

Vrijheid in Verdrukking

De Vrijheidsbegrippen van Jean-Paul Sartre en Daniel C. Dennett tegenover neurowetenschappelijk onderzoek gezet

Bachelor Thesis

Hilde van Hemert

510 375

Woord aantal: 11.170

Begeleider: Prof. Dr. F.A. Muller

Adviseur: Prof. Dr. Welten

Hoofdstudie: Filosofie

7 Juli 2022

Inhoudsopgave

Introductie	3
Hoofdstuk 1 Begripsbepaling	4
i. <i>Algemene begripsbepaling</i>	5
ii. <i>Het determinisme en het harde incompatibilisme</i>	6
iii. <i>Het compatibilisme</i>	6
iv. <i>Het neurodeterminisme</i>	6
v. <i>Het libertarisme</i>	7
vi. <i>Het beginsel van alternatieve mogelijkheden</i>	8
Hoofdstuk 2 Sartres Vrijheidsbegrip	8
i. <i>De vrijheid van de handeling, het bewustzijn en de situatie</i>	9
ii. <i>Sartre, van Inwagens determinisme en Davidson</i>	10
iii. <i>De radicaliteit van een sartaans vrijheidsbegrip</i>	12
iv. <i>Sartres positie in het vrijheidsdebat</i>	13
v. <i>Het mensbeeld van Sartre</i>	13
Hoofdstuk 3 Vrijheid en Neurowetenschappelijk Onderzoek	14
i. <i>Het vrijheidsbegrip van de neurowetenschap</i>	14
ii. <i>Libet-soortige experimenten</i>	15
iii. <i>Laesie-studies</i>	16
iv. <i>Kritische reflectie op de resultaten van de neurowetenschap</i>	17
Hoofdstuk 4 Dennett over Vrijheid	18
i. <i>Het determinisme volgens Dennett</i>	19
ii. <i>Het beginsel van alternatieve mogelijkheden</i>	20
iii. <i>Dennett en Sartre tegenover neurowetenschappers</i>	21
Slotbeschouwing	23
Bronvermelding	26

Introductie

Kan er nog een begrip van vrijheid bestaan, als er steeds meer onderzoekers¹ zijn die stellen dat de mens neurobiologisch gedetermineerd is? De vraag of de mens vrij is, is geenszins nieuw. Al in de middeleeuwen vroegen theologen zich af of de mens wel vrij kon zijn, als God alles had voorbestemd (Predestinatieleer). Het onderwerp zelf is niet nieuw, maar de manier waarop de discussie wordt gevoerd, en hoe standpunten worden onderbouwd is dat wel. Waar theologen zich afvroegen of een almachtige God het leven van de mens had bepaald, zijn er tegenwoordig neurowetenschappers die zich afvragen of onbewuste, fysische hersenprocessen het handelen van de mens onvrij verklaren. De laatstgenoemde groep wordt steeds invloedrijker en luidruchtiger. Dit zien wij bijvoorbeeld terug in het strafrecht. In de Verenigde Staten is het gebruik van neurowetenschappelijk bewijs, zoals een hersenscan, standaard geworden in de rechtbank (Sinnott-Armstrong et al. 2008, p. 359). De gedachte hierachter is dat onze hersenactiviteit fundamenteel van invloed is op ons gedrag.

Door de mens enerzijds als radicaal vrij te poneren, en anderzijds als neurobiologisch gedetermineerd, wordt er geenszins recht gedaan aan tussenposities die er bestaan. Bovendien is een invulling van het begrip “vrijheid” noodzakelijk, voordat er een verhandeling over wordt geschreven. Om deze reden zal in het eerste hoofdstuk een explicatie gegeven worden van vrijheid. In dit hoofdstuk zullen de dominante posities in het huidige vrijheidsdebat uiteengezet worden, opdat de lezer op de hoogte is van de betekenis van de technische begrippen die hierin worden gebruikt en begrijpt hoe de uiteengezette posities zich tot elkaar verhouden.

In het tweede hoofdstuk zal ik het vrijheidsbegrip van Sartre uiteenzetten. Sartre is een uitgesproken figuur betreffende vrijheid, maar hij wordt binnen het huidige vrijheidsdebat niet genoemd binnen de literatuur. Dit is ergens opvallend, gezien er wel denkers zijn, zoals Donald Davidson in *Actions, Reasons and Causes* (1963), die variaties van zijn standpunt verdedigen. Sartres vrijheidsbegrip zal vervolgens geplaatst worden in het huidige vrijheidsdebat. De eerste uitgave van *het Zijn en het Niet* stamt uit 1943 en *Existentialisme is een Humanisme* is voor het eerst gepubliceerd in 1946. Wij bevinden ons onderhand in het jaar 2022 en men kan stellen dat de wereld, de wetenschap en daarmee ons denken over vrijheid is veranderd. De eerste onderzoeksvraag luidt:

(1) Wat is het vrijheidsbegrip van Sartre en is dat nog relevant voor het vrijheidsdebat?

In het derde hoofdstuk zal neurowetenschappelijk onderzoek betreffende vrijheid besproken worden en zal worden uitgezocht hoe deze tak van de wetenschap een vrije handeling beschouwt. Door de ontwikkelingen van nieuwe technieken, zoals hersenscans, wordt het menselijk handelen op een nieuwe manier onderzocht. De tweede onderzoeksvraag luidt:

(2) Trekken de onderzoekers terechte conclusies over de vrijheid van de mens en hoe verhouden die zich tot het vrijheidsbegrip van Sartre?

¹ Neem bijvoorbeeld het net verschenen werk van Jurrien Hamer: *Waarom schurken pech hebben en helden geluk: Een nieuwe filosofie van de vrije wil* (2021).

Ten slotte wordt Daniel Dennett (2002) besproken, omdat hij zich zowel tot het denken van Sartre als de neurowetenschap verhoudt. Dennett heeft kennis van de neurowetenschap, maar is voor alles een filosoof. Dit brengt mij tot de derde onderzoeksvraag:

(3) Wat is het vrijheidsbegrip van Dennett en hoe verhoudt dat zich tot dat van Sartre en tot de conclusies van het relevante neurowetenschappelijke onderzoek?

In dit derde hoofdstuk zal ik een gedetailleerd antwoord geven op deze vraag.

In het slothoofdstuk zal onderbouwen hoe we op basis van antwoorden op deze vragen, een explicatie van vrijheid kunnen geven die de menselijke vrijheid eert en de stelling bestrijdt dat de mens neurobiologisch gedetermineerd is.

Hoofdstuk 1

Begripsbepaling

i. Algemene begripsbepaling

Binnen het *vrijheidsdebat* staat de vraag naar wat vrijheid kenmerkt en of er wel zoiets bestaat als “vrijheid” centraal. Dit debat kent een overvloed aan standpunten, onderzoeken, experimenten, boeken, et cetera. Het is om deze reden van essentieel belang om een solide conceptuele analyse van de relevante begrippen neer te zetten, voordat er een verhandeling over wordt geschreven: deze analyse zal onderdeel zijn van de verhandeling. Dit hoofdstuk zal beginnen met een voorzichtige definitie van *vrijheid*. Hierna zullen de begrippen *determinisme* en het *incompatibilisme* worden besproken. Hierop volgend vindt een bespreking van het *compatibilisme*, *neurodeterminisme* en het *libertarisme* plaats. Het hoofdstuk eindigt met een korte bespreking van *het beginsel van alternatieve mogelijkheden*. Binnen het vrijheidsdebat vervullen deze begrippen en stromingen een prominente rol, vandaar dat deze zijn uitgekozen om te worden uitgelicht. Het doel van dit hoofdstuk is tweeledig: ten eerste is het de bedoeling om een voorzichtige explicatie te geven van “vrijheid” en ten tweede is het mijn bedoeling om verheldering te scheppen, opdat de lezer op de hoogte is van de betekenis van verschillende technische begrippen en stromingen binnen het vrijheidsdebat en weet waar zij naar verwijzen. Het is niet de bedoeling om denkers of stromingen in het gelijk te stellen.

Elk standpunt, onderzoek, experiment, voorzichtige hypothese omtrent vrijheid valt of staat met hoe ‘vrijheid’ wordt opgevat. Vaak wordt “vrijheid” in metafysische zin opgevat, men gaat ervan uit dat er in de werkelijkheid zoiets is als vrijheid of vrije mensen. Deze verhandeling zal eveneens “vrijheid” in metafysische zin opvatten. In de geschiedenis van de filosofie is Arthur Schopenhauer (2007) een belangrijk figuur geweest in de vorming van het begrip. In zijn hoofdwerk, *de Wereld als Wil en Voorstelling*, stelt hij vast dat wij het hebben over de *vrije handeling*, wanneer wij het hebben over de *vrije wil*. “Vrijheid” heeft betrekking op ons *handelen* en niet op onze *wil*.

Schopenhauer begint met de stelling dat er verschillende soorten vrijheid zijn, namelijk *fysieke vrijheid* en *morele vrijheid* (p.6) . De betekenis van fysieke vrijheid wordt dikwijls in negatieve zin geformuleerd (p.7). Fysieke vrijheid wordt gedefinieerd als de afwezigheid van externe dwang of

belemmeringen. Hierbij wordt gesteld dat een wezen vrij *is dan en slechts dan deze niet onder dwang staat of wordt gehinderd door externe belemmeringen*. Hierbij kan men zich afvragen wat “dwang” of “externe belemmeringen” precies zijn. Schopenhauer verwijst hierbij naar ketens, verlamming en kerkers (p.8). Het betreft dus veelal materiële hindernissen, die ervoor zorgen dat een wezen onvrij is. Fysieke vrijheid heeft bovendien betrekking tot het handelen (p.10). Mijn handeling is vrij dan en slechts dan deze ongedwongen en onbelemmerd wordt uitgevoerd.

Wanneer vrijheid echter wordt verbonden aan het morele domein, verandert de zaak. Iemand kan bijvoorbeeld niet geketend zijn en tegelijkertijd niet handelen conform zijn wil, door bijvoorbeeld dreigementen of een gemaakte belofte. Motieven kunnen net zo goed de vrijheid beperken als een materiële belemmering. De menselijke psyche, met haar motieven en denkprocessen, speelt eveneens een rol in een handeling en deze is, in tegenstelling tot een materiële hindernis, niet direct waarneembaar voor anderen. Morele vrijheid wordt onderscheiden van fysieke vrijheid, omdat het betrekking heeft tot het *willen* en niet tot het *kunnen* (p.10). Hier kent vrijheid een positieve definitie. De wil wordt vrij genoemd, als deze handelt naar eigen overeenstemming. Wij zijn vrij, wanneer we doen wat we willen. Kunnen wij echter willen wat wij willen? En indien ja, kunnen wij willen wat we willen wat we willen? Dit mondt uit in een oneindige regressie (p.10). Schopenhauer stelt als alternatief voor om de vrije wil te definiëren als een wil die onafhankelijk is van noodzakelijkheid (p.12). “Noodzakelijkheid” in dit verband betekent de aanwezigheid van een *toereikende grond*. Deze toereikende grond kan fysisch, logisch of wiskundig zijn (p.10). Een nieuwe formulering van morele vrijheid luidt: een wezen is vrij *dan en slechts dan de wil van het betreffende wezen onbepaald is door noodzakelijkheden*.

