Kant neemt, zo stelt hij, geen genoegen met twee parallel aan elkaar blijvende perspectieven. Integendeel, Kant zoekt een verbinding tussen die twee perspectieven, en vindt zo’n scharnier in de begrippen ‘wetmatigheid’ en ‘oorzakelijkheid’ (de wetenschappelijke determinerende oorzakelijkheid en de ervaren vrije zelfoorzakelijkheid).

Zo is er geen sprake twee onverbonden perspectieven, maar er blijft wel een asymmetrie. De wetenschap beperkt zich tot het verklaren door aan-

toonbaar causaal determinisme, de zelfoorzakelijkheid is derhalve niet wetenschappelijk ervaarbaar. De wetenschap kan zich daarom ook niet uitspreken over de verhouding van wetenschappelijk verklaarbare oorzakelijkheid tot die zelfoorzakelijkheid. We kunnen de speelruimte van de vrijheid niet kennen. Dat we in theoretisch opzicht niet kunnen weten of we werkelijk in vrijheid hebben gehandeld belet evenwel niet dat iedereen met zekerheid weet hoe te moeten handelen als men vrij en moreel verantwoord zou willen handelen.

In de laatste paragrafen gaat Loose uitvoerig in op de consequenties van Kants zienswijze voor recht en politiek, voor religie en esthetiek. Hij schetst zo Kants ‘architectuur van de vrijheid’, namelijk dat diens gehele filosofie gebouwd is op het fundament van de vrijheid: zonder de vrijheid verdwijnt de mens als mens.

Ybo Buruma focust in het hierop volgende artikel expliciet op het recht en de funderende plaats daarin van de vrije wil (niet alleen voor het strafrecht, maar ook bijvoorbeeld ten aanzien van verkiezingen of contracten). Wat moet of mag de implicatie zijn voor het recht van hersen- en cognitieonderzoek waarin het bestaan van de vrije wil betwijfeld wordt, zo is zijn vraag.

Buruma noemt twee richtingen in het strafrecht die verschillen in hoe zij het begrip vrije wil hanteren. Dat is enerzijds het door Immanuel Kant geïnspireerde Klassieke Strafrecht, waarin de mens geldt als een autonoom en verantwoordelijk wezen, anders gezegd, waarin de vrije wil dus aangenomen wordt (zonder empirisch bewezen te hoeven en te kunnen worden). En anderzijds de Moderne Richting, opgekomen eind negentiende eeuw, waarin men rekening ermee wil houden dat biologische en/of sociale invloeden de vrijheid van de mens kunnen inperken. In lijn met deze laatste richting voert Buruma aan dat juristen wel degelijk hun voordeel kunnen doen met de nieuwe neurowetenschappelijke inzichten, en dan wat hem betreft niet in verband met de discussie of er wel of geen vrije wil is, maar concreet zoals in het kader van de juridische begrippen ‘opzet’ en ‘toerekeningsvatbaarheid’.

De neurowetenschappen doordringen ons ervan, aldus Buruma, dat het menselijk handelen niet – althans op zijn minst niet altijd – wordt gedreven door ons willen en weten en in veel gevallen wordt gekenmerkt door de afwezigheid van zelfbeheersing. De ‘geobjectiverde’ manier waarmee in de juridische praktijk opzet bewezen wordt doet er niet aan af dat bij de beslissing over de strafmaat misschien meer rekening gehouden moet worden met de beperkingen van het niet geheel kloppende achterliggende mensbeeld. Zo leren de neurowetenschappen de juristen ook oog te hebben voor de mogelijkheid van harde, fysieke oorzaken die ontoerekeningsvatbaarheid kunnen meebrengen, en te beseffen dat mensen niet zo vrij

zijn als door de rechter wordt verondersteld en dat sommigen minder dan anderen meester zijn over hun lot. Daarnaast doordenkt Buruma het feit dat de neurowetenschappen ook nieuwe mogelijkheden bieden om mensen die in tbs zitten en kennelijk niet goed functioneren, te behandelen. Dit kan ingrijpend en identiteitsveranderend zijn, met alle bijbehorende ethische en juridische vragen. Buruma stelt daarom dat de neurowetenschappen in de praktijk van de rechtstaat kansen maar ook risico's bieden die juristen niet moeten negeren.

De thematiek van het *zelf*, die zo'n prominente rol speelt in veel beschouwingen over vrije wil, komt uitdrukkelijk en kritisch aan de orde in de twee laatste bijdragen.

René Munnik stelt de vraag aan de orde naar vrije wil, en sluit zich aan bij de opvatting dat men beter kan spreken over het al of niet vrijwillig zijn van een handeling dan over het al of niet vrij zijn van het vermogen 'wil'. Dit betekent dat een 'vrijwillige handeling' een handeling is die je in de ware zin van het woord *zelf* voltrekt. Waarmee de vraag naar het al of niet bestaan van de 'vrije wil' neerkomt op de vraag of de dingen die we doen wel echt *door onszelf* gedaan worden. Vrijheid betreft dan de mogelijkheid om een handeling op een geldige wijze te kunnen erkennen als 'eigen'. En omdat een handeling pas een reële handeling is wanneer die niet puur inwendig blijft, maar in een fysische en sociale ruimte wordt voltrokken, is daar altijd ook het lichaam bij betrokken. Daarmee spitst voor Munnik de vraag naar de 'vrije wil' zich toe op de vraag naar 'de verhouding tussen mijzelf, mijn handelen en mijn lichaam'.

