

De vrijheid der filosofen

H. PHILIPSE

De mythe van Oedipus geeft ons nog andere raadselen op dan dat van de sfinx of dat van de relatie tussen het opgroeiende jongetje en zijn vader. Oedipus voltrok het noodlot dat aan hem en zijn ouders voorspeld was. Gedurende lange tijd in zijn geest verblind, leefde hij met Lokaste en regeerde over Thebe. Wanneer hij uiteindelijk de ware toedracht en daarmee zijn eigen identiteit ontdekt, steekt hij zich in wanhoop de ogen uit. Hij die ziende blind was kan, nu hem de ogen geopend zijn, niet meer zien. De vraag is: strafte Oedipus hiermee zichzelf?

Men kan moeilijk zeggen dat Oedipus schuldig was aan zijn lot. Hij deed alles om het te ontlopen, ofschoon het zich juist daardoor realiseerde. Zijn intenties, zo zal men zeggen, waren goed, maar zijn handelen was door de goden bepaald en de ware betekenis ervan ontging hem totdat het te laat was. Het noodlot bleek onontkoombaar te zijn. Was Oedipus dus onschuldig? Het zou onjuist zijn deze conclusie te trekken. Onschuldig is men alleen waar men ook schuldig had kunnen zijn. Indien ons handelen is voorbeschikt, is, zo lijkt het, van schuld noch onschuld sprake. Het morele discours is niet van toepassing. Vrijheid is een voorwaarde voor de mogelijkheid van de moraal. Bij Sophocles speelt de schuldvraag dan ook geen rol. Dat Oedipus zijn oogballen doorstak was noodzakelijk, maar niet als straf.

Weinigen onder ons zijn voorbeschikt tot het tragisch leven van een held. Doch zijn wij daarom minder voorbeschikt, of, algemener gesproken, minder gedetermineerd? En is er, zo het antwoord ontkennend luidt, nog ruimte voor moraal, schuld en straf? Dit raadsel, dat van vrijheid en noodzaak, ligt eveneens in de Oedipus-mythe besloten, ook al kon het Sophocles wellicht niet bijzonder boeien. Het is, om met Leibniz te spreken, één van de beroemde labyrinthen waarin de menselijke rede vaak verdwaalt.¹

I

De filosoof zal zich bij de behandeling van dit probleem ver houden van dramatische bewogenheid. Want vooreerst betreft het vraagstuk niet alleen de held maar ook de doorsnee mens die door halfheid tot wandaden komt en geenszins door moed. Ten tweede moet men zich, wanneer men zijn weg wil

1. *Théodicée*, voorrede.

vinden in een labyrint, koelbloedig gedragen en zich niet laten overmannen door emoties. Hoe gaat hij dus te werk?

Het stellen van de juiste vraag is de helft van de weg naar de oplossing. Wat zijn hier de juiste vragen? Er lijken twee onverenigbare thesen tegenover elkaar te staan. Het menselijk leven is geheel bepaald, zo suggereert de mythe van Oedipus. De mens is in zijn handelen vrij, zo lijkt de mogelijkheid van moraal te vereisen. Er is nu een zekere volgorde in de vragen die men stelt. Allereerst bijvoorbeeld: is de theorie van het determinisme juist? Deze vraag leidt echter spoedig tot een tweede: wat zijn precies de argumenten voor het determinisme, en in welke mate zijn die houdbaar? Verschil in de argumenten impliceert tenslotte bijna altijd een verschil in de betekenis van het 'determinisme' waarvan het argument de juistheid wilde bewijzen. De laatste vraag is dan ook: wat betekent 'determinisme' precies in een bepaald verband? De sequens van vragen is analoog voor 'vrijheid' en voor de andere groundbegrippen die alras opduiken in elke discussie over het probleem.

Laten we dit eens nagaan aan de hand van het determinisme. Er is een vorm van determinisme die men 'ethisch determinisme' noemt.² We kiezen, zo meenden enkele filosofen, steeds wat ons het beste toeschijnt. Het schijnbaar beste determineert dan altijd onze keuze. Hieruit volgt dat we nooit willens en wetens zondigen, zodat het kwaad een vorm is van onwetendheid. De these lijkt niet sterk. Wanneer 'het schijnbaar beste' per definitie is wat we kiezen, wordt met de these niets beweerd: ze is samen genomen met de definitie een tautologie. In het tegengestelde geval wordt de stelling gemakkelijk door de feiten weerlegd: we kiezen vaak iets waarvan we weten dat het niet 'het beste' is in de geven omstandigheden. Het gaat mij nu evenwel niet alleen om de vraag of dit determinisme juist is, maar vooral om het feit dat het argument voor het determinisme de inhoud ervan beïnvloedt. In de eerste plaats is het ethisch determinisme namelijk zeer beperkt van reikwijdte. Het stelt dat onze keuzen 'bepaald' worden door een voorstelling van wat het beste is. Maar het geeft noch aan waardoor deze voorstelling op haar beurt bepaald wordt (dit kan niet wederom 'een voorstelling van het beste' zijn zonder in een regres te belanden), noch waardoor al ons doen en laten wordt bepaald (we doen immers dingen die we niet verkiezen). In de tweede plaats betekent 'bepalen' hier misschien niet 'veroorzaken' in de zin waarin dit woord in de natuurwetenschap vaak gebruikt wordt.