De boodschap van Schopenhauer is, nogmaals, dat er een fundamenteel verschil is tussen *handelingsvrijheid* en *wilsvrijheid*, respectievelijk *fysieke vrijheid* en *morele vrijheid* (p.10). Fysieke vrijheid bevindt zich in de materiële wereld. Als ik een handeling onbelemmerd kan uitvoeren, zoals het typen van een alinea voor mijn scriptie, dan kan men stellen dat deze handeling in vrijheid wordt uitgevoerd. Vrijheid behelst echter meer dan louter de afwezigheid van fysieke belemmeringen. Met name in het morele domein spelen zaken die niet direct waarneembaar zijn, zoals motieven, eveneens een rol. *Een handeling* moet immers ook gestuurd worden en dus *gewild* zijn. Hieruit vloeit voort dat een *vrije* handeling een *gekozen* handeling is. In elke situatie zijn er meerdere manieren van handelen mogelijk. Een wil die onbepaald is door noodzakelijkheden, kan dus op verschillende manieren handelen. Een meer alomvattende definitie van vrijheid neemt dit in acht. Met dit in gedachte, zal ons vrijheidsbegrip geformuleerd worden.

Eigen Vrijheidsbegrip.

Een subject is vrij dan en slechts dan het subject niet fysiek wordt belemmerd of gedwongen en het de capaciteit heeft om te kiezen uit verschillende mogelijkheden en deze kan uitvoeren.

ii. Het determinisme en het harde incompatibilisme

Doorgaans gaan wij ervan uit dat wij handelen in vrijheid. Wie een alledaagse handeling uitvoert, zoals het zetten van koffie, zal zich bijvoorbeeld niet snel afvragen welke wetten der natuur vooraf zijn gegaan aan zijn of haar koffiezetten. Vrijheid lijkt hierdoor een soort intuïtief gegeven. Wie echter aanneemt dat een bepaalde handeling noodzakelijk een gevolg is van een voorafgaande oorzaak, hangt een vorm van *determinisme* aan. Dit concept kent vele invullingen en al naargelang de invulling van het concept, worden hier verschillende conclusies aan verbonden. De vorm van determinisme die in deze verhandeling gevolgd zal worden, betreft die van Peter van Inwagen

(1983). Volgens van Inwagen betekent determinisme simpelweg dat *het verleden een unieke toekomst bepaalt* (van Inwagen, *An Essay on Free Will*, p.2). Met andere woorden, er is slechts één mogelijke toekomst. Men ziet al snel hoe dit ons zojuist geformuleerde vrijheidsbegrip aanvalt: het dwingende karakter van het determinisme lijkt niet verenigbaar te zijn met een begrip van vrijheid die de afwezigheid van dwang en de aanwezigheid van keuzemogelijkheden benodigd.

Wie meegaat in de stelling dat het determinisme en het bestaan van vrijheid elkaar uitsluiten, is een aanhanger van een vorm van *incompatibilisme*. Het vrijheidsbegrip van incompatibilisten komt overeen met het geponeerde vrijheidsbegrip in alinea vier. Een *vrije* handeling is kortgezegd een *ongedwongen, gekozen handeling*. Echter komt de *harde* incompatibilist tot de conclusie dat vrijheid *niet* bestaat, omdat het dwingende karakter van het determinisme het bestaan van vrijheid niet toelaat. Als uit een oorzaak *noodzakelijk* een gevolg, of groep gevolgen, voortkomt en wij nemen aan dat vrijheid onder andere het kunnen kiezen uit verschillende mogelijkheden inhoudt, dan impliceert het determinisme een verlies van vrijheid. Het argument dat de incompatibilist gebruikt komt neer op het volgende:

1. Subject *S* handelt in vrijheid.
2. Als subject *S* in vrijheid handelt, dan heeft subject *S* de mogelijkheid om iets anders te kunnen doen. [volgt uit 1 en het hierboven uitgelichte criterium voor vrij handelen]
3. Als determinisme waar is, wat betekent dat er maar één mogelijke toekomst is, dan heeft *S* niet de mogelijkheid om iets anders te kiezen.
4. Determinisme is waar.
5. *S* heeft niet de mogelijkheid om iets anders te kiezen. [volgt met *modus ponendo ponens* uit 2 en 3]
6. *S* handelt niet in vrijheid. [volgt met *modus tollendo tollens* uit 1 en 4]
7. Contradictie [uit 1 en 6 via conjunctie-invoering].

Deze redenering heeft slechts twee premissen, namelijk dat het subject *S* vrij handelt (1) en de waarheid van het determinisme (4), en daarmee maakt het een argument voor *incompatibilisme*. De incompatibilist kan en moet kiezen tussen de vrijheid van het subject en het determinisme. Een andere mogelijkheid is echter onze explicatie van vrijheid verwerpen. Dit doet het *compatibilisme*.

iii. Het compatibilisme

De tegenhanger van het incompatibilisme, het *compatibilisme*, stelt juist dat *vrijheid en determinisme met elkaar te verenigen zijn*. Het compatibilisme stelt niet zozeer dat het determinisme onwaar is, maar het stelt dat dit niet noodzakelijk impliceert dat men door het determinisme niet meer kan *doen* wat hij of zij wil. De enige logische mogelijkheid die overblijft om een tegenspraak te vermijden, is de explicatie van vrijheid aanpassen.

Het vrijheidsbegrip van de *compatibilist* stelt dat een handeling *vrij is dan en slechts dan deze overeenkomt met hoe subject *S* had willen handelen, zelfs als haar handelingen gedetermineerd zijn*. Een explicatie van vrijheid waar de compatibilist achter kan staan, luidt als volgt.

Compatibalistisch Vrijheidsbegrip.

Een subject is c-vrij dan en slechts dan het subject handelt zoals hij had willen handelen, ongeacht de waarheid van het (neuro)determinisme.

Determinisme impliceert niet noodzakelijk dat er sprake is van dwang. De gepresenteerde uitdaging voor de compatibilist ligt in het tonen hoe een handeling tegelijkertijd afhangt van onze wil en gedetermineerd is. De compatibilist Harry Frankfurt (1971) maakt in zijn essay, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, het onderscheid tussen *verlangens² van de eerste orde* en *verlangens van de tweede orde*. Elk levend wezen beschikt over een mate van vrijheid en heeft verlangens van de eerste orde. Deze verlangens hebben betrekking tot de meest basale zaken: eten, ademen, et cetera. Een levend wezen wil simpelweg iets en het staat dit wezen *vrij* om een behoefte te vervullen. Een mens is echter als enige wezen in staat om te *reflecteren over deze verlangens en is hierdoor in staat om te bepalen of deze verlangens wenselijk zijn* (p.10). Een mens kan *kiezen* om een verlangen te verwerpen, of hiernaar te handelen.

Frankfurt wordt aangehaald als een compatibilist, omdat hij neutraal blijft ten opzichte van de waarheid van het determinisme. Hij stelt hierover het volgende: *“My conception of the freedom of the will appears to be neutral with regard to the problem of determinism. It seems conceivable that it should be causally determined that a person is free to want what he wants to want. If this is conceivable, then it might be causally determined that a person enjoys a free will”* (p.20). Met andere woorden, het kan zijn dat het verleden een unieke toekomst produceert, maar dat wil niet zeggen dat deze unieke toekomst een ongewilde toekomst is. Het determinisme is verenigbaar met een explicatie van vrijheid, dus kan Frankfurt opgevat worden als een compatibilist.

iv. Het neurodeterminisme

Frankfurt stelt terecht dat een mens kan reflecteren over zijn of haar verlangens. Maar in hoeverre impliceert dit dat wij vrij kunnen handelen overeenkomstig met deze reflectie? Wanneer het gaat over de denkprocessen en motieven achter een handeling, verwijst men al snel naar het brein: daar worden deze immers gevormd. Er is reeds een vorm van determinisme onbesproken gebleven en dat is het *neurodeterminisme*. *Het neurodeterminisme stelt dat ons handelen wordt bepaald door onbewuste biochemische en fysische processen in het brein*. De huidige toestand van ons brein wordt bepaald door voorafgaande breintoestanden. Doordat al ons gedrag veroorzaakt wordt door onbewuste, neurobiologische breinprocessen, *waar wij geen controle over hebben*, bestaat de mogelijkheid tot anders handelen niet (Urbanik et al, 2012). Ons vrijheidsbegrip wordt wederom onder vuur genomen, echter is er geen sprake van externe dwang, maar interne dwang. Onze capaciteit om te kunnen kiezen lijkt weg te vallen, gezien wij niets anders hadden kunnen doen dan dat wij doen. Wij kunnen reflecteren wat wij willen, dit reflectieproces lijkt in het licht van het neurodeterminisme een irrelevante factor te zijn voor een handeling. Het is het onbewuste hersenproces dat ons handelen bepaalt.

v. Het incompatibilisme en het libertarisme

Ons geformuleerde vrijheidsbegrip heeft tot zover wat te verduren gekregen. Als zowel de wereld, als ons brein en gedrag gedetermineerd zijn, mogen wij dan wel spreken van *vrij* subject S? Absoluut, zo stelt de libertariër. *Er zijn incompatibilisten die ons vrijheidsbegrip hanteren en hieruit concluderen dat het determinisme niet bestaat*, omdat zij het bestaan van vrijheid willen ophouden. De stroming die deze conclusie trekt is het *libertarisme* (Kane, 2007). Libertarische theoretici stellen dat een noodzakelijke voorwaarde voor een vrije actie, *handelingscausatie* is (O'Connor, 2011). Men neme vrij subject S en noemen haar vanaf heden *“Tess”*. Tess kan kiezen tussen ofwel studeren aan de

² In het Engels *“volitions”*.

Erasmus Universiteit Rotterdam, ofwel studeren aan de Universiteit Utrecht. Wat zij ook kiest, het is Tess die de keuze maakt. Tijdens het deliberatieproces is het noodzakelijk dat zij gelooft dat beide opties open zijn. Immers is het bestaan van keuzemogelijkheden de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van keuzen. Wat Tess kiest, is dus *niet gedetermineerd*. Er is meer dan één toekomst mogelijk.

Impliceert indeterminisme dat een gekozen mogelijkheid gebaseerd is op toeval of kans? Nee, want een handelend persoon veroorzaakt zijn of haar handeling altijd met een *reden*. Met andere woorden, handelingscausatie is altijd intentioneel en doelgericht en dus niet willekeurig of spontaan (O'Connor, 2009). Of Tess kiest om in Utrecht te gaan studeren, of in Rotterdam, is afhankelijk van haarzelf. Een libertarisch vrijheidsbegrip luidt als volgt.

Libertarisch Vrijheidsbegrip.

