

De discontinuïteit tussen het bewustzijn van de morele plicht, wilsvrijheid en morele verantwoordelijkheid
 Commentaar op Pauline Kleingeld 'Een Kantiaanse verdediging van de vrije wil'

Katrien Schaubroeck, ANTW 2011 103:3

Pauline Kleingeld legt overtuigend uit waarom we Kants argumentatie voor de vrijheid van de wil moeten onderscheiden van zijn twee-standpunten theorie. Dat er een fenomenaal en een noumenaal standpunt ten aanzien van de mens in te nemen valt, impliceert enkel dat determinisme en vrijheid van de wil compatibel zijn. Daarmee is nog niet aangetoond dat wat mogelijk is, ook het geval is. Is de wil vrij?

Volgens Kant is de wil vrij, en is het de morele wet die ons direct naar het begrip van de vrijheid voert. Preciezer: het *bewustzijn* van de morele wet leidt tot het *bewustzijn* van wilsvrijheid, betoogt Kant. Het dubbele voorbeeld met de galg verduidelijkt wat Kant bedoelt. In het ene voorbeeld wordt een man voor de volgende keuze gesteld: ofwel zijn lust bevredigen en dat met de galg dood bekopen, ofwel aan zijn verlangen (naar seks, geld, drank, een iPod...) verzaken. Als de man voor de eerste optie kiest, handelt hij onder dwang van zijn verlangens, en onvrij. Maar zelfs als hij voor de tweede optie zou kiezen, is de man volgens Kant nog niet vrij. Kleingeld (2011: 6) schrijft: "[O]ok als hij ervoor zou kiezen zijn lustbevrediging uit te stellen om zijn leven te behouden, geeft hem dat nog geen reden om zichzelf als vrij te beschouwen. Want hij laat zich dan enkel regeren door een neiging die sterker is dan de eerste." Hij wordt dan immers geregeerd door zijn verlangen om te overleven. Pas in het tweede voorbeeld met de galg komt wilsvrijheid ter sprake, namelijk wanneer een man voor een morele keuze wordt gezet: ofwel een valse getuigenis afleggen tegen een onschuldige pechvogel en in leven blijven, ofwel het bevel van de vorst negeren, aan zijn levenslust verzaken en de eerlijke getuigenis met de galg dood bekopen. Pas in dergelijke situatie wordt een mens zich volgens Kant bewust van zijn wilsvrijheid. Wat dan immers met een mens gebeurt, beschrijft Kleingeld (2011: 6) als volgt: "Hij oordeelt dat hij *kan* handelen op een wijze die tegen al zijn neigingen ingaat, omdat hij zich ervan bewust is dat hij het *behoort* te doen." Het besef dat hij kan ingaan tegen die neigingen, dat hij er niet aan overgeleverd is, maakt hem vrij – althans dat besef doet hem *geloven* dat hij vrij is, dat is, dat hij kan ingaan tegen zijn neigingen. Dat laatste moet hij volgens Kant geloven om betekenis te verlenen aan het bewustzijn van de morele plicht. Aan het 'moeten' van de morele plicht kan volgens Kant dus enkel zin verleend worden wanneer er een 'kunnen' mee correspondeert. Het besef dat hij eerlijk zou moeten zijn, heeft een effect op de man in het tweede galgenvoorbeeld omdat hij beseft dat hij ook eerlijk zou kunnen zijn.

Nu kan men zich de vraag stellen waarom de man in het eerste voorbeeld zich niet bewust wordt van zijn vrijheid. Per slot van rekening wordt ook deze man voor een keuze gezet, en erkent ook deze man dat er twee mogelijkheden zijn, dat hij tegen zijn verlangen naar (bijvoorbeeld) drank *kan* ingaan. Het is zelfs erg waarschijnlijk dat de man oordeelt dat hij dat zou *moeten* doen. Ook om betekenis te verlenen aan dit oordeel (aan deze bewustwording van een 'moeten') moet de man aannemen dat het hem vrij staat te handelen zoals hij oordeelt (en moet hij zich dus bewust worden van een 'kunnen'). Nochtans toont dit eerste voorbeeld volgens Kant de wilsvrijheid nog niet aan. De reden daarvoor wordt door Kleingeld opgemerkt: zelfs al zou de man aannemen dat hij vrij is, en kan handelen zoals hij oordeelt dat hij moet handelen, dan nog heeft hij *geen reden* om dat aan te nemen. Want als hij tegen zijn lust naar drank, geld of seks ingaat, is dat in dit voorbeeld enkel om een andere lust, namelijk zijn levenslust, te bevredigen. En zolang een man luistert naar zijn neigingen, is hij volgens Kant onvrij. Het cruciale verschil tussen het eerste en tweede galgenvoorbeeld lijkt dus niet te zijn dat de man in het ene voorbeeld wel en in het andere niet aanneemt dat hij vrij is. Cruciaal is dat hij volgens Kant in het ene voorbeeld wel en in het andere geen reden heeft om dat aan te nemen. Enkel de man die zich