Een volstrekt algemeen bereik heeft daarentegen het 'logisch determinisme', dat onder meer door filosofen uit Megara en door de Stoa werd verdedigd.³ Het berust op een aantal overwegingen van logische aard, die even eenvoudig als onjuist zijn. Een uitspraak over de toekomst is, zo zegt men, even-

2. Zie voor het volgende: R. Taylor: 'Determinism' in P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*.

3. Een beroemde analyse van deze opvatting bevindt zich in Aristoteles, *De Interpretatione*, hoofdstuk IX.

als alle andere uitspraken waar of onwaar (*tertium non datur*). Laten we aannemen dat een bepaalde uitspraak P over de toekomst waar is. Dan is het noodzakelijk dat de in P aangegeven gebeurtenis ook werkelijk plaats vindt. Bijgevolg vindt elke gebeurtenis noodzakelijkerwijze plaats, want elke gebeurtenis kan het object zijn van een voorafgaande ware uitspraak. Anders gezegd: alles is gedetermineerd. Deze redenering is echter een *non-sequitur*, berustend op een illegitieme verschuiving in het bereik van de modale operator 'noodzakelijk'. De voorwaardelijke zin 'indien P waar is, zal de in P voorspelde gebeurtenis plaats vinden' is noodzakelijk waar, en wel op grond van de betekenissen van de woorden (vnl. 'waar'): het is een analytische waarheid. Maar hieruit volgt allerminst dat de onvoorwaardelijke zin 'de in P voorspelde gebeurtenis zal plaats vinden' noodzakelijkerwijze waar is. Immers, P is niet noodzakelijkerwijze waar.

Ook hier beïnvloedt de aard van het argument de inhoud van het determinisme. Men kan in het kader van het logisch determinisme eigenlijk niet vragen: waardóór is die en die gebeurtenis bepaald? Want de noodzakelijkheid die aan al het gebeuren zou kleven is logisch en niet causaal van aard. Nog een andere opmerking is hier van belang. Indien er van het logisch determinisme onafhankelijke redenen zijn om aan te nemen dat een voorspelling P noodzakelijkerwijze waar is, dan zijn er *eo ipso* redenen om aan te nemen dat de in P beschreven gebeurtenis wél noodzakelijk is. Dergelijke redenen kunnen berusten op een bepaalde conceptie van God of de goden, ofwel op een bepaalde opvatting over natuurwetten. Dit brengt ons dan tot het theologische en het natuurwetenschappelijke determinisme, waarvan het logisch determinisme vaak slechts een bijverschijnsel was.

Soms trachtte men het theologisch determinisme te baseren op Gods onderstelde alwetendheid alleen. De redenering is als volgt: (1) Indien God alles weet dan weet Hij ook dat ik op moment T handeling A zal verrichten. (2) Zou ik nu vrij zijn A al dan niet te verrichten, dan (3) zou ik de vrijheid hebben Gods voorkennis op dit punt te weerleggen, wat absurd is. Tenminste één van beide premissen moet dus onjuist zijn. Concludeert men hieruit tot de verwerping van de tweede premisse (dat ik vrij ben A al dan niet te verrichten), dan hangt men het logico-theologische determinisme aan. In dit geval is het nochtans niet moeilijk kool en geit te sparen. Indien men de menselijke vrijheid (2) handhaaft, moet men weliswaar de eerste premisse verwerpen. Maar dit betekent nog niet dat men gedwongen is Gods alwetendheid op te geven: men kan 'alwetend' definiëren als 'alle dingen wetend die geweten kunnen worden' en stellen dat de uitkomst van een vrije menselijke beslissing niet tot die dingen behoort.

De menselijke vrijheid krijgt het zwaarder te verduren wanneer men Gods andere twee traditionele attributen, zijn algoedheid en zijn almacht, in de beschouwingen betreft. Wanneer God algoed is, kiest Hij wat Hem het beste lijkt. Wanneer God tevens alwetend is, schijnt Hem het beste toe wat ook in werkelijkheid het beste is. Wanneer God tenslotte ook nog almachtig is en een wereld schept, dan schept Hij de beste van alle mogelijke werelden. Moet Hij, om zijn keuze te kunnen maken, deze wereld niet tot in alle details over-

zien? Dan heeft Hij ook alle details gekozen en tot stand gebracht, en voor de menselijke vrijheid lijkt geen plaats meer.

Dit determinisme is even universeel als de logische variant. Bovendien kan men hier zeer wel de vraag stellen wat uiteindelijk een bepaalde gebeurtenis determineert: 'Gods wil', is het eeuwige refrein. Tenslotte is het een vorm van ethisch determinisme: Gods wil wordt bepaald door zijn voorstelling van het beste. Laten we deze variant daarom het 'ethico-theologische determinisme' noemen.

Voor de atheïst is het ethico-theologische determinisme geen brandende kwestie; hij gelooft niet in het bestaan van een wezen dat aan de Godsdefinitie beantwoordt. De protagonist van dit determinisme zal echter méér moeten doen dan het bestaan van zo'n wezen op grond van de gegeven definitie bewijzen. Hij zal, zoals Leibniz beklemtoont, eveneens moeten aantonen dat de definitie een duidelijke betekenis heeft en geen verborgen contradicties bevat. Om een voorbeeld te geven van de moeilijkheden waarop men hierbij stuiten kan haak ik even aan bij een tekst van Leibniz zelf, de *Discours de Métaphysique*. Men noemt goedheid, macht en kennis wel 'perfecties' en zegt dat deze (en andere) perfecties in de hoogste graad aan God toekomen. Hij is immers *algoed*, *alwetend* en *almachtig*. Dit is slechts dan zinvol, zo meent Leibniz, wanneer men de term 'perfectie' op een bepaalde wijze definieert, namelijk als 'een hoedanigheid die een hoogste graad bezit' (Disc., § 1). Hoedanigheden bezitten géén hoogste graad wanneer de assumptie van een hoogste graad tot een contradictie leidt. Dit is bijvoorbeeld het geval bij snelheid. Nemen we aan dat een punt op de omtrek van een draaiend wiel zich met de hoogst mogelijke snelheid beweegt, dan leidt dit tot een tegenspraak: we kunnen ons altijd een spaak vanuit de as van het wiel door het punt op de omtrek verlengd denken tot buiten het wiel. Dan zullen alle punten op deze verlenging zich sneller bewegen dan het punt waarvan we onderstelden dat het zich in de snelst mogelijke beweging bevindt. Zouden we snelheid opnemen onder Gods perfecties en stellen dat God 'alsnel' is, dan zou de definitie van God een verborgen contradictie bevatten en elk Godsbewijs zou bij voorbaat illusoir worden. Teneinde het ethico-theologische determinisme aannemelijk te maken, een poging te doen het bestaan van God te bewijzen, of zelfs het woordje 'God' maar zinvol te gebruiken, moet men dus eerst de definiërende karakteristieken analyseren, en onderzoeken of ze, elk voor zich en te samen genomen, coherent zijn. Leibniz achtte dit zelf een ongeëmde moeilijke taak: de voltooiing ervan zou samenvallen met de voltooiing van alle wetenschappen.