Een subject is l-vrij, dan en slechts dan het subject zijn eigen handelingen veroorzaakt.

vi. Het beginsel van alternatieve mogelijkheden

Samenvattend, gaat elk vrijheidsbegrip uit van een bestaand keuzemoment. De achterliggende gedachte is *het beginsel van alternatieve mogelijkheden*. Dit beginsel stelt dat een persoon vrij is, als deze persoon *ook iets anders had kunnen doen*. De *harde* incompatibilist hanteert dit principe en verwerpt het, de compatibilist stelt dat dit principe verenigbaar is met het determinisme en de libertariër stelt dat een persoon iets anders had kunnen doen, dan en slechts dan het determinisme onwaar is. De libertariër stelt dat een persoon een mogelijkheid actualiseert, doordat het daar zelf voor *gekozen* heeft. Ons vrijheidsbegrip is het algemene (blz. 5), dat ik hier herhaal:

Algemeen Vrijheidsbegrip.

Een subject is vrij dan en slechts dan het subject niet fysiek wordt belemmerd of gedwongen en het de capaciteit heeft om te kiezen uit verschillende mogelijkheden en deze kan uitvoeren.

De relevante filosofische thesen luiden als volgt.

Hard incompatibilisme. *Neurodeterminisme is waar, en dat is onverenigbaar met de vrijheid van de mens. De harde incompatibilist wijst zowel het compatibilistische vrijheidsbegrip (niet c-vrij) als het libertarische vrijheidsbegrip (niet l-vrij) af.*

Compatibilisme. *Mensen kunnen l-vrij zijn ongeacht de waarheid van het (neuro)determinisme, en zijn dus c-vrij.*

Hoofdstuk 2

Sartres vrijheidsbegrip

Het vrijheidsbegrip van Jean-Paul Sartre (2003) is veelomvattend: vrijheid heeft betrekking op het menselijk handelen en op wat een mens fundamenteel is. Sartres visie is oppervlakkig beschouwd

glashelder: de mens is radicaal vrij in haar handelen en wie wegloupt voor deze vrijheid leeft in een leugen, ofwel in *kwade trouw*. Voor Sartre is er geen tussenpositie mogelijk: of de mens is vrij, of de mens is onvrij (Sarte, *het Zijn en het Niet*, p.569). In dit hoofdstuk zal een voorzichtige explicatie worden gemaakt van het vrijheidsbegrip van Sartre, opdat hij geplaatst kan worden binnen het vrijheidsdebat, zoals uiteengezet in het vorige hoofdstuk. Hierbij zal een korte vergelijking gemaakt worden met Donald Davidson (1963). De belangrijkste begrippen die besproken zullen worden zijn *de handeling*, *het bewustzijn* en *de situatie*, omdat vrijheid zich volgens Sartre door deze begrippen toont.

i. De vrijheid van de handeling, het bewustzijn en de situatie

In *het Zijn en het Niet* begint Sartre met het standpunt dat hij het vreemd vindt dat er binnen het vrijheidsdebat weinig aandacht gaat naar de aard van de handeling. Men speculeert wel over de vrijheid of onvrijheid van het handelen, maar richt zich niet tot wat een handeling is (p.549). Hier heeft Sartre tot op heden een punt. Wat een handeling is, wordt binnen de literatuur betreffende dit onderwerp niet tot zelden geconceptualiseerd.

Een handeling is volgens Sartre het modificeren van de gestalte van de wereld. Men arrangeert middelen ten behoeve van het behalen van een doel, zodanig dat het een instrumenteel complex voortbrengt dat door het geheel van oorzaken en connecties een geanticipeerd resultaat produceert (p.549). Een handeling is primair *intentioneel*. Als ik per ongeluk mijn stoel te hard aanschuif, waardoor een glas water omvalt, dan is dat geen handeling. Als ik daarentegen een glas water geef aan een vriend, dan is dat wel een handeling: hierbij ben ik bewust van wat ik doe. Een handeling is het intentioneel realiseren van een *bewust* project (p. 549).

Wat is precies het bewustzijn waar Sartre over spreekt? Deze vraag is belangrijk, omdat Sartres begrip van het bewustzijn niet hetzelfde is als “zelfbewustzijn”, of “reflectieproces”. Het bewustzijn valt volgens Sartre niet noodzakelijk samen met het denken, of met een zelf, maar komt juist tot stand door wat het *niet* is. In *het Zijn en het Niet* stelt hij: “*het zijn van het bewustzijn valt niet samen in een volledige overeenstemming met zichzelf*” (p.142). Het bewustzijn is voor Sartre niet iets substantieels, het is nooit slechts op zichzelf betrokken, maar vaak op intentionele wijze betrokken op iets anders. Het bewustzijn is altijd bewust van *iets*. Het zijn van het bewustzijn is gebaseerd op zijn analyse van het *voor-zich*. Over het voor-zich zegt Sartre: “*Concreet gezien is elk voor-zich gemis van een bepaald samenvallen met zich*” (p.172). Het bewustzijn valt niet altijd samen met zichzelf, maar is juist vaak gericht op iets externs, zoals een tafel, of een laptop. Het is dus nogmaals geen substantie, of een reflectieproces, maar eerder een modus van zijn, namelijk van het *voor-zich*.

Het is voorts van belang om uit te leggen hoe een handeling precies als *vrije* handeling beschouwd kan worden. Uit de definitie van een handeling volgt immers niet noodzakelijk dat zij ook *vrij* is. Sartre stelt desondanks voorop dat de handeling een manifestatie is van vrijheid. Het menselijk handelen *toont* onze vrijheid. *Vrijheid is, volgens Sartre, geen optelsom van eigenschappen x, y en z. Vrijheid bestaat in relatie tot mijn zijn* (p. 555). Vrijheid kent geen essentie, en is geen afgebakende eigenschap van de mens. Desondanks laat vrijheid zich nog wel beschrijven. Door mijn handelen, leer ik vrijheid. De vrijheid van het handelende wezen is de fundamentele voorwaarde voor al het handelen (p. 549). Vrijheid wordt binnen de handeling al verondersteld. De handeling is vrij, omdat deze in vrijheid wordt bewerkstelligd. Een ongedwongen, onvrije handeling bestaat volgens Sartre niet. De vrije handeling is tot dusver tautologisch gedefinieerd en geeft nog geen antwoord op de vraag naar wat vrijheid *is*.

Vrijheid verwijst enerzijds naar *het contingente*, omdat vrijheid betekent dat de mens altijd in staat is om elk vaststaand gegeven, ofwel *situatie*, af te wijzen. Sartre stelt: “*Vrijheid is niets anders dan het bestaan van onze wil en van onze passies in zoverre dat bestaan vernietiging van de facticiteit is*” (p.561). Hij herhaalt dit punt wanneer hij zegt dat “*vrijheid slechts denkbaar is als vernietiging van de gegevenheid*” (p.602). Ik ben nu bijvoorbeeld als student bezig met het schrijven van mijn scriptie. Dit is mijn situatie, of het vaststaande gegeven. Mijn vrijheid ligt in het feit dat ik alles wat ik tot nu heb opgeschreven kan verwijderen en mij kan uitschrijven voor mijn studie. Ik kan stoppen met student-zijn. Dit doe ik weliswaar niet, de *mogelijkheid* tot deze handelingen bestaat wel. Een handeling is dus een vrije handeling, omdat ik er bewust voor *kies* om bijvoorbeeld mijn scriptie te blijven schrijven en hier *niet* mee te stoppen. Sartre zegt: “*De vrijheid is vrijheid om te kiezen*” (p.602). Vrijheid wordt anderzijds gekenmerkt door een bepaalde noodzakelijkheid, omdat het *moet* bestaan. In de woorden van Sartre: “*ik ben veroordeeld vrij te zijn*” (p.556). Een handeling is een vrije handeling, omdat in principe alles wat de mens doet in vrijheid geschiedt. Er is slechts sprake van één noodzakelijkheid en dat is het bestaan van vrijheid.

Het begrip “situatie” benodigd meer uitleg, want dit een belangrijk begrip in de filosofie van Sartre. Veelgehoorde kritiek op Sartres visie is dat deze te radicaal of zelfs naïef is. De vrijheid die Sartre beschrijft in zijn tekst kent echter wel haar begrenzingen. De begrenzing van vrijheid ligt in de *situatie*. Sartre poneert dus niet noodzakelijk dat er een soort *zuivere* vrijheid bestaat, met een zuiver vrij subject. Sommige dingen zijn geen keuze: “*We moeten dus niet zeggen dat een gevangene vrij is om de gevangenis te verlaten, wat absurd zou zijn, maar dat hij altijd vrij is om te proberen ontsnappen*” (p.605). Het punt van Sartre is dat je altijd kan reflecteren over je situatie en kan *kies*en hoe je je tot je situatie verhoudt. Een situatie is een inkadering, maar maakt vrijheid tegelijkertijd mogelijk (p.611). Je hebt een situatie nodig, om vrij te kunnen zijn. Deze nuancering is naar mijn inzicht belangrijk, omdat het toont dat hij wel degelijk rekenschap geeft van het feit dat een mens nooit zonder meer vrij is. Men is in staat om te kiezen, maar *hoe* gekozen wordt, is afhankelijk van iemands *situatie*. Een gevangene zal andere keuzemogelijkheden hebben dan een student, de situaties verschillen wezenlijk. Wij kunnen betreffende vrijheid dus nooit elk mens over één kam scheren.

De keuze voor Sartre is mogelijk, precies omdat het bewustzijn niet hoeft samen te vallen met de tegenwoordigheid. Hier komt Sartres analyse van het bewustzijn als *voor-zich zijn* terug. De gevangene zit in de gevangenis, maar de tegenwoordigheid wordt overstegen, doordat de gevangene zich een situatie voor kan stellen waarin hij probeert te ontsnappen. Het bewustzijn valt niet slechts samen met zijn gevangenschap, ofwel de tegenwoordigheid van zijn situatie, maar hij kan deze overstijgen. Doordat gevangene zich anders kan verhouden tot zijn situatie, kan deze ook veranderen; de gevangene kan namelijk proberen te ontsnappen. De manier waarop de gevangene zich verhoudt tot de situatie is dus een keuze, want hij had zich ook op een andere manier tot zijn situatie kunnen verhouden.

ii. Sartre, van Inwagens determinisme en Davidson

Een Sartreaans vrijheidsbegrip komt op het volgende neer:

Vrijheidbegrip van Sartre.

Een subject is vrij dan en slechts dan het subject bewust haar handelingen kiest en uitvoert.

Hoe verhoudt dit vrijheidsbegrip zich tot het determinisme zoals geformuleerd in ons eerste hoofdstuk? Deze vraag is lastig te beantwoorden, omdat Sartre het determinisme anders opvat dan wij hebben gedaan. Wij hebben aangenomen dat het determinisme inhoudt dat *het verleden een unieke toekomst bepaalt* (van Inwagen, 1983). De definitie die Sartre aan het determinisme lijkt te verbinden, is dat *elke oorzaak een noodzakelijk gevolg heeft*. Dit heb ik opgemaakt uit het volgende: *“het kost de deterministen geen moeite te reageren met de stelling dat er geen handeling zonder oorzaak bestaat”* (p.552). Van Inwagens definitie stamt uit 1983, na het werk van Sartre. Sartre heeft dus niet deze definitie kunnen handhaven. Hoe komen we hieruit?