bewust wordt van zijn morele plicht, wordt zich *terecht* bewust van de mogelijkheid zich van zijn neigingen los te rukken, en dus van zijn vrijheid.

Als deze reconstructie van het argument klopt, vallen er twee lacunes op. Ten eerste is niet duidelijk waarom Kant 'de omweg' via een subjectieve ervaring nodig heeft, en hij niet gewoon postuleert dat vrijheid volgens hem het vermogen tot zelfsturing is los van onze neigingen, en dat die vrijheid volgens hem een voorwaarde is voor het zin verlenen aan de morele plicht. Of iemand zich bewust wordt van die vrijheid, is eigenlijk irrelevant, want het gaat erom of hij er zich terecht (met reden) van bewust is, en of dat het geval is hangt af van Kants definitie van vrijheid. Dat Kant deze definitie van vrijheid (en geen andere) hanteert, heeft alles te maken met het feit dat hij een begrip van vrijheid zoekt waarop morele verantwoordelijkheid kan worden gebaseerd. Voor de rechtmatigheid van morele toerekening is het niet voldoende voor Kant dat een mens vrij handelt in de zin van 'niet onder dwang' maar is het ook nodig dat de handeling vrij is in de zin van 'niet het noodzakelijke uitvloeisel van innerlijke natuurwetmatigheden'. Vrijheid in eigenlijk zin, de vrijheid die we nodig hebben om iemand toerekeningsvatbaar te houden, vat Kant daarom op als autonomie. Aan de compatibilistische kritiek op Kants absolute begrip van vrijheid ga ik in deze commentaar voorbij. Laten we aannemen dat Kant gelijk heeft wanneer hij de vrijheid nodig voor verantwoordelijkheid gelijkstelt met zelfsturing onafhankelijk van de neigingen. Mijn eerste bedenking vraagt naar de natuur van Kants argument voor het bestaan van deze vrijheid. Wat voor type argument is dit eigenlijk? In tegenstelling tot Korsgaard leest Kleingeld het argument van Kant als een argument voor 'de werkelijke aanname van wilsvrijheid' en niet slechts voor het 'doen alsof men vrij is'. De 'werkelijkheid' van deze aanname verwijst uiteraard niet naar de werkelijkheid van de verschijnselen beoordeelbaar vanuit een extern derde persoonsstandpunt, maar evenmin naar het feitelijke bewustzijn van vrijheid vanuit het standpunt van de eerste persoon. Want iemand kan zich verkeerdelijk inbeelden dat hij vrij is volgens Kant, en misschien is ook best mogelijk dat iemand zich verkeerdelijk niet bewust wordt van zijn vrijheid om tegen neigingen in te gaan (in minder extreme omstandigheden dan Kants galgenvoorbeeld). Hoe subjectief of objectief is het karakter van de 'werkelijkheid' van de Kantiaanse wilsvrijheid, alsook van het argument ervoor?