II

Tegenwoordig concentreert men zich in discussie over het probleem van vrijheid en determinisme meestal op het wetenschappelijke of causale determinisme, en ook ik zal mij in de rest van dit opstel daartoe beperken. Voor deze vorm van determinisme zijn verschillende argumenten aangevoerd. Het kon zijn een bepaald filosofisch wereldbeeld zoals het atomisme, het (vermeend) succes van een wetenschappelijke theorie of discipline (Newtons mechanica,

de dieptepsychologie van Freud), de overtuiging dat wetenschappelijke verklaring er noodzakelijkerwijze van uit gaat dat alles in de wereld causaal bepaald is (een overtuiging die men wellicht ook na het opkomen van de statistische mechanica nog kan verdedigen), of een mengeling van deze argumenten, vaak gecombineerd met een vorm van theologisch determinisme (wanneer men meent dat God de natuurwetten heeft vastgesteld). Ook hier kunnen we constateren wat we in het voorgaande zagen: dat de preciese betekenis van dit 'determinisme' afhankelijk is van de argumenten die men ervoor aanvoert.

Deze conclusie, die *mutatis mutandis* eveneens opgaat voor de these der menselijke vrijheid, is van centraal belang voor de discussie. Want wanneer de term 'determinisme' zo geheel verschillende betekenissen kan hebben, rijst de vraag of de beweerde gedetermineerdheid van het menselijk leven wel in strijd geacht moet worden met de vrijheid die door het morele discours wordt verondersteld. Al naar gelang het antwoord op deze vraag kan men drie posities onderscheiden:

1. het verzoenende standpunt. Men meent dat het menselijk handelen zowel gedetermineerd als vrij is. Het dilemma van vrijheid en determinisme bestaat volgens deze opvatting slechts in schijn. Men noemt dit standpunt in navolging van William James wel 'soft determinism'. Met hetzelfde recht zou men kunnen spreken van 'soft libertarianism'.

2. onverzoenlijk (of 'hard') determinisme: alles in het menselijk leven is gedetermineerd en dit sluit de menselijke vrijheid uit, en wel die vrijheid die voorondersteld wordt in de moraal. Het morele discours berust bijgevolg op een illusie; de verlichte mens zal het niet hanteren.

3. onverzoenlijk verdedigen van de menselijke vrijheid: de mens is vrij en wordt, voor zover hij dat is, niet door causale wetten beheerst. Dit impliceert een wezenlijke inperking van de mogelijkheid tot wetenschappelijke verklaring van menselijk gedrag, wanneer het tenminste zo is dat alle verklaring berust op de categorie van causaliteit.

Men kan natuurlijk van mening zijn dat de oplossing van het dilemma zich aan de competentie van de filosoof onttrekt, omdat het uiteindelijk een empirische vraag is in hoeverre de mens in het algemeen of in een gegeven geval in zijn handelen bepaald is. Voor deze gedachte is veel te zeggen. Men kan er bijvoorbeeld op wijzen dat het groeiende inzicht in de biologische, sociale en psychologische factoren die misdadig gedrag bepalen ertoe geleid heeft dat men de dader minder snel verwijten maakt. Maar dit standpunt is, in strijd met de schijn die het wekt, filosofisch niet geheel neutraal. Aangenomen dat de wetenschap op zoek is naar causale wetmatigheden, zal de verdediger van de empirische visie op het probleem steeds een vorm van determinisme als werkhypothese moeten blijven hanteren. Uit het feit dat hij, bij een bepaalde stand van de wetenschap, niet in staat is de oorzaken voor een zeker menselijk handelen aan te geven, volgt immers nooit dat dergelijke oorzaken niet bestaan. Indien vrijheid het ontbreken van oorzakelijk verband impliceert, zal men in het kader van de empirische visie dus nimmer tot de conclusie kunnen komen dat de mens vrij is. Hoogstens zal men kunnen stellen dat de

stand van de wetenschap menselijke vrijheid niet per se uitsluit, omdat een volledige verklaring voor het menselijk doen en laten nog niet gevonden is. Dit betekent dat ook de doorgewinterde en anti-filosofische 'empirist' in deze belang houdt bij een filosofische doordenking van het probleem. Gesteld namelijk dat het verzoenende standpunt juist is, dan kan het weliswaar een empirische vraag blijven of de wetenschap erin zal slagen het determinisme te 'vervullen' door een volledige verklaring van het menselijk gedrag (ik zie hier even af van de moeilijkheden die aan de conceptie van een 'volledige' verklaring kleven!), maar dit determinisme zal in dat geval nooit tot de conclusie kunnen leiden dat vrijheid en moraal een illusie zijn. Een bewijs voor het verzoenende standpunt zal de wetenschapsman ertoe in staat stellen met alle gemoedsrust voort te gaan met zijn werk, zodat het niet toevallig is dat dit standpunt nog steeds grote populariteit geniet.