Om uit deze kwestie te komen, gaan wij weer terug naar de conceptualisatie van de vrije handeling. Sartre stelt dat de intentionele structuur van een handeling bestaat uit onder andere een reden, ofwel een oorzaak. Een handeling komt niet door een *onvrijwillige spontaniteit*, of *indeterministisch*, tot stand maar wordt altijd *veroorzaakt* door een *reden*. Met andere woorden, *de reden is de oorzaak³ van de handeling*. Sartre zegt hierover: *“Het is de handeling die zijn eigen oorzaken en drijfveren bepaalt en in de daad komt vrijheid tot uitdrukking”* (p.554). In navolging van *Sartres definitie van het determinisme* is het onproblematisch om te stellen dat elke handeling een oorzaak heeft. Zolang deze oorzaak maar voortkomt uit een reden, die op haar beurt ontstaat in de handeling, die op haar beurt voortkomt uit het bewustzijn. Een vrije handeling is immers een bewuste handeling. De invulling die van Inwagen geeft aan het determinisme is onverenigbaar met Sartres denken. Van Inwagen stelt immers dat *het verleden* de toekomst bepaalt, terwijl Sartre stelt dat het *de handeling* is die de toekomst bepaalt.

De stelling dat de reden de oorzaak is voor de handeling is opvallend. Een handeling wordt veroorzaakt met een reden, dat wil zeggen dat de handeling *intentioneel* wordt veroorzaakt en *niet door de toestand van het verleden*. Dit punt maakt de libertariër Donald Davidson (1963) ook in *Actions, Reasons and Causes*, waarin hij stelt dat wij, om een handeling te begrijpen, de primaire reden voor de handeling *moeten* achterhalen. Dit is nodig volgens Davidson, omdat *de primaire reden de oorzaak is van een handeling*. Zowel Sartre als Davidson stellen dat de oorzaak de reden is van een handeling. De vergelijking met Davidson stopt hier niet. Sartre en Davidson stellen dat *een oorzaak* het geheel van rationele overwegingen is, die de handeling *rechtvaardigen* (Sartre, p.553) (Davidson, p.691). Een handeling heeft een oorzaak, ofwel een reden, maar dit impliceert niet dat de handeling onvrijwillig is uitgevoerd volgens Sartre en Davidson. Het is juist de reden die de vrijheid van de handeling waarborgt, omdat een reden *intentioneel gekozen* wordt.

Volgens Sartre bestaat een handeling uit een oorzaak, ofwel reden, een drijfveer en een doel. Een drijfveer beschrijft Sartre als een *“subjectief feit”*. Het is het geheel van verlangens, emoties en passies, die mij aansporen om een handeling uit te voeren (p.563). Davidson benoemt eveneens dat verlangens en passies een handeling motiveren, maar schaaft deze onder de term *“primaire reden”* (Davidson, p.689). De drijfveren en oorzaken verschijnen volgens Sartre in het licht van een doel. Wij zijn vrij om zelf te kiezen welk doel wij voor ogen hebben en hoe wij onze handeling inrichten ter bevordering van het bereiken van het opgestelde doel (p.560). De oorzaak en de drijfveer zijn altijd ingebed in iets wat fundamenteeler is, namelijk de reflectie op het project, ofwel het doel (p.566).

Ook dit lijkt sterk op Davidson, die stelt dat als men de primaire reden weet, men hiermee ook de *intentie of het doel* achter de handeling heeft achterhaald (Davidson, p.689). Zo gebruiken Sartre en Davidson verschillende woorden, maar komt hun punt op haast precies hetzelfde neer. Een

³ In de Nederlandse vertaling spreekt F. de Haan van een *“motief”*. Dit is verwarrend, wanneer men dit vergelijkt met de Franse en Engelse editie van Sartre en Hazel E. Barnes (1964) die beiden spreken over *“la cause”* en *“the cause”*.

handeling bestaat uit meerdere componenten, namelijk *een oorzaak, een drijfveer en een doel*. Hiermee is de definitie van een handeling verrijkt. Een handeling is de intentionele realisatie van een bewust project, deze kent een oorzaak, een drijfveer en een doel. Dit veronderstelt echter nog wel een radicale keuzevrijheid. *Sartre neemt aan dat wij vrij zijn om zelf ons levensproject te ontwerpen en daarmee onze doelen en ons handelen in vrijheid te kiezen. Deze worden niet bepaald door het verleden*. Een modificatie van onze doeleinden, of ons zijn-in-de-wereld is altijd mogelijk (p.583). Davidson stelt dat, doordat personen zowel de redenen als de oorzaken zijn voor hun handelen, het vrijwillig handelende personen zijn (Davidson, p.700).

iii. De radicaliteit van een sartraans vrijheidsbegrip

Tot zover is gepoogd om een uiteenzetting te geven van Sartres vrijheidsbegrip. Hoe verhoudt hij zich tot ons geformuleerde vrijheidsbegrip? Nogmaals, Sartres vrijheidsbegrip luidt als volgt:

Vrijheidsbegrip van Sarte.

Een subject is vrij dan en slechts dan het subejct bewust haar handelingen kiest.

Ons vrijheidsbegrip luidde:

Eigen Vrijheidsbegrip.

Een subject is vrij dan en slechts dan het niet fysiek wordt belemmerd of gedwongen en het de capaciteit heeft om te kiezen uit verschillende mogelijkheden en deze kan uitvoeren.

Een radicaal verschil met Sartre is dat fysieke belemmeringen of dwang niet bestaan in zijn begrip van vrijheid. In *het Zijn en het Niet* bespreekt Sartre het voorbeeld van een wandelaar die een enorme berg tegenkomt. De berg lijkt een fysieke belemmering te vormen voor zijn wandeling. Als de wandelaar echter besluit om zijn wandeling niet af te ronden, omdat hij de berg inschat als onbeklimbaar, is dit een keuze gemaakt in vrijheid. Of de enorme berg in het bewustzijn verschijnt als "beklimbaar", of "mooi", of "lelijk" ligt aan hoe de enorme berg wordt ingepast in de situatie door de vrijheid (p. 610). Een radicaal verschil met ons vrijheidsbegrip is dat deze rekening houdt met situaties die onvrij zijn, zoals dwang of een fysieke belemmering. Sartre doet dit expliciet niet. Als een berg te hoog is om te beklimmen, ligt dat volgens ons vrijheidsbegrip aan de hoogte van de berg. Voor Sartre is dit een keuze van de wandelaar. Hier ligt de radicaliteit van zijn visie: een onvrije situatie bestaat simpelweg niet. Je hebt immers altijd de keuze om je anders tot je situatie te verhouden.

De vrijheidsbegrippen komen overeen in de stelling dat een subject vrij is dan en slechts dan het *de mogelijkheid heeft tot kiezen*. Beide veronderstellen het *beginsel van alternatieve mogelijkheden*. Een handeling moet volgens Sartre een bewuste, of gekozen handeling zijn. Per ongeluk iemand aanstoten is geen handeling. Het kopen van een tent, daarentegen, heeft een oorzaak, een drijfveer en een doel. Men is zich *bewust* van wat men doet. Hiermee is een handeling een *gekozen* handeling. Doordat een handeling een gekozen handeling is, is het eveneens een *vrije* handeling. In beide begrippen wordt ervan uitgegaan dat een subject in staat is om haar mogelijkheden te overzien, hieruit kan kiezen en de gekozen mogelijkheid vervolgens kan uitvoeren. Dit is een belangrijke overeenkomst: hoe het subject handelt ligt aan hoe het subject ervoor *kies*t om te handelen.

iv. Sartres positie in het vrijheidsdebat

Hoe verhoudt Sartre zich tot het vrijheidsdebat zoals het uiteen is gezet in het voorafgaande hoofdstuk? Ten eerst mag men gerust concluderen dat Sartre geen harde incompatibilist is. Het bestaan van het determinisme wordt niet opgehouden ten koste van het bestaan van vrijheid. Sartre stelt juist dat er geen enkele vorm van determinisme bestaat, waarmee hij eveneens geen compatibilist genoemd kan worden. Het compatibilisme stelt immers dat het determinisme en vrijheid naast elkaar kunnen bestaan. Sartre deelt deze visie niet. Met het verwerpen van alle vormen van determinisme, kan men eveneens stellen dat Sartre geen neurodeterminist is. Sartres werk stamt van ver voor de formulering van de these van het neurodeterminisme. Desalniettemin is het evident dat zijn vrijheidsbegrip radicaal verschilt van een neurodeterministische visie.

Het libertarisme blijft over en dit komt naar mijn inzicht het meest in de buurt van Sartres visie. Sartre wordt niet expliciet genoemd in de literatuur, maar zijn visie wordt wel degelijk gerepresenteerd. Net als Sartre, verwerpt de libertariër het bestaan van het determinisme. Een libertariër is een *incompatibilist*, die het bestaan van vrijheid bevestigt en het bestaan van het determinisme verwerpt. Bovendien stelt het libertarisme, net als Sartre, het handelend subject centraal. De handeling, en daarmee de keus die een subject maakt, hangt af van *haarzelf*. De oorzaak van de handeling ligt in het voor-zich. Zodra men een deterministische theorie betreft, is de handeling niet meer afhankelijk van het voor-zich en dus niet meer vrij. Vrijheid kan, volgens Sartre, slechts ingeperkt worden door de situatie, niet door het determinisme. De keuze, die samenvalt met het *bewustzijn*, is ongedetermineerd. Ik denk dat dit goed aansluit bij onze intuïties omtrent vrijheid. Een handeling, die een oorzaak, drijfveer en doel heeft, lijkt voor te komen uit een keuze die wij *zelf* hebben gemaakt. Het is denkbaar dat wij ook *iets anders hadden kunnen doen*.

v. Het mensbeeld van Sartre

Een handeling is een manifestatie van vrijheid en het resultaat van een bepaalde keuzevrijheid. Uit Sartres vrijheidsbegrip vloeit eveneens een mensbeeld voort. Dit mensbeeld hij beschrijft in zijn werk *Existentialisme is een Humanisme* (1952). Sartre stelt: *existentie voor essentie*. In *Existentialisme is een Humanisme* legt hij uit: "Wat betekent dit? Het betekent dat de mens eerst bestaat, waargenomen wordt, opduikt in de wereld en dat hij nadien wordt gedefinieerd" (p.13). Hij voegt hier later aan toe: "Indien inderdaad het bestaan voorafgaat aan het wezen, kan men nooit enige verklaring geven door te verwijzen naar een gegeven, vastgelegde menselijke natuur; anders gezegd, er is geen determinisme, de mens is vrij, de mens is vrijheid" (p. 24). Men kan dus niet uitgaan van een vooraf bestaande menselijke natuur, deze wordt actief gemaakt en verandert hierdoor voortdurend. Het vrijheidsbegrip van Sartre vormt zo ook een bepaald mensbeeld. De mens is niet gemaakt met een vooraf bepaald doel, zoals een mes of een theepot. "De mens is niets anders dan wat hij van zichzelf maakt" (p.14). De mogelijkheid van het *niet* garandeert dat de mens een open toekomst tegemoet treedt, omdat men altijd tegen elk gegeven "nee" kan zeggen.