Mijn tweede bedenking vertrekt opnieuw van de aanname dat Kants incompatibilistische definitie van vrijheid in eigenlijke zin klopt, maar vraagt zich vervolgens af waarom die vrijheid pas in het vizier kan komen in morele overwegingen. Waarom kunnen neigingen niet overwonnen worden buiten het morele domein? Wanneer iemand zichzelf weerhoudt van dagdromen of wensdenken, overwint hij ook zijn neigingen – en welke neiging wordt er gediend door het vormen van de overtuiging 'Ik word niet bewonderd door mijn studenten' of 'Mijn echtgenoot gaat vreemd'? En ook in het praktische domein overwinnen mensen hun allersterkste neigingen, zoals die tot overleven, in naam van idealen die niet altijd 'moreel' te noemen zijn. Dat men zich van de vrijheid als zelfsturing los van de neigingen pas bewust kan worden dankzij het bewustzijn van de morele plicht, en niet tijdens het bewustzijn van de wet van niet-tegenspraak, of van het principe van instrumentele rationaliteit, wordt helemaal moeilijk te begrijpen wanneer de morele plicht blijkbaar niets anders is dan een toepassing van het redelijk principe van niet-tegenspraak. Kleingeld zegt hier wel iets over, namelijk dat kennis van rationele principes zoals niet-tegenspraak niet al voldoende is om van de eigen wilsvrijheid overtuigd te raken want: "Het is immers niet onmogelijk dat een subject zichzelf in het redeneren als geheel gedetermineerd ziet en als afhankelijk van zijn neigingen." (Kleingeld 2011: 13-14) Maar zoals in een vorige alinea uitgelegd, is het voor Kants argument eigenlijk irrelevant of iemand zich al dan niet beschouwt als vrij, het gaat erom of hij een reden heeft zichzelf als ongedetermineerd te beschouwen. En in deze tweede bedenking heb ik me afgevraagd waarom ons vermogen tot redelijkheid (dat zich niet enkel manifesteert in morele deliberaties) niet al voldoende reden is om aan te nemen dat we vrije wezens zijn.

Na de beoordeling van het Kantiaanse argument op zich wil ik kort nog iets kwijt over de positie ervan in het debat over de vrije wil. Zelfs als bovenstaande bedenkingen te wijten zijn aan een gebrekkig

begrip van Kants positie, of ze alleszins te amenderen zijn, en als er dan een sterk argument uit de bus rijst, zou het kunnen dat er alsnog goede redenen zijn waarom de visie van Kantiaanse ethici nauwelijks een rol speelt in de hedendaagse discussie over de vrijheid van de wil (zoals Kleingeld terecht vaststelt). Vooraleer dit Kantiaanse argument een plaats toe te kennen naast de gevestigde compatibilistische en incompatibilistische argumenten moet immers nog aangetoond worden dat de vrijheid die nodig is om zin te verlenen aan het bewustzijn van morele verplichtingen (waar Kant voor argumenteert) meteen ook de vrijheid is die rechtvaardigt dat we mensen verantwoordelijk stellen voor hun daden (want dat is de vrijheid waarover het in de hedendaagse discussie over wilsvrijheid gaat). Kleingelds verwijzing naar P.F. Strawsons *reactive attitude* theorie van verantwoordelijkheid als een Kantiaanse theorie van vrije wil is verwarrend in zoverre Strawsons theorie een tweede persoonsstandpunt inneemt ten aanzien van verantwoordelijkheid terwijl Kants argument duidelijk werkt vanuit een eerste persoonsstandpunt. Strawson verbindt het bestaan van vrije wil en verantwoordelijkheid met de legitimiteit (of onvermijdbaarheid, daarover is Strawson niet erg duidelijk) van sociale praktijken van 'het elkaar verantwoordelijk houden'. Het Kantiaanse argument daarentegen berust op een analyse van de verhouding van het subject tot zichzelf.ⁱ Zou men op basis van Kants argument moeten besluiten dat men eigenlijk enkel voor zichzelf kan uitmaken of men verantwoordelijk is, namelijk van zodra men zich bewust is geworden van de mogelijkheid om voor de moreel verplichte daad te kiezen? Dergelijke theorie zou van weinig praktisch nut zijn, wat uiteraard niet uitsluit dat ze waar is. Maar een filosoof als Ishtiyaque Haji tekent bezwaar aan tegen een conceptuele verbinding van de morele plicht met verantwoordelijkheid als zodanig, en dus zelfs tegen de these dat die verbinding enkel tot stand komt *vanuit het eerste persoonsperspectief*. Volgens Haji (2005) zijn de voorwaarden die men moet veronderstellen om betekenis te verlenen aan het bewustzijn van (of het toepasselijk zijn van) de morele plicht, fundamenteel anders dan de voorwaarden die iemand moet vervullen om verantwoordelijk te zijn. Wat morele verantwoordelijkheid betreft, is Haji een compatibilist, en ontkent hij dat de mate van controle nodig voor verantwoordelijkheid neerkomt op absolute vrijheid zoals door Kant opgevat. Maar de conceptuele analyse van wat het betekent een morele plicht te hebben brengt Haji daarentegen wel in de buurt van Kant, en hij onderschrijft het principe '*ought implies can*'. Opdat iemand een morele plicht zou hebben moet hij over de keuzevrijheid tussen alternatieve mogelijkheden beschikken, maar uit dat inzicht valt volgens Haji niet veel te rapen dat ons iets leert over morele verantwoordelijkheid. En wat deze discontinuïteit betreft, treden andere filosofen Haji bij. De meeste auteurs in het huidige debat beschouwen het vervullen of schenden van de morele plicht immers noch als noodzakelijke noch als voldoende voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid.ⁱⁱ Ze wijzen erop dat we mensen prijzen om supererogatorische of moreel optionele daden en hen laken om hun gebrek aan fatsoen of fijngevoeligheid (hoewel niet duidelijk is of daar een morele plicht mee correspondeert). Bovendien laten we het na om mensen te laken wanneer ze een goed excuus hebben voor het niet nakomen van hun morele plicht. Toegegeven, het Kantiaanse argument leidt vrijheid (en verantwoordelijkheid) af uit *het bewustzijn van* de morele plicht, niet uit het feitelijk al dan niet handelen in overeenstemming met de morele plicht. Maar dat het nodig of voldoende is dat een persoon zich bewust is van de morele plicht om verantwoordelijk gesteld te worden voor het gehoorzamen of negeren ervan, is evenmin vanzelfsprekend. We keuren het gedrag van maffiosi af, of die zich al dan niet bewust zijn van de immoraliteit van hun daden. En ook wanneer we weten dat iemand zich scherp bewust was van zijn morele verplichting, kunnen we er nog van afzien om hem verantwoordelijk te stellen voor het schenden ervan wegens excuserende omstandigheden. Dat de analyse van het bewustzijn van de morele plicht ons ook iets leert over de condities van morele verantwoordelijkheid, valt daarom nog maar te bezien.