III

De beroemdste verzoener is stellig David Hume, die in zijn *Enquiry Concerning Human Understanding* op charmante wijze trachtte aan te tonen 'that all men have ever agreed in the doctrine both of necessity and of liberty, according to any reasonable sense, which can be put on these terms; and that the whole controversy has hitherto turned merely upon words.'⁴ Om de juiste betekenis van de term 'causaliteit' te achterhalen moeten we, aldus Hume, nagaan hoe causale verbanden ons in de ervaring gegeven zijn.⁵ Dan blijkt dat we met betrekking tot twee gebeurtenissen waarvan we aannemen dat ze onderling causaal verbonden zijn nooit méér waarnemen dan een regelmatig samengaan. De traditionele gedachte dat er tussen oorzaak en gevolg een noodzakelijk verband zou zijn is te wijten aan een soort *projectie*: doordat de twee gebeurtenissen regelmatig samengaan ontstaat in ons de gewoonte bij het waarnemen van de ene gebeurtenis de andere te verwachten. De innerlijke impressie van deze verwachting is de oorsprong van de idee van een noodzakelijk verband, een verband dat we vervolgens ten onrechte aan de gebeurtenissen zelf toeschrijven (sectie VII en § 64).

Het kost Hume weinig moeite aannemelijk te maken dat iedereen een dergelijk regelmatig samengaan van gebeurtenissen niet alleen in de materiele natuur veronderstelt, maar ook in het menselijk handelen, tussen handeling en motief, en in ons mentale leven. Een geordende samenleving zou onmogelijk zijn wanneer we het handelen van anderen niet met grote betrouwbaarheid zouden kunnen voorspellen op grond van onze ervaring in het verleden. Het maakt voor ons verwachtingspatroon weinig uit of voorspellingen be-

4. Section VIII, § 63. De paragraafnummers verwijzen naar de editie van Selby-Bigge, opnieuw uitgegeven door P.H. Nidditch, Oxford University Press, 1975.

5. Hume gebruikt in plaats van de term 'causaliteit' meestal het woord 'noodzaak', naar aanleiding waarvan hij een enkele maal opmerkt 'as long as the meaning is understood, I hope the word can do no harm...' (blz. 75). Deze hoop is optimistisch, aangezien Hume's analyse van het causaliteitsbegrip juist aantoonde dat er van een noodzaak tussen de oorzaak en het gevolg zelf in het geheel geen sprake is, zodat Hume's woordgebruik de lezer gemakkelijk op een dwaalspoor brengt. Ik geef er daarom de voorkeur aan uitsluitend het woord 'causaliteit' te hanteren.

rusten op fysische regelmatigheden of op regelmatigheden in menselijk denken en gedrag; zonder het op te merken springen we in gedachten vaak van het ene over naar het andere. Een onverwachte daad is evenmin een bewijs tegen deze algemene toepasselijkheid van de causaliteitsgedachte als een onvoorziene gebeurtenis in de natuur. De natuuronderzoeker zal uit een inbreuk op een veronderstelde regelmatigheid afleiden dat aan de *ceteris paribus*-clausule niet is voldaan en dat de anomalie het gevolg is van 'the secret operation of contrary causes' (§ 67). Wanneer hij na lang zoeken geen *contrary causes* vinden kan, zal hij er wellicht toe overgaan de aangenomen natuurwet te verwerpen. Nooit zal hij echter de conclusie trekken dat er in dit geval geen regelmatigheid bestaat. De wetenschapsman moet, als hij consequent is, in de menswetenschappen op dezelfde wijze te werk gaan. Hij kan er niet omheen ook in het bereik van het menselijk leven universele causaliteit aan te nemen (vgl. §§ 65–70). Het is overigens niet alleen de menswetenschap die causaliteit noodzakelijkerwijze vooronderstelt: zelfs de moraal heeft volgens Hume zonder deze hypothese weinig zin. Waarom straffen of belonen als we er niet vanuit gaan dat er een regelmatig verband is tussen deze activiteiten en ander menselijk gedrag? En waarom zouden we iemand verantwoordelijk stellen, wanneer we niet aannemen dat zijn handelen voortkomt uit zijn persoonlijkheid (§ 76)?

Aan de andere kant is er natuurlijk een bepaalde vrijheid vereist voor de toepasbaarheid van moraal. Wordt iemand gedwongen iets te doen, dan is hij niet verantwoordelijk voor zijn daad. Hij was immers niet vrij in zijn doen en laten. Omdat de aanwezigheid van uiterlijke dwang kennelijk aan vrijheid in de weg staat zijn we, zo concludeert Hume, vrij wanneer uiterlijke dwang ontbreekt. Vrijheid kan dus slechts betekenen 'a power of acting or not acting, according to the determinations of the will' (§ 73). Deze vrijheid is, zoals gemakkelijk valt in te zien, geheel en al verenigbaar met het bestaan van causaliteit in de boven omschreven zin: ze is steeds aanwezig waar uiterlijke dwang ontbreekt.

IV

Is hiermee nu inderdaad, zoals Hume zelf en verscheidene auteurs na hem meenden, aangetoond dat het gehele dispuut over vrijheid en determinisme 'merely verbal' is, zodat de wetenschappelijke verklaring van menselijk gedrag nooit in conflict zal kunnen komen met de gangbare ideeën omtrent menselijke verantwoordelijkheid, schuld, en straf? Een 'reconciling project' als dat van Hume moet aan een duidelijke randvoorwaarde voldoen. Deze is dat de betekenissen waarin de termen causaliteit en vrijheid onderling verenigbaar zijn, samenvallen met de betekenissen waarin de toepasbaarheid van deze termen fundamenteel wordt geacht voor respectievelijk de wetenschap en de moraal. Kortom: geeft Hume's analyse van causaliteit wel de inhoud van dit begrip weer zoals het in de wetenschappen wordt gebruikt? En komt zijn notie van vrijheid wel overeen met de vrijheid die gesteld wordt als voorwaarde voor schuld in morele zin? Ik wil mij hier, gezien de toegemeten ruimte, tot de laatste vraag beperken.