Het mensbeeld van Sartre staat in scherp contrast met het mensbeeld dat bestaat binnen de neurowetenschap. Hierin is de mens in essentie een neurobiologisch wezen en wordt zij door haar neurobiologische inslag *bepaalt*. Er is niet zoiets als een existentie die voorafgaat aan een essentie. Volgens het neurodeterminisme zijn het immers de onbewuste breinprocessen die ons handelen bepalen. Deze onbewuste breinprocessen gaan vooraf aan ons handelen. De werking van het brein bepaalt ons handelen en over deze breinprocessen hebben wij weinig tot geen controle. De

maakbaarheid van de mens wordt verworpen, want zij had niet iets anders kunnen doen dan wat zij doet. In het volgende hoofdstuk zal ik dit perspectief op vrijheid bespreken.

Hoofdstuk 3

Vrijheid en neurowetenschappelijk onderzoek

Het zijn niet slechts filosofen die het handelende subject onderzoeken. Een academisch veld dat de innerlijke mechanismen poogt te ontrafelen die ten grondslag liggen aan een handeling, is de neurowetenschap. Zoals eerder gesteld neemt de psyche, of het bewustzijn, van een subject een rol in tijdens het handelen. Dit noemde Schopenhauer *morele vrijheid*, Frankfurt refereert naar “tweede orde verlangens” en volgens Sartre is *het bewustzijn* van het handelende subject allesbepalend: het subject *kiest* hoe iets aan hem of haar verschijnt, afhankelijk van de situatie. Op basis hiervan wordt een handeling vrij ingevuld. De neurowetenschap begaat een ander pad.

Door middel van het meten van hersenactiviteit wordt gepoogd te onderzoeken welke delen van de hersenen actief worden bij willekeurige handelingen, zoals het bewegen van een vinger of het drukken op een knop, en hier wordt vervolgens een conclusie uit getrokken. Hersenactiviteit wordt vaak gemeten door middel van een *fMRI scan*. Hiermee kan men het zuurstofgehalte in het bloed meten. Meer zuurstof in een hersengebied betekent dat het hersengebied actiever wordt. Er wordt vaak een bepaalde *causaliteit* aangenomen: bij handeling x wordt hersengebied y actief, dus hersengebied y *veroorzaakt* handeling x. Deze causaliteit komt eveneens naar voren in de these van het neurodeterminisme: ons handelen wordt *bepaald* door onbewuste biochemische en fysische processen in het brein. De huidige toestand van ons brein wordt bepaald door voorafgaande breintoestanden. Doordat al ons gedrag *veroorzaakt* wordt door onbewuste, neurobiologische breinprocessen, waar wij geen controle over hebben, bestaat de mogelijkheid tot anders handelen niet (Urbanik et al, 2012).

Binnen de neurowetenschap worden radicale conclusies getrokken omtrent het niet-bestaan van vrijheid. Neem bijvoorbeeld Dick Swaab (2014). Deze bekende neurobioloog stelt dat het bestaan van vrijheid of een “vrije wil” *een illusie* is. Door middel van neurowetenschappelijk onderzoek, met name laesie studies en experimenten, poogt een bepaalde tak binnen de neurowetenschap ons ervan te overtuigen dat onze onbewuste breinprocessen, waarover wij geen enkele *bewuste* controle hebben, ons handelen bepalen. Hierbij wordt eveneens het handelingsbegrip van Sartre volledig omgedraaid. In plaats van dat de bewuste intentie *voorafgaat* aan de handeling, rationaliseert men *achteraf* waarom er op een bepaalde manier gehandeld is. Sartre lijkt meer in te spelen op de structuren van het subjectieve gevoel van vrijheid, terwijl neurowetenschappers door middel van onderzoek en experimenten dit gevoel empirisch-wetenschappelijk wensen te verklaren. Het is echter niet altijd even duidelijk welk vrijheidsbegrip neurowetenschappers veronderstellen, waarmee zij tot de conclusie geraken dat vrijheid niet bestaat. Men stelt dat de vrije wil, en daarmee een vrije handeling, een illusie is, maar wat *is* een vrije handeling volgens neurowetenschappers die onderzoek doen naar vrijheid?

In dit hoofdstuk zal worden uiteengezet wat men binnen de neurowetenschap verstaat onder “vrijheid”. Verder zal ik uitleggen hoe de these van het neurodeterminisme gerechtvaardigd en bekritiseerd wordt, en ten slotte zullen wij uitzoeken hoe het Sartreaanse vrijheidsbegrip zich verhoudt tot het neurowetenschappelijk denken.

i. Het vrijheidsbegrip van de neurowetenschap

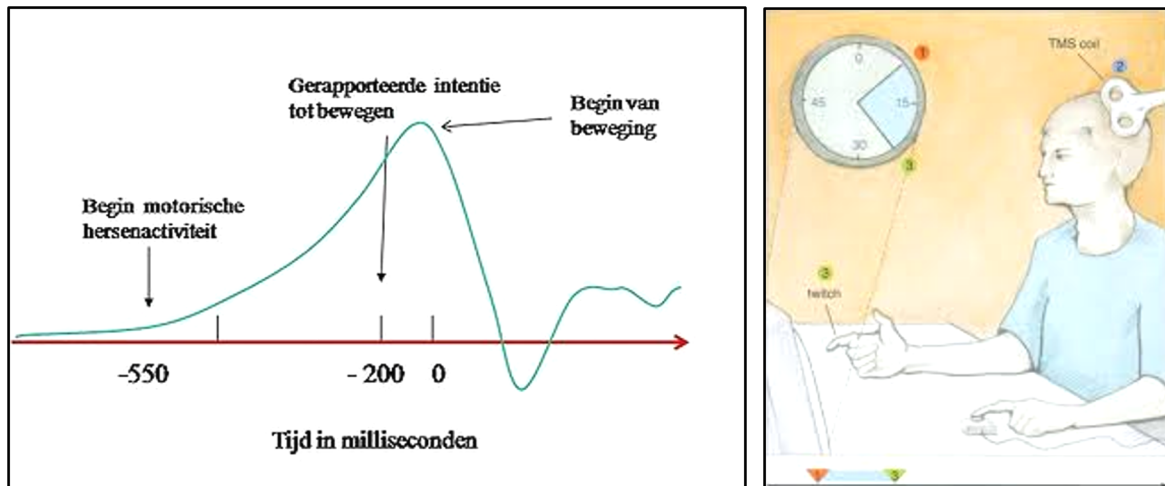
Kan men wel spreken van “vrijheid”, wanneer wij geen bewuste controle hebben over onze hersenprocessen, maar deze wel voor een deel ons handelen bepalen? Om een goed antwoord op deze vraag te kunnen geven, is het noodzakelijk om eerst uiteen te zetten welk vrijheidsbegrip de neurowetenschap hanteert. De neurowetenschapper Benjamin Libet (2011) geeft expliciet aan dat een *vrij proces bewustzijn* impliceert (Libet, *Do we Have Free Will*, p. 558). Handelingen die voortkomen uit onbewuste processen, kunnen dus niet als vrije handelingen beschouwd worden. Een reflex is een voorbeeld van een onbewuste handeling: er is dan simpelweg geen tijd om na te denken over welke mogelijkheden tot handelen er zijn, het lichaam beweegt zonder het tussenkomen van een bewust proces. Bovendien stellen neurowetenschappers die een neurodeterministische visie aanhangen, zoals bijvoorbeeld Swaab, dat vrijheid impliceert dat men ook iets anders had kunnen doen (Swaab, 2014). Neurowetenschappers hanteren kortom hetzelfde vrijheidsbegrip als Sartre: *subject S is vrij dan en slechts dan het subject bewust haar handelen kiest*.

Wie het neurodeterminisme aanhangt en dit vrijheidsbegrip hanteert, ziet al hoe deze elkaar exclusief uitsluiten. Het neurodeterminisme stelt immers dat ons handelen wordt veroorzaakt door *onbewuste*, fysische hersenprocessen, terwijl de vrije handeling wordt beschouwd als een *bewuste* handeling. Het gelijk van het neurodeterminisme is echter niet evident in ons dagelijks leven. Het *voelt* alsof wij in staat zijn om keuzen te maken en dat deze keuzen voortkomen uit onze bewuste intenties. Het neurodeterminisme lijkt niet te stroken met onze intuïties omtrent vrijheid. Hoe rechtvaardigt men de these van het neurodeterminisme?

ii. Libet soortige-experimenten

Er is al gesteld dat men verwijst naar experimenten bij de rechtvaardiging van de these van het neurodeterminisme, maar aan welke experimenten kan men denken? Een bekend voorbeeld van een neurowetenschappelijk experiment betreffende de vrije wil is het *Libet-experiment* (1983). Hierbij moest de proefpersoon aangeven wanneer het de neiging, het besluit, of de intentie voelt opkomen om de vinger te bewegen (p.627). De proefpersoon moest haar vinger bewegen, wanneer zij dit *wilde*. Dit tijdstip *t* werd vergeleken met het tijdstip *t* waarop een oscillograaf door middel van een EEG scan⁴ hersenactiviteit waarnam. De verwachting was dat er *eerst* sprake zou zijn van een bewuste intentie, neiging of besluit, *daarna* dat er hersenactiviteit zou plaatsvinden en dat er *ten slotte* een beweging zou volgen (p.635). Uit dit experiment bleek echter dat *hersengebieden eerder actief waren, dan dat de proefpersoon aangaf zich bewust te zijn van haar neiging, besluit of intentie tot handelen*.

⁴ Een EEG scan meet hersenactiviteit door middel van het waarnemen van elektrische signalen.



Hieruit werd geconcludeerd dat *het brein onbewust besloot om een handeling te initiëren, voordat men zich bewust was van haar neiging tot handelen* (p.640). De tijd tussen het actief worden van hersengebieden en het bewuste moment van de neiging tot handelen was 550 milliseconden (p.636). Dit noemde Libet het *bereidheidspotentiaal*, ofwel het BP. Het brein bereidt zich voor op de handeling, maar kan deze eventueel vetoën. Hier liet Libet ruimte over voor vrijheid: soms werd er een BP gemeten, zonder dat men overging tot handelen. Hersenactiviteit impliceert niet noodzakelijk dat men zal handelen. De hoofdgedachte van het Libet-experiment komt neer op het volgende: een *vrije* handeling moet *bewust* worden veroorzaakt. Maar de handelingen die zijn uitgevoerd in het experiment worden *onbewust* veroorzaakt. Als de handelingen in het experiment *onbewust* zijn veroorzaakt, dan zijn de handelingen in het experiment *onvrij* uitgevoerd.