Deze vragen over de toepassing en integratie van het gegeven argument vallen, begrijpelijk, buiten het bestek van Kleingelds artikel. Maar ze vereisen op termijn wel een antwoord van wie een Kantiaanse verdediging van de vrije wil wenst op te nemen in het hedendaagse debat.

Literatuurlijst

Darwall, S. (2006) *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard: Harvard University Press.

Haji, I. (2005) Frankfurt type examples, obligation, and responsibility, *The Journal of Ethics* 10:3, pp. 255-281.

Kleingeld, P. (2011) Een Kantiaanse verdediging van de vrije wil, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*

Zimmerman, M. (2008) *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press.

ⁱ Misschien zou Kleingeld instemmen met Darwalls integratie van 'Pufendorfs punt' in het Strawsoniaanse kader. Dit punt (dat Darwall om historische redenen 'Pufendorf's point' noemt) komt erop neer dat om iemand verantwoordelijk te houden voor zijn daden, we ervan moeten uitgaan dat die persoon zichzelf verantwoordelijk kan houden, en dus eigenlijk tegenover zichzelf een tweede persoonsstandpunt kan innemen. "To intelligibly hold someone responsible we must assume that she can hold herself responsible in her own reasoning and thought. And to do that, she must be able to take up a second-person standpoint on herself and make and acknowledge demands of herself from that point of view." Darwall (2006: 23) Het uitgangspunt van Darwalls redenering is het interactieve, tweede persoonsstandpunt dat ten grondslag ligt aan onze sociale praktijken en relaties. Onderzoek ervan wijst de weg naar een standpunt dat het subject ook ten aanzien van zichzelf kan aannemen. Kleingelds Kantiaanse argumentatie vangt daarentegen bij dit laatste aan, maar zou misschien tot een zelfde eindresultaat kunnen komen.

ⁱⁱ Zie bijvoorbeeld Zimmerman (2008: 171) die de *Equivalence Thesis* verwerpt, de thes die stelt dat men laakbaar (*blameworthy*) is voor het doen van X, als en slechts als men X niet had mogen doen. Zijn voorbeelden van 'blameful right-doing' en 'blameless wrong-doing' hypothekeren de continuïteit tussen morele plicht en morele verantwoordelijkheid.