Hume besteedt, vergeleken met zijn extensieve analyse van het causaliteitsbegrip, nauwelijks aandacht aan het begrip vrijheid. In de *Enquiry* vinden we niet meer dan deze reeds gedeeltelijk geciteerde passage:

'By liberty, then, we can only mean a *power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one who is not a prisoner and in chains.' (§ 73).

Met de *Treatise* (Bk. II, Part III, sect. 1 & 2) is het al niet beter gesteld, ofschoon daar het verschil tussen dit vrijheidsbegrip (*liberty of spontaneity*) en de door Hume afgewezen notie van vrijheid die wel strijdig is met causaliteit (*liberty of indifference*) wat sterker wordt beklemtoond.

Hume's beknoptheid op dit punt is wellicht te excuseren in het licht van zijn redeneerpatroon. Hij meent aan te tonen dat causaliteit in de door hem verdedigde betekenis onontbeerlijk is om zin te kunnen geven aan gangbare morele praktijken als verantwoordelijk stellen, straffen en belonen. Indien dit juist is doet het er eigenlijk weinig toe in welke zin vrijheid precies door de moraal wordt voorondersteld. Elke notie van vrijheid die deze functie vervult moet dan immers verenigbaar zijn met causaliteit. Niettemin wekt het summiere karakter van Hume's analyse gemakkelijk misverstand. Zo merkt Barry Stroud in zijn boek over Hume op dat:

'A man from whom money is demanded with a gun at his head certainly has "a power of acting or not acting, according to the determinations of the will". If he chooses not to give the money, he may, and if he chooses to give it, he may. The penalties will be much greater on the one alternative than on the other, but which alternative is realized now depends on his will.' (*Hume*, 1977, blz. 146).

Toont dit voorbeeld aan, zoals Stroud meent, dat Hume's definitie van vrijheid niet beantwoordt aan het doel ervan, namelijk de vrijheid weer te geven die noodzakelijk is om moreel verantwoordelijk te zijn? Hume zou hier kunnen antwoorden dat zijn definitie van vrijheid, bij een toepassing ervan in een concreet geval, altijd aangevuld moet worden met een omschrijving van de handeling waartoe men al dan niet vrij is. De man van het voorbeeld is vrij om al dan niet zijn geld te geven, maar hij is niet vrij om het geld te weigeren zonder voor zijn leven te moeten vrezen. Hij is dus tegelijk vrij en niet vrij, al naar gelang de beschrijving van de handeling waarop men die vrijheid betrokken denkt. Op dezelfde wijze moet men natuurlijk de woorden van Hume uitleggen waar hij zegt dat de vrijheid in de door hem gedefinieerde zin toekomt aan een ieder 'who is not a prisoner and in chains'. De gevangene is vrij om een lotgenoot te wurgen die de cel met hem deelt. Maar hij is niet vrij om een andere kameraad te hulp te komen die bij zijn ontsnappingspoging in de gracht dreigt te verdrinken en wiens hulpkreten hem bereiken door de tralies van zijn cel.

V

De ernstiger objecties tegen Hume's conceptie van vrijheid gaan er van uit dat voor vrijheid in de moreel relevante zin méér vereist is dan afwezigheid van uiterlijke dwang. Zo stelt men bij voorbeeld vaak dat iemand alleen verantwoordelijk is voor zijn daden als hij 'anders had kunnen handelen dan hij deed'.⁶ Teneinde aan te tonen dat deze objectie Hume werkelijk treft moet men twee dingen bewijzen: dat vrijheid in deze nieuwe betekenis werkelijk een vereiste is voor morele verantwoordelijkheid en dat vrijheid in deze zin onverenigbaar is met de door Hume aangenomen causaliteit.

In verband met beide probanda is het nodig de objectie enigszins te preciseren. Met de uitdrukking 'Hij had anders kunnen handelen dan hij deed' kan men immers bedoelen dat de bewuste persoon niet fysiek tot zijn handeling werd gedwongen. In dat geval blijkt men bij nader inzien tegen Hume's analyse van het vrijheidsbegrip geen bezwaar te maken en van een echte tegenwerping is geen sprake. Hetzelfde geldt voor de precisering van de objectie tot 'Hij had anders kunnen handelen als hij dat gewild had'. Dan geeft men toe dat 'hij', nu hij in feite niet anders wilde, wellicht ook niet anders had kunnen handelen. Dit is wederom in overeenstemming met Hume's analyse, volgens welke er veelal een regelmatig samengaan is van een wilsbesluit met de gewilde handeling. Een werkelijke afwijzing van Hume ontstaat pas, wanneer men het woord 'vrijheid' niet alleen op handelingen betreft maar ook op de wil, op keuzen. De termen 'vrij' en 'onvrij' kunnen, gegeven Hume's definitie, immers louter op handelingen worden toegepast. Voor een toepassing op wilsbesluiten zou men zich de absurde vraag moeten stellen of we in een gegeven geval een 'power of willing or not willing, according to the determinations of the will' hebben (zie Hume's hierboven geciteerde vrijheidsdefinitie). Voorts is volgens Hume een wilsbesluit evenzeer onderworpen aan causale wetten als alle andere gebeurtenissen. Om een verschil tussen de objectie en Hume's theorie te scheppen is het dus noodzakelijk de zojuist gegeven precisering als volgt uit te breiden: 'Hij had anders kunnen handelen als hij dat gewild had, *en hij had in de gegeven situatie ook anders kunnen willen*'.