Het Libet-experiment is door de jaren heen gepoogd te reproduceren. Een belangrijk onderzoek komt van Soon et al. (2013). Tijdens dit experiment werden de proefpersonen gevraagd zich te ontspannen, terwijl ze keken naar een scherm waar een stroom van letters werd geprojecteerd. Er waren twee knoppen: een linker en een rechter. Op een willekeurig tijdstip t , wanneer de proefpersoon de neiging voelde opkomen om op één van de knoppen te drukken, was het *vrij* om te kiezen op welke knop het wilde drukken en deze handeling onmiddellijk uit te voeren. Hier werd “vrij” opgevat als vrij om te kiezen tussen verschillende handelingsopties (p.543). Van belang was dat men de letter onthield die op dat moment werd geprojecteerd, opdat men het tijdstip t waarop hersenactiviteit werd waargenomen op een fMRI scan kon vergelijken met het moment waarop de proefpersoon bewust was van zijn of haar neiging om op de knop te drukken en deze handeling uitvoerde (p.543). Uit dit experiment nam men waar dat fMRI signalen *zeven seconden* waarneembaar waren voor het subject bewust was van zijn of haar motorisch besluit (p. 544). De conclusie van dit onderzoek luidt dat onbewuste breinprocessen “kiezen” hoe wij handelen, lang voordat wij ons hiervan bewust zijn (p. 545).

iii. Laesie-studies

Ten slotte maakt men veelvuldig gebruik van laesie-studies om te tonen dat de werking van ons brein ons handelen bepaalt. De *frontale cortex* is het hersengebied dat een belangrijke rol inneemt in het bepalen van ons toekomstig handelen (Walter, *Neurophilosophy of Free Will*, p. 565). Ons handelen vindt immers niet slechts spontaan plaats, maar is vaak van tevoren gepland. Schade aan de frontale cortex veroorzaakt een sterk verminderde capaciteit tot strategisch nadenken, het niet meer overtuigd kunnen worden om van plan te veranderen, en men past zich moeilijk aan aan

veranderende omstandigheden (Kolb en Wishaw, 1996). Laesie-studies tonen dat het functioneren van ons brein ons bewustzijn, en daarmee ons gedrag, in ieder geval deels bepalen. Als ons brein namelijk niet meer naar behoren functioneert, dan kan dit een fundamentele invloed hebben op onze ervaring van de wereld en dit beïnvloedt op haar beurt ons gedrag. De invloed van onbewuste hersenprocessen kan haast niet worden ontkend en zou, naast het Libet-soortige experiment, als rechtvaardiging kunnen dienen voor de these van het neurodeterminisme.

iv. Kritische reflectie op de resultaten van de neurowetenschap

Wat is de oorzaak van ons handelen? Onze fysische, onbewuste breinprocessen of de bewuste intentie? Een belangrijk argument tegen het neurodeterminisme is dat het waarnemen van hersenactiviteit niet noodzakelijk impliceert dat deze hersenactiviteit een handeling *veroorzaakt*. Zodra een neuraal correlaat met een bepaald mentaal- of gedragskenmerk is gespecificeerd, concludeert men dat het eerste causaal verantwoordelijk is voor de laatste. Typische neurowetenschappelijke data, met name *imaging*, is echter volledig statistisch en toont correlaties tussen gedragsvariabelen en neurale variabelen. Deze data op zich verantwoordt geen causale interpretatie (Pernu en Elzein, 2020). Het onderzoek van Soon et al. maakt eveneens gebruik van dit soort data. De conclusie van hun onderzoek lijkt met dit tegenargument in gedachte te sterk. Stellen dat hersenactiviteit *een factor* is in een handeling is een onproblematische stelling. Stellen dat hersenactiviteit ons handelen *bepaalt*, is een uitspraak van een andere orde. Dit standpunt is met de data die wij tot op heden beschikken niet houdbaar.

Bovendien houdt men niet altijd rekening met het conceptuele onderscheid tussen "*neiging hebben tot*" en "*besluiten om*" in acht. Neem bijvoorbeeld het Libet-experiment en haar replicatie van Soon et al., waarbij de proefpersoon moet aangeven wanneer zij de *neiging* heeft tot handelen. Vervolgens wordt geobserveerd dat een onbewust hersenproces voorafgaat aan de bewuste neiging tot handelen. Hieruit concludeert men dat het niet de bewuste neiging is die besluit om tot handelen over te gaan, maar het onbewuste hersenproces. Dit volgt echter niet. Het onbewuste breinproces kan weliswaar aantonen wanneer men een *neiging* heeft tot het overgaan tot handelen, dit impliceert niet dat het breinproces een *besluit* neemt (Mele, 2009, p.50-51). Dit ziet men eveneens terug in het feit dat Libet waarnam dat een BP opgelicht kan worden, zonder dat men overgaat tot handelen. Het veto verschijnsel wordt door Soon et al. niet besproken.

Het blijft de vraag of Libet soortige experimenten het bestaan, of niet bestaan van vrijheid kunnen bewijzen. In een laboratorische context kan men immers slechts korte bewegingen uitvoeren. In de context van het experiment heeft het spontaan bewegen van een vinger of het drukken op een knop een intentie. Het is maar de vraag in hoeverre deze handelingen van betekenis zijn voor ons *levensproject*, om het Sartreaans te stellen. Zelfs al zouden wij aannemen dat aan handelingen als het drukken op een knop, of het bewegen van een vinger, een "onbewust besluit" voorafgaat, dan zou dit een extrapolatie op *al* ons handelen niet rechtvaardigen. Een studiekeuze, het uitzoeken van een huis, het kopen van een tent, het nemen van een kind, zijn keuzen, en daarmee handelingen, van een andere orde. Deze hebben op de lange termijn grootsere consequenties en zijn hierdoor beter doordacht.

Bovendien wordt de rol van het bewustzijn, *als het bewustzijn wordt opgevat als een zelfbewust reflectieproces*, overschat. Sartre en de neurowetenschap vatten het bewustzijn anders op. De neurowetenschap lijkt het bewustzijn gelijk te stellen aan *een reflectieproces*. Veel van onze alledaagse handelingen worden echter uitgevoerd zonder bewust *reflectieproces*: denk aan schrijven, typen, lopen, praten, et cetera. Deze handelingen zijn echter wel intentioneel: praten zorgt ervoor

dat wij kunnen communiceren, lopen brengt ons naar onze bestemming. Het lijkt voor een vrije handeling niet nodig dat zij *slechts* in het reflectieve bewustzijn wordt gevormd. Sterker nog, als wij telkens bewust zouden nadenken over hoe wij lopen, praten, of typen, zou dit juist een belemmering vormen voor een handeling, in plaats van dat zij de handeling vrij maakt. Het reflectieve bewustzijn wordt geprezen als een facilitator van vrijheid, maar het bewuste reflectieproces kan ons handelen tegelijkertijd hinderen.

Hoewel het neurodeterminisme, en daarmee onderzoek binnen de neurowetenschap omtrent vrijheid, wellicht een te sterk standpunt inneemt over het wel of niet bestaan van vrijheid, heeft het desondanks een bepaalde kracht. Door middel van het onderzoek naar ons brein kan men, vooral waar het brein abnormaal functioneert, de motieven van een handeling beter doorgronden. Hiermee toont het eveneens aan dat ons brein en onbewuste breinprocessen van belang zijn voor ons handelen. Nogmaals, men kan tot op heden niet stellen dat zij een handeling *bepalen*. Dat zij *een factor* zijn binnen een handeling lijkt mij een onproblematische stellingname. De stelling van Sartre dat de mens een wezen is zonder essentie, kan hiermee worden bestreden. Zonder een functionerend brein kan een mens niet veel meer dan een plant of een steen. In dit functionerende brein vinden processen plaats die buiten ons bewustzijn omgaan (Wilson, 2003). Onbewuste breinprocessen hoeven echter niet problematisch te zijn voor onze vrijheid. Zonder onze onbewuste breinprocessen functioneert het bewustzijn niet goed, zonder ons bewustzijn lijkt ons handelen betekenisloos.

Hoofdstuk 4

Dennett over Vrijheid

Een ander belangrijk figuur binnen het huidige vrijheidsdebat is Daniel Dennett (2002). Dennett wordt in deze verhandeling besproken, omdat hij zowel kennis heeft van neurobiologische processen als filosofie. Dit zorgt ervoor dat hij in zijn werk rekening houdt met de neurobiologische inslag van de mens en tegelijkertijd een mens niet reduceert tot louter neurobiologie, zoals een neurodeterministisch perspectief dit wel kan doen. In zijn boek, *Freedom Evolves* (2003), opvolger van *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting* (1984), is het zijn doel om uit te leggen dat de opkomst van de natuurwetenschappen niet noodzakelijk een metafysisch begrip van vrijheid in de weg staat. Natuurwetenschappen zijn immers gekenmerkt door deterministische theorieën, die kunnen leiden tot de stellingname van de harde incompatibilist.

Het vrijheidsbeeld en het mensbeeld van Dennett zijn onmiskenbaar beïnvloedt door zijn kennis van de natuurwetenschappen. Wat wij zijn, volgens Dennett, is een assemblage van triljoenen gedachteloze cellen bestaande uit duizenden verschillende soorten (p.2). Aan de ontwikkeling van de mens als handelend, werkzaam persoon ligt een enorme complexiteit ten grondslag. Het is niet gek dat men denkt dat er iets “extra’s” nodig is om onze gedachteloze cellen aan te sturen. Dit “extra’s” werd vroeger beschouwd als onze onsterfelijke ziel. Tegenwoordig accepteert men binnen de natuurwetenschap deze vorm van substantiedualisme niet meer, en poogt men de aansturing van onze triljoenen cellen fysisch te verklaren. In dit hoofdstuk zal ik het vrijheidsbegrip van Dennett bespreken, met een specifieke focus op zijn begrip van het determinisme. Daarnaast zal ik uitleggen hoe dit vrijheidsbegrip zich verhoudt tot het zelf geformuleerde vrijheidsbegrip, het denken van Sartre en de these van het neurodeterminisme, zoals onderbouwd door Libet, Soon *et al.* en Swaab.

Allereerst identificeert Dennett zich als een compatibilist. In hoofdstuk 1 is een explicatie gegeven van een compatibilistisch vrijheidsbegrip:

Compatibilistisch Vrijheidsbegrip.

Een subject is vrij dan en slechts dan zijn handelen afhankelijk is van zijn eigen wil, ongeacht de waarheid van het determinisme.