De antropologie van Helmut Plessner biedt Munnik hier dienstige begrippen. Volgens Plessner is het kenmerkend voor de mens dat die in een dubbele verhouding staat tot zijn lichaam: de mens *is* zijn lichaam en de mens *heeft* zijn lichaam. Met gebruikmaking van deze onderscheidingen maakt Munnik duidelijk dat het schema van Descartes tot een hopeloze spraakverwarring leidt, en dat een dergelijke cartesiaanse verwarring ook speelt bij het Libet-experiment.

Munnik werkt uit wat een plessneriaans idee van een menselijke vrije handeling inhoudt. Handelingen zijn geen zaak van het initiatief van een 'bewustzijn' dat vervolgens met onzichtbare touwtjes een lijf in beweging brengt. Handelingen zijn een zaak van een lichamelijke *persoon* (die altijd in de genoemde dubbele verhouding tot zijn lichaam staat). En hij verheldert via het plessneriaanse idee van de dubbele verhouding tot het lichaam, dat 'subject' en 'vrije wil' niet in wetenschappelijk onderzoek ter sprake kunnen komen, maar er wel de vooronderstelling van zijn.

De vraag naar het *zelf* wordt voortgezet in de afsluitende bijdrage van **Ciano Aydin**. Hij begint zijn bijdrage met een herneming van het debat over het wel of niet bestaan van de vrije wil, zoals dat met de opbloei van de neuro- en cognitiewetenschappen is opgekomen. Hij geeft een evaluatie van de argumenten aan beide zijden, en concludeert dat de vraag of de vrije wil bestaat niet goed begrepen en beantwoord kan worden als niet eerst een meer basale vraag is onderzocht, namelijk wat voor ‘zelf’ het is waaraan een vrije wil wordt ontzegd dan wel toegekend. Dat brengt hem bij de analyse van de heimelijke doorwerking van het cartesianisme in het hedendaagse onderzoek. Dit problematische dualisme kan alleen worden overwonnen als we aantonen hoe we noch uitsluitend samenvallen met ons bewustzijn, noch uitsluitend met onze hersenen. Sterker nog: de hele gedachte dat we samenvallen met iets ‘in’ ons moet op de schop, aldus Aydin.

Hoe dat te vermijden? Dat is de sturende vraag voor Aydins artikel. Aansluitend bij de *Extended Mind*-theoretici werkt hij uit dat het zelf niet samenvalt met bewustzijn en ook niet met hersenen of lichaam, maar ook niet-biologische voorwerpen en circuits kan omvatten. Maar een overwinning van het cartesiaanse dualisme vergt meer, aldus Aydin, namelijk een *implosie* van het onderscheid tussen ‘binnen’ en ‘buiten’. Aydin werkt dat uit in aansluiting bij de ideeën van de Amerikaanse pragmatist Charles Peirce over zelfvorming, en komt tot een visie op ‘zelf’ als een verzameling meer of minder bewuste en onbewuste, aangeboren en aangeleerde gewoontes en disposities, gevormd in het licht van bepaalde doelen, ambities en idealen. Voor ‘vrije wil’ betekent dit, dat ik zelf, en derhalve vrij, handel, als er geen grote inconsistentie bestaat tussen de gewoontes die ik me heb eigengemaakt, en de doelen en idealen die ik nastrevenswaardig acht.

Tot slot probeert Aydin de discussie over het zelf te bevrijden uit haar individualistische setting, door in te gaan op de rol en de verantwoordelijkheid van de gemeenschap ten aanzien van zelfvorming, en op de vraag welke technieken en idealen een gemeenschap haar leden kan aanreiken teneinde een coherent, vrij en goed zelf te ontwikkelen.

**

Dit boek is de vrucht van de landelijke Masterclass die in augustus 2012 onder auspiciën van de Stichting Thomas More werd georganiseerd met dezelfde titel waarmee dit boek de wereld ingaat. Tijdens deze Masterclass van een week werd een dertiental lezingen verzorgd door experts van verschillende denkrichtingen en verschillende academische disciplines – neurowetenschap, filosofie, rechtswetenschap – allemaal over de thematiek en de problematiek van de (on)vrije wil en de consequenties daarvan. De week

werd afgesloten met een gezamenlijk debat met alle sprekers. De Masterclass was overtekend en de kwaliteit en de samenhang in de diversiteit van de bijdragen van de sprekers werden zeer gewaardeerd.

Het voor u liggende boek maakt – met een enkele wijziging van auteur – deze bijdragen na een grondige bewerking publiek. Met deze publicatie hopen redacteur en auteurs iets toe te voegen aan het bij tijden heftige debat over de fascinerende vraag naar de betekenis van resultaten van de huidige neurowetenschappen voor het denken over (on)vrijheid van ons willen en handelen. Zoals gezegd: het is geen welles-boek als reactie op spraakmakende nietes-boeken. Maar het wil wel iets aan het debat bijdragen: begripsverheldering, inzicht in samenhangen en meer opties om over na te denken. Opdat het denken niet stopt.