Nu is het volgens Hume logisch gezien altijd mogelijk dat er iets anders gebeurt dan we op grond van een bepaalde causale regelmatigheid verwachten: causaliteit impliceert geen logische noodzakelijkheid. De tegenwerping treft Hume dus alleen, indien met het 'had... kunnen' meer dan een louter logische mogelijkheid wordt bedoeld. Laten we zeggen: een fysische of psychologische mogelijkheid. Maar is deze mogelijkheid, die volgens de objectie in de begrippen vrijheid en verantwoordelijkheid besloten ligt, nu in strijd met de universele toepasbaarheid van het causaliteitsbegrip, zoals dit door Hume wordt uitgelegd? Teneinde deze vraag te beantwoorden is een nog iets

6. Volgens velen niet alleen in morele, maar ook in strafrechtelijke zin. Vgl. W.P.J. Pompe, *Handboek van het Nederlands Strafrecht*, Zwolle, 1959^s, blz. 144 e.v.; blz. 186 e.v.; W.H. Vellinga, *Schuld in Spiegelbeeld*, Arnhem 1982, blz. 48, alwaar verdere literatuur is aangegeven. Vgl. ook blz. 168.

nauwkeuriger interpretatie van de tegenwerping nodig. Men zegt: 'hij had in de gegeven situatie ook anders kunnen willen'. Maar wat wordt met 'de gegeven situatie' bedoeld? Er zijn hier twee mogelijkheden. Men kan bedoelen: precies dezelfde situatie, dezelfde tot in de kleinst denkbare details. Er kan ook bedoeld zijn: een situatie van hetzelfde globale type. Laat ik deze twee gevallen achtereenvolgens onder de loupe nemen.

a. 'Precies dezelfde situatie'. Zo uitgelegd komt de objectie inderdaad in strijd met de door Hume verdedigde causaliteitsgedachte. Wanneer elke gebeurtenis onderworpen is aan bepaalde regelmatigheden – of we die regelmatigheden nu kennen of niet doet niet ter zake –, dan zal een gebeurtenis die onder bepaalde voorwaarden plaats vindt onder precies diezelfde voorwaarden *altijd* plaats vinden. Een wilsbesluit is volgens Hume zo'n gebeurtenis. Hebben we in een bepaalde situatie een wilsbesluit genomen, dan zullen we dus in precies diezelfde situatie altijd precies hetzelfde wilsbesluit nemen. 'Logisch' gezien was een ander besluit mogelijk geweest, maar 'fysisch' of 'psychologisch' beschouwd niet. Hiermee is echter de juistheid van de objectie nog niet aangetoond. Daartoe moet ook nog aannemelijk worden gemaakt dat vrijheid in deze zin, nl. dat we alleen vrij waren in een bepaalde situatie indien we in *precies die* situatie anders hadden kunnen kiezen dan we deden, werkelijk de vrijheid is die we als een noodzakelijke voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid beschouwen. Dit is wel zeer de vraag. Het verantwoordelijk stellen van iemand kan voor de betrokkene ernstige consequenties hebben. Hier zullen we dus niet lichtvaardig te werk gaan. Wanneer we bepaalde voorwaarden stellen voor morele verantwoordelijkheid dan zullen we die voorwaarden zo formuleren, dat het in een bepaald geval in beginsel en met een redelijke mate van zekerheid uitgemaakt kan worden of al dan niet aan zo'n voorwaarde is voldaan. Bij de voorwaarde 'vrijheid', in de onderhavige interpretatie, is dit echter *principieel* onmogelijk. Dat we in een bepaalde situatie anders hadden kunnen kiezen is alleen te bewijzen door diezelfde situatie te reproduceren en alsnog anders te kiezen. Wanneer het echter gaat om *precies* dezelfde situatie, is de herhaling van dezelfde situatie bij voorbaat uitgesloten. De 'situatie' omvat in dit geval immers alle factoren die eventueel op onze keuze van invloed kunnen zijn, waaronder alle voorafgaande ervaring. Het pure feit dat we een situatie reeds eenmaal ervaren hebben sluit bijgevolg logisch uit dat we nog eens in precies dezelfde situatie zullen verkeren. De tegenwerping is daarom hoogstens in de tweede interpretatie aanvaardbaar.

b. 'Dezelfde situatie als een situatie van hetzelfde globale type'. Nu doet zich de zojuist besproken moeilijkheid niet voor. Het is mogelijk een bewijs van onze 'vrijheid' in deze zin te leveren door onszelf te brengen in een situatie van hetzelfde type en nu anders te beslissen en te handelen dan we voorheen in een dergelijke situatie deden. We gaan bij voorbeeld nog eens hetzelfde café binnen en weten ons nu te beheersen. We bestijgen wederom de hoge wip en besluiten nu de duik te wagen. Of we begeven ons nog eens in hetzelfde warenhuis en slagen erin niets achterover te drukken. Het kan heel goed zijn dat dit de vrijheid is waarover men spreekt in verband met verantwoor-

delijkheid, schuld, en straf. Maar nu strandt de tegenwerping op een ander obstakel: ze is niet meer in strijd met Hume's universele causaliteitsgedachte. Hume merkt zelfs iets dergelijks op in een voetnoot bij paragraaf 72 van de *Enquiry*:

'We feel, that our actions are subject to our will, on most occasions; and imagine we feel, that the will itself is subject to nothing, because, when by a denial of it we are provoked to try, we feel, that it moves easily every way, and produces an image of itself (...) even on that side, on which it did not settle. This image, or faint motion, we persuade ourselves, could, at that time, have been compleated into the thing itself; because, should that be denied, we find, upon a second trial, that, at present, it can. We consider not, that the fantastical desire of shewing liberty, is here the motive of our actions.'

VI

In de vorige paragraaf ben ik er van uit gegaan dat de vrijheid waarover in de objectie gesproken werd (anders kunnen willen en handelen) niet bij alle menselijke gedragingen aanwezig is, en dat men in beginsel moet kunnen beslissen of een bepaalde handeling in vrijheid werd verricht. Dit uitgangspunt is in overeenstemming met de praktijk van moraal en strafrecht: we beschouwen niet alle gedragingen als vrij en toerekenbaar. Hieruit volgt dat een 'metafysische' vrijheidsconceptie die met zich meebrengt dat alle mensen altijd in dezelfde mate vrij zijn (zoals een universeel indeterminisme), irrelevant is voor toerekenbaarheid en schuld.