Het probleem van de vrije wil is volgens Dennett niet op welke manier het determinisme en vrijheid elkaar uitsluiten, maar op welke manier men vrijheid als concept invulling geeft. “Vrijheid” betekent niet vrij van natuurwetten. Vrijheid is een geëvolueerde creatie van menselijke activiteiten en geloofssystemen. Zijn fundamentele overtuiging is dat er leidende natuurwetten zijn geweest die een vorm van vrijheid mogelijk hebben gemaakt. Er bestaat dus volgens Dennett een valse tegenstelling tussen determinisme en vrijheid. Dit heeft alles te maken met hoe Dennett het determinisme opvat.

i. Het determinisme volgens Dennett

Wat is Dennetts begrip van het determinisme? Dennett volgt, net als wij hebben gedaan, van Inwagens definitie. Volgens van Inwagen betekent determinisme simpelweg dat het verleden een unieke toekomst bepaalt (van Inwagen, *An Essay on Free Will*, p.2). Dennett stelt dat men onterecht aanneemt dat determinisme onvermijdelijkheid impliceert, of het bestaan van *schijnbare* mogelijkheden. Dennett stelt dat wij weliswaar bepaalde verwachtingen koesteren jegens de toekomst, maar dat wij niet logisch kunnen bewijzen dat deze verwachtingen waargemaakt zullen worden. Wij zouden, net als de demon van Laplace, een haast oneindige kennis kunnen hebben van de wetten van het universum, maar we kunnen nooit logisch bewijzen dat het succes van onze voorspellingen aanhoudt, zonder de regulariteiten te veronderstellen die men wil opzetten (p.33). Kortom, het determinisme zou op *metafysisch* niveau kunnen betekenen dat het verleden een unieke toekomst produceert, maar dit zou nooit kunnen impliceren dat wij zeker zouden kunnen *weten* hoe deze toekomst eruit zal zien.

Het is echter niet het geval dat Dennett het determinisme afwijst. Dennett stelt dat er leidende, deterministische natuurwetten zijn in onze wereld. Met deze natuurwetten kunnen wij min of meer accurate voorspellingen over de toekomst doen. Dennett stelt dat wij uitstekende planners en uitstellers zijn vandaag de dag. We hebben het bereikt om in de gelukkige situatie te zitten waarin we genoeg vrije tijd hebben om systematisch in de toekomst te turen en ons af te vragen wat er komen zal. Dit is een recente biologische ontwikkeling; biljoenen jaren geleden waren processen simpelweg blind. Biologische processen hadden geen vooruitzicht, noch waren zij proactief (p.54, 55). Tegenwoordig ligt de zaak anders. Doordat wij een geanticipeerde uitkomst kunnen veranderen, impliceert dit een mate van menselijke *controle*, of vermijdelijkheid. Naar mijn inzicht combineert Dennett op deze manier determinisme en vermijdelijkheid: doordat wij inzicht kunnen hebben in een gedetermineerd *proces*, kunnen wij een uitkomst anticiperen en, indien nodig, een bepaalde uitkomst vermijden.

Dennett stelt dat ook het denken in mogelijke werelden verenigbaar is met zijn notie van het determinisme. Onze kennis van de wereld is onvermijdelijk incompleet. Dit stelt ons in staat om te denken in *mogelijke werelden* (p.69). Een mogelijke wereld moet echter aan een belangrijk criterium voldoen: deze moet qua regelmatigheden, op zowel macroscopisch als microscopisch niveau, op de onze lijken (p.70). Dit stelt ons in staat om kleine variaties aan te brengen in omstandigheden, om te onderzoeken welke implicaties dit heeft. Door het proces aan te passen, kan het zijn dat de uitkomst

van het proces verandert. Op deze manier wordt het determinisme en het denken in mogelijke werelden met elkaar verenigt: in een wereld met dezelfde leidende regelmatigheden, of natuurwetten, kunnen kleine variaties aangebracht worden.

ii. Het beginsel van alternatieve mogelijkheden

Het denken in mogelijke werelden heeft verdere implicaties. Het beïnvloedt, naar mijn inzicht, eveneens Dennetts visie op *het beginsel van alternatieve mogelijkheden*. Zoals wij hebben gezien in voorafgaande hoofdstukken over Sartre en de neurowetenschap, wordt dit beginsel verondersteld als voorwaarde van vrijheid. *Subject S is vrij dan en slechts dan het iets anders had kunnen doen*. Er bestaat geen keus zonder keuzemogelijkheden. S heeft gekozen om handeling x te verrichten, maar had dit ook niet kunnen doen. Het beginsel van alternatieve mogelijkheden waarborgt dus onze keuzevrijheid. Het is van belang dat men zich afvraagt welk criterium er wordt gehanteerd voor dit beginsel: is het een eis dat subject S iets anders had kunnen doen onder *exact dezelfde omstandigheden*, of mag men de initiële omstandigheden *lichtelijk* aanpassen, opdat men kan onderzoeken wat er dan gebeurt?

Dennett pleit voor een minder rigide interpretatie van het beginsel van alternatieve mogelijkheden als voorwaarde voor vrijheid. Dit zal ik illustreren met een voorbeeld. Men neme Subject S en noemen haar vanaf heden "Ruth". Ruth loopt een marathon, maar zij is niet tevreden met haar tijd. Volgens een harde incompatibilist had er niets anders kunnen gebeuren dan dit. Dennett stelt daarentegen dat men tot deze conclusie komt, doordat er gebruik wordt gemaakt van een "nauwe methode" voor het kiezen van een mogelijke wereld: de enige wereld waar men zich tot richt is de actuele wereld (p.76). Dennett stelt dat het eveneens mogelijk is om andere werelden te includeren. Zo mag men een wereld kiezen waarin Ruth andere schoenen aan heeft tijdens haar marathon, waardoor ze sneller loopt en wel tevreden is met haar tijd. De omstandigheden zijn lichtelijk aangepast, want Ruth draagt andere schoenen, en op basis hiervan kan men onderzoeken welk effect dat heeft; zij loopt sneller. Dit is volgens Dennett precies de premisse van wetenschappelijke experimenten: men beschikt tot de mogelijkheid om de omstandigheden van een experiment lichtelijk aan te passen, zodat onderzocht kan worden welke effecten dit heeft.

Het beginsel van alternatieve mogelijkheden houdt voor Dennett dus in dat subject S iets anders had kunnen doen, doordat wij de omstandigheden lichtelijk mogen aanpassen, om te onderzoeken welke implicaties dit zou kunnen hebben. Hier blijven bepaalde zaken echter onduidelijk: in hoeverre staat het ons vrij om de omstandigheden aan te passen? Door het aanpassen van de omstandigheden wijken wij af van de actuele wereld. Wij hebben al gezien dat Dennett een belangrijk criterium handhaaft voor het kiezen van een mogelijke wereld: deze moet qua natuurwetten hetzelfde zijn als de onze. Wij mogen dus niet de omstandigheden zodanig aanpassen, dat de natuurwetten niet meer zouden gelden. Het blijft echter onduidelijk wat het criterium is voor een "lichte" aanpassing en hoeveel lichte aanpassingen wij zouden mogen aanbrengen. Mogen wij Ruth andere schoenen aantrekken en haar voorzien van een betere voorbereiding? Of mogen wij slechts 1 lichte aanpassing toepassen, opdat wij beter kunnen onderzoeken wat de oorzaak is van haar slechte tijd? Dit is naar mijn inzicht onduidelijk.

iii. Dennett en Sartre tegenover neurowetenschappers

Het vrijheidsbegrip van Dennett is dus compatibilistisch, omdat hij stelt dat zijn begrip van het determinisme en het bestaan van vrijheid elkaar niet exclusief uitsluiten. Deterministische processen bestaan, volgens Dennett, maar dat impliceert niet dat onze toekomst is vastgelegd. Zonder

structuur en regelmaat in de wereld, zou een mens op geen enkele manier kunnen uitzien naar de toekomst en dus ook niet kunnen ingrijpen in het proces. Door middel van het kunnen *vermijden* van een geanticipeerde uitkomst en het denken in mogelijke werelden, wordt een compatibilistisch begrip van vrijheid geponeerd.

Het vrijheidsbegrip van Dennett valt te relateren aan het denken van Sartre. Sartre en Dennett stellen beiden dat het bewustzijn niet gelijkstaat aan een reflectieproces en dit heeft voor beiden invloed op hun vrijheidsbegrip. Voor Dennett geldt dat het bewustzijn een dynamisch proces is. Wij hoeven ons niet te identificeren als een temporeel geïsoleerde "zelf". Ons bewustzijn wordt dus niet gelijkgesteld aan ons *zelfbewustzijn*. Zoals eerder gesteld, handelen wij dikwijls zonder *reflectieproces*. Dennett stelt dat handelingen, zoals lopen en praten, bewust worden uitgevoerd. Deze handelingen zijn echter niet *toegankelijk*, omdat wij deze uitvoeren zonder hierbij stil te staan (p.252). Het bewustzijn verwijst dus niet slechts naar een reflectieproces, zoals de neurowetenschap dit wel doet. Dennett stelt: "*Mental contents become conscious not by entering some special chamber in the brain, not by being transduced into some mysterious medium, but by winning the competitions of other mental contents for domination in the control of behavior, and hence for achieving long lasting effects*" (p.254).

Wat wij uiteindelijk zijn, is deze competitie van mentale inhouden en onze lichamelijke activiteiten, die in interactie staan met de wereld. Een handeling is een uitdrukking van een mentale inhoud gekoppeld aan een lichamelijke activiteit die het "wint" van de ander. Deze mentale inhoud wordt vervolgens getransformeerd tot een handeling. "*The acts you can tell us about, and the reasons for them, are yours because you made them-and because they made you*" (p.254). Dennett citeert Sartre zelfs op pagina 255: "*What we are, is what we do*" (*Being and Nothingness*, 1943)".

Uit Dennetts begrip van het determinisme, vloeit voort dat wij als mensen een open toekomst betreden. Het idee van de mens die een open toekomst betreedt, komt ook overeen met Sartres denken. Dennett vat echter het determinisme anders op dan Sartre. Het determinisme impliceert geen onvermijdelijkheid, omdat wij inzicht kunnen krijgen in het proces naar een bepaalde uitkomst. Dit stelt ons in staat te onderzoeken welke stappen ondernomen zouden moeten worden, om een ongewenste uitkomst te veranderen. Dit kan vervolgens een mogelijke wereld impliceren (p.158). Deze gedachtegang wordt echter niet als argument gebruikt om het determinisme te ontkrachten. Het bestaan van natuurwetten en regelmatigheden ontkent Dennett geenszins. Dennett en Sartre stellen beiden dat vrijheid bestaat. Hun veronderstellingen verschillen daarentegen: volgens Sartre is er geen enkele vorm van determinisme, *omdat* wij vrij zijn. Volgens Dennett zijn wij vrij, *omdat* deterministische wetten ons in staat stellen om uit te zien naar de toekomst. Deze deterministische wetten leggen onze toekomst echter niet vast, doordat wij kunnen *vermijden*.