De onhoudbaarheid van de objectie betekent natuurlijk nog niet dat het vrijheidsbegrip van Hume correct is en overeenkomt met de betekenis waarin wij nu, meer dan tweehonderd jaar na dato, vrijheid als voorwaarde stellen voor morele en strafrechtelijke verantwoordelijkheid. Ons denken over straf en schuld heeft zich in de tussenliggende periode wellicht ontwikkeld en er zijn andere bezwaren tegen Hume's vrijheidsbegrip denkbaar. Ter afronding van de bespreking van Hume wil ik nog één dier tegenwerpingen behandelen. Ze bestaat in de stelling dat Hume's conceptie van vrijheid geen recht doet aan het moderne leerstuk der ontoerekeningsvatbaarheid.

Men kan, teneinde het begrip ontoerekeningsvatbaarheid in verband te brengen met Hume's vrijheidsconcept, grofweg twee vormen van ontoerekeningsvatbaarheid onderscheiden. Ontoerekeningsvatbaarheid, en ook een incidentele ontoerekenbaarheid van een handeling, kunnen gelegen zijn in het feit dat de betrokkene op een bepaald moment in het geheel niet in staat was zijn wil te bepalen of volgens zijn wil te handelen. In dat geval is er, ook in het kader van Hume's definitie, van vrijheid geen sprake. De desbetreffende persoon miste immers de 'power of acting or not acting, according to the determinations of the will'. Het kan echter ook zijn dat iemand zeer wel zijn wil kon bepalen en bij machte was volgens die wil te handelen, maar dat zijn wilsbesluit tot stand kwam onder een dusdanige invloed van geestelijke stoornis of andere op dat moment in zijn persoon aanwezige abnormale fac-

toren, dat wij hem nochtans niet als vrij en verantwoordelijk beschouwen.⁷ Toch is hij in dat geval, indien er geen sprake is van uiterlijke dwang, vrij in de door Hume gedefinieerde betekenis.

Deze tegenwerping is als bezwaar tegen Humes vrijheidsconceptie zonder twijfel terecht. Maar bedreigt ze ook zijn verzoenende positie met betrekking tot het probleem van vrijheid en determinisme? Met andere woorden: is onze conceptie van toerekeningsvatbaarheid onverenigbaar met het universele determinisme waarvan de wetenschapsman volgens Hume moet uitgaan? Deze vraag is moeilijker te beantwoorden. Volgens sommige definities van toerekeningsvatbaarheid lijken toerekeningsvatbaarheid en gedetermineerdheid in de zin van Hume heel wel samen te kunnen gaan. Toerekeningsvatbaarheid of verantwoordelijkheid wordt dan begrepen als de vatbaarheid voor causale beïnvloeding van een bepaalde aard. Dit geldt voor een omschrijving als de volgende:

'The distinction between insanity and irresponsibility is perfectly valid. As every psychiatrist knows, some psychotic patients do respond to fear of punishment or promise of reward (that is, they are 'responsible' — they respond) and others do not.'⁸

Volgens dit citaat is iemand verantwoordelijk en toerekenbaar indien hij lof of blaam, straf of beloning op de normale wijze 'beantwoordt', indien hij reageert op 'morele stimuli'. 'Vrijheid' of 'verantwoordelijkheid' wordt geheel in termen van gedetermineerdheid gedefinieerd: het is een gedetermineerdheid of determineerbaarheid door zeer specifieke causale factoren. Effectiviteit zal in deze opvatting een voldoende rechtvaardiging zijn voor straf. En toerekenbaarheid is niet een consequentie van een vrijheid die met gedetermineerdheid niet te verenigen is, maar het gevolg van sociale conditionering: het is iets 'dat de mens bijna letterlijk met de paplepel moet zijn ingegeven en daarna, als een onmisbaar bestanddeel van zijn voedsel, elke dag moet zijn verstrekt'.⁹

Een dergelijke poging om het verzoenende standpunt te redden door vrijheid of toerekeningsvatbaarheid op te vatten als vatbaarheid voor een bepaald soort causale beïnvloeding zal wellicht niet iedereen bevredigen. Is effectiviteit werkelijk een voldoende rechtvaardiging voor straf? Moet de straf niet 'verdiend' zijn en veronderstelt dit niet dat de dader anders had kunnen handelen? Maar met deze vraag komen we weer terug bij een eerder besproken objectie tegen Hume's theorie.

7. Onder deze omschrijving valt ook het voorbeeld van de man wiens wil door hersenspoeling aan de wensen van het régime is aangepast en die nu 'vrij' is in Hume's betekenis omdat het régime hem niet meer gevangen hoeft te houden. Wij zouden deze man ongaarne 'vrij' noemen. Vgl. J. Watkins, 'Three Views Concerning Human Freedom', in R.S. Peters ed., *Nature and Conduct*, London, 1975, blz. 202–203.

8. H.A. Davidson, *Forensic Psychiatry*, New York, 1965², blz. 4.

9. Prof. dr. J. Kloek, *Dialogo met de criminele psychopaat*, Aula, Utrecht 1968, blz. 229.

VII

Al met al zijn we bij de bespreking van de bezwaren tegen het verzoenende standpunt van Hume nog niet zo veel wijzer geworden omtrent de zin waarin vrijheid een voorwaarde is voor de moraal. Het zou kunnen zijn dat dit te wijten is aan de gekozen benadering: een poging het begrip vrijheid te expliciteren in het kader van een deterministische opvatting. Deze benadering lijkt op het eerste gezicht onvermijdelijk wanneer men het verzoenende standpunt verdedigt: impliceert dat standpunt niet dat alles gedetermineerd is, zodat vrijheid hoogstens erin kan bestaan dat onder de factoren die de handeling bepalen er geen zijn van een bepaalde, vrijheidsberovende, aard (Hume's definitie) of dat anderssoortige determinerende factoren juist van invloed kunnen zijn (toerekenbaarheid in de besproken zin)?

Bij nader inzien blijkt er echter nog een tweede versie van het verzoenende standpunt te bestaan, een versie waarin men er juist van uit gaat dat de begrippen vrijheid en gedetermineerdheid niet in elkaar te vertalen en geheel incommensurabel zijn. Men spreekt dan van 'complementaire modellen'. Het zou in beginsel altijd mogelijk zijn de mens als gedetermineerd te beschouwen. In de meeste gevallen is het eveneens zinvol hem als vrij te zien. Maar, en hier ligt het onderscheid met Hume, deze twee opvattingen zijn niet *tegelijk* mogelijk. Door de mens als gedetermineerd te begrijpen verliezen we het zicht op zijn vrijheid en omgekeerd. Dat dit standpunt nochtans verzoenend mag heten, is te danken aan de relativering van de twee onverenigbare opvattingen tot denkmodellen. Beide modellen zouden in bepaalde situaties onontbeerlijk zijn en het is onverstandig, ja praktisch gesproken zelfs onmogelijk, één van beide te verabsoluteren en tot de enige 'werkelijkheid' te verklaren.

In deze richting gaat Van Haersolte in zijn *Kleine Wijsgerige Ethiek* (blz. 41-43).¹⁰ Eens anders vrijheid 'in de zin van de moraal' is er volgens hem in gelegen dat we de ander als 'mondige' gesprekspartner beschouwen. 'In het fungeren van de mens als subject van spreken en denken is, naar ik meen, zijn vrijheid gelegen' (blz. 43). Deze vrijheidsoptiek op de ander sluit uit dat we hem tezelfdertijd als gedetermineerd beschouwen. Immers, gedetermineerdheid impliceert in beginsel voorspelbaarheid, terwijl 'iemand als gesprekspartner voor mij slechts waarde heeft, voor zover hij een onvoorspelbaar en onvoorzienbaar element is' (blz. 41). Niettemin blijft de deterministische visie op de ander altijd mogelijk:

'Door op de "gedetermineerdheid" van een gespreksgenoot de aandacht te vestigen, diskwalificeer je hem dus eigenlijk, en sluit hem uit van de dynamiek van het gesprek. Daarmee wil ik deze gedetermineerdheid als wetenschappelijk feit allerm minst ontkennen. Opmerkingen van het type: "Je zegt dit natuurlijk omdat je zus of zo gedetermineerd bent (door erfelijkheid, opvoeding, milieu, productieverhoudingen enz.)" zullen heel dikwijls juiste opmerkingen zijn; ze zijn in beginsel zelfs altijd te maken. Maar zulk een opmerking houdt wél in, dat de aldus toe-

10. Deventer, 1977.

gesprokene als criticus (gesprekspartner) onbevoegd wordt verklaard. De man wiens reactie ik kon voorspellen, heb ik immers reeds in mijn zak.

Een gesprek is stellig iets dat volgens de wetten der natuur verloopt en dus niet anders loopt dan het lopen kon. Maar als de gespreksgenoten zelf deze afloop voorzagen, behoeften zij het gesprek niet meer te voeren. (...)

Wij kunnen het bovenstaande in dier voege samenvatten, dat de mens onvrij is als de besprokene (object), maar vrij als de spreker (subject) of de aangesprokene (medesubject). Met betrekking tot een medemens hebben wij in beginsel dus steeds twee mogelijkheden van benadering. Wij kunnen in hem het voorwerp van gesprek, dan wel de gespreksgeenoot zien. Men zou dit naar analogie van een bepaalde terminologie uit de natuurkunde, "complementaire modellen" kunnen noemen' (blz. 41-42).

Een uitwerking van het verzoenende standpunt met behulp van een relative-ring van vrijheid en determinisme tot denkmodellen is bijzonder aantrekkelijk. Men kan nu, als het ware in volle vrijheid, een begrip van vrijheid uitwerken, zonder de vraag te stellen of het wel past in een deterministisch kader. Maar deze strategie houdt tevens een gevaar in: dat men het oorspronkelijke probleem van vrijheid en determinisme niet oplost en ook niet werkelijk elimineert, doch slechts verplaatst. De twee denkmodellen, dat van vrijheid en dat van determinisme, zijn namelijk niet gelijkwaardig. Terwijl het deterministische model volgens Van Haersolte *altijd* gehanteerd kan worden, zijn de toepassingsmogelijkheden van de vrijheidsoptiek beperkt: ze is alleen zinvol met betrekking tot medemensen en zelfs dan niet altijd. Rijst nu niet de vraag welke factoren in de werkelijkheid de toepassing van het vrijheidsmodel zinvol of juist onzinnig maken? En zijn we met deze vraag niet teruggekeerd bij de traditionele problematiek van vrijheid en determinisme, die we nu niet meer kunnen uitschakelen met behulp van het begrip denkmodel?

Uiteindelijk lijkt het voor een verdediger van het verzoenende standpunt dus onontkoombaar om zijn vrijheidsbegrip uit te werken binnen een deterministisch raamwerk. Als ik het goed begrip voorziet Van Haersolte ook in deze behoefte. Hij interpreteert iets eerder in zijn boek (blz. 20-23) de menselijke vrijheid in termen van de systeemtheorie. We zouden een systeem meer 'vrij' kunnen noemen, naarmate het tegenover meer factoren uit de omgeving een zelfstandige orde kan handhaven, door op die veelal wisselvallige factoren een wisselende respons te geven. Morele vrijheid zou er dan in kunnen bestaan dat de mens, als individu of ook als gemeenschap beschouwd, ertoe in staat is een morele orde te handhaven tegenover de 'lagere' impulsen in hemzelf. Of vrijheid, in deze zin opgevat, voldoende is voor verwijtbaarheid en schuld, lijkt mij echter nog een open vraag.