Dennett bespreekt ook neurowetenschappelijk onderzoek naar vrijheid. Volgens Dennett is de werking van ons brein belangrijk in het toekennen van vrijheid. Iemand met bijvoorbeeld een hersenbeschadiging houden wij in mindere mate *verantwoordelijk* voor zijn of haar handelen, omdat wij veronderstellen dat hij of zij minder *vrij* is. Vrijheid komt in gradaties (p. 162). Onbewuste breinprocessen zijn een factor binnen het tot stand komen van een handeling, echter bepalen ze de handeling niet. Swaab, Libet en Soon *et al.* stellen over vrijheid, dat dit niet te vinden is in het brein en concluderen uit deze observatie dat zij niet bestaat. Zij lijken vrijheid dus *wel* te behandelen als een afgebakende eigenschap, of breintoestand van een mens. Dennett accepteert de stelling van neurowetenschappers die stellen dat vrijheid of een vrije wil niet bestaat als aanwijsbare breintoestand, maar concludeert hier *niet* uit dat vrijheid niet bestaat.

Dennett vergelijkt de manier waarop vrijheid bestaat met de manier waarop taal en muziek bestaan (p.305). Taal en muziek bestaan eveneens niet als aanwijsbare, fysische objecten, maar het ontkennen van het bestaan van taal en muziek zou absurd zijn. Dennett en Sartre stellen allebei dat vrijheid niet zozeer *een afgebakende eigenschap* van een mens is. Zoals eerder gesteld in dit hoofdstuk, beschouwt Dennett vrijheid als een geëvolueerde creatie van *menselijke* activiteiten en geloofssystemen. Het is uiteindelijk de mens die bepaalt wie of wat vrij of onvrij is. Dit inzicht wordt weerspiegeld door de verschillende posities binnen het vrijheidsdebat, zoals uiteengezet in hoofdstuk 1. Afhankelijk van het vrijheidsbegrip dat gehanteerd wordt, wordt een wezen vrij of onvrij verklaard.

Hoe kan Dennett gekoppeld worden aan ons eigen vrijheidsbegrip? Dit vrijheidsbegrip luidde als volgt:

Eigen Vrijheidsbegrip.

Een subject is vrij dan en slechts dan het niet fysiek wordt belemmerd of gedwongen en het de capaciteit heeft om te kiezen uit verschillende mogelijkheden en deze kan uitvoeren.

Door te spreken van een 'capaciteit om te kunnen kiezen', kan er rekening gehouden worden met de verschillende gradaties van vrijheid. Waar sprake is van een bijvoorbeeld een breinbeschadiging, kan het zijn dat deze capaciteit is verminderd. Door te spreken van een capaciteit, kan er rekening gehouden worden met de situatie waarin een handeling wordt uitgevoerd, zonder de handeling radicaal onvrij te verklaren. Deze situatie kan betrekking hebben tot het functioneren van het brein. De stellingname dat vrijheid in gradaties komt, doet het meest recht aan een metafysisch begrip van vrijheid, waarin de afwezigheid van dwang en de aanwezigheid van keuzemogelijkheden, kunnen bestaan. Vrijheid bestaat, maar niet als ongeconditioneerde entiteit.

Slotbeschouwing

Wij keren terug naar de vraag die is gesteld in de introductie: kan er nog een begrip van vrijheid bestaan, als er steeds meer onderzoekers zijn die stellen dat de mens neurobiologisch is gedetermineerd? Een antwoord op deze vraag is afhankelijk van hoe men het concept "vrijheid" invult. Om deze reden heb ik in het eerste hoofdstuk een algemene begripsbepaling uiteengezet. Deze algemene begripsbepaling kan in metafysische zin worden opgevat en heeft betrekking tot de *vrije handeling*. Het concept "vrijheid" werd als volgt gedefinieerd:

een subject is vrij dan en slechts dan het niet fysiek wordt belemmerd of gedwongen en het de capaciteit heeft om te kiezen uit verschillende mogelijkheden en deze kan uitvoeren.

Verder zijn de belangrijkste stromingen en concepten binnen het vrijheidsdebat besproken. Deze waren het *determinisme* en het *harde incompatibilisme*, het *compatibilisme*, het *neurodeterminisme* en ten slotte het *libertarisme*.

In het tweede hoofdstuk is Jean-Paul Sartres (2003) vrijheidsbegrip besproken. Sartre wordt binnen de huidige literatuur betreffende vrijheid niet genoemd, terwijl het begrip "vrijheid" een

belangrijke rol vervult binnen zijn filosofie. Nogmaals moeten wij hier de vraag stellen: wat houdt het vrijheidsbegrip van Sartre in? Allereerst is er gekeken naar Sartres conceptualisatie van de handeling. Een handeling is volgens Sartre de intentionele realisatie van een *bewust* project. Dit riep de vraag op naar wat het bewustzijn inhoudt volgens Sartre. Sartres visie op wat het bewustzijn inhoudt, of juist niet inhoudt, komt niet overeen met hoe wij normaal gesproken het bewustzijn opvatten. Normaliter wordt het bewustzijn opgevat als een reflectieproces, of als het zelfbewustzijn. Dit is in Sartres denken echter anders. Volgens Sartre bestaat het bewustzijn als *voor-zich*: het valt niet noodzakelijk samen met zichzelf, maar is juist vaak intentioneel gericht op een extern object.

Doordat het bewustzijn niet noodzakelijk hoeft samen te vallen met zichzelf, is er volgens Sartre sprake van vrijheid. Dit is gepoogd te illustreren aan de hand van het voorbeeld van de gevangene. De gevangene is niet vrij om weg te lopen, maar wel vrij om te proberen te ontsnappen. Dat wil zeggen, hoe de gevangene zich verhoudt tot zijn situatie en dientengevolge handelt is *een keuze*. Deze keuze is mogelijk, doordat het bewustzijn niet hoeft samen te vallen met zichzelf, of met de tegenwoordigheid van de situatie. Men is in staat om elk vaststaand gegeven, of *situatie*, af te wijzen. Zijn vrijheidsbegrip is als volgt gedefinieerd: een *subject is vrij dan en slechts dan S bewust haar handelingen kiest*.

Hoe Sartre zich verhoudt tot van Inwagens determinisme, wordt duidelijk wanneer wij ons richten tot de oorzaak van de handeling. Voor Sartre is de reden, of de intentie achter de handeling, de oorzaak van de handeling. Volgens van Inwagens determinisme veroorzaakt *het verleden* een unieke toekomst. Sartre stelt duidelijk dat het *de handeling* is die zijn oorzaken bepaalt. Op basis hiervan is gesteld dat Sartres denken onverenigbaar is met van Inwagens determinisme. Sartres denken is echter wel goed te vergelijken met Davidson. Davidson conceptualiseert *een handeling* op haast dezelfde manier als Sartre. Sartre wordt weliswaar niet expliciet genoemd binnen het vrijheidsdebat, zijn standpunt wordt wel degelijk gerepresenteerd. Sartre is namelijk geen *harde* incompatibilist, noch kan hij een compatibilist genoemd worden. Sartre kan binnen het vrijheidsdebat gepositioneerd worden als liberatiër; dat wil zeggen, een *incompatibilist*, die het bestaan van vrijheid bevestigt en de waarheid van het determinisme afwijst.

Sartres vrijheidsbegrip en mensbeeld staan in nauw verband. Volgens Sartre is de mens niets anders dan wat het van zichzelf maakt. De existentie van de mens gaat vooraf aan haar essentie. Men kan niet uitgaan van een vooraf bepaalde menselijke natuur, want de vrijheid waarborgt dat elk vaststaand gegeven afgewezen kan worden. Dit staat in scherp contrast met het denken van de neurowetenschap; zij gaat ervan uit dat een mens door haar neurobiologische inslag wordt bepaald.

Binnen neurowetenschappelijk onderzoek gaat men uit van hetzelfde vrijheidsbegrip als Sartre: een *subject is vrij dan en slechts dan het subject bewust haar handelingen kiest*. Dit maakt zijn vrijheidsbegrip relevant. Hiermee is onderzoeksvraag (1) beantwoord:

(1) Wat is het vrijheidsbegrip van Sartre en is dat nog relevant voor het vrijheidsdebat?

Dit neurowetenschappelijk onderzoek, uitgevoerd door onder andere Libet en Soon et al., gaat echter uit van een ander "bewustzijn". De these van het neurodeterminisme stelt dat onbewuste breinprocessen ons handelen veroorzaken en niet een bewuste intentie. Het bewustzijn wordt hier echter gelijkgesteld aan een *reflectieproces*, dat is dus niet hoe Sartre het bewustzijn opvat. Bovendien zijn de "handelingen" die tijdens het Libet-soortig experimenten zijn getest, slechts korte *bewegingen*. Sartre zou het willekeurig bewegen van een vinger zeer waarschijnlijk niet opvatten als een "handeling".

De invloed van onbewuste breinprocessen op onze handelingen kan echter niet zomaar worden ontkend. Zo blijkt uit *laesie-studies* dat er bij hersenschade wel degelijk fundamentele veranderingen zijn in het menselijk gedrag. Zonder functionerende hersenen kan een mens niet veel meer dan een steen of een plant. De stellingname dat de mens een wezen zonder essentie is valt met dit inzicht te bestrijden. Hersenonderzoek kan zorgen voor beter begrip van het menselijk handelen. De conclusie van het neurodeterminisme is met de data van nu echter te sterk. Hiermee is onderzoeksvraag (2) beantwoord (in acht nemend dat neurowetenschappers het vrijheidsbegrip delen):

(2) Trekken de onderzoekers terechte conclusies over de vrijheid van de mens en hoe verhouden die zich tot het vrijheidsbegrip van Sartre?

Ten slotte is de compatibilist Dennett aangehaald. Dennett combineert zowel filosofische inzichten, als neurowetenschappelijk onderzoek. Het determinisme combineert Dennett met *vermijdelijkheid* en het denken in *mogelijke werelden*. Zonder structuur en regelmaat in de wereld, zou een mens op geen enkele manier kunnen uitzien naar de toekomst. Wij zou anders niet kunnen weten *welke* handeling *welke* gevolgen heeft. Op deze manier is de mens in staat om de uitkomst van een deterministisch proces te *vermijden* en kan het nadenken over wat er zou kunnen gebeuren bij een lichte aanpassing in de omstandigheden.

Dennett en Sartre vatten beiden *het bewustzijn* anders op dan neurowetenschappers dit doen. Voor Dennett is het bewustzijn niet zozeer een zelfbewust reflectieproces. Wanneer wij handelen zonder hierbij stil te staan, handelen wij bewust maar *ontoegankelijk*. Het bewustzijn is eerder een dynamisch systeem, waarbij de ene mentale inhoud het “wint” van een ander. Er zijn sartreaanse trekjes te ontdekken in het denken van Dennett; net als Sartre stelt Dennett dat vrijheid niet een eigenschap is van een mens, maar dat vrijheid bestaat in relatie tot de menselijke werkelijkheid. Neurowetenschappers stellen dat vrijheid niet te vinden is in het brein en concluderen dat vrijheid niet bestaat. Hier is Dennett het niet mee eens. Vrijheid is een menselijke creatie en afhankelijk van het gehanteerde vrijheidsbegrip, wordt een wezen vrij of onvrij verklaard. Het bewustzijn is een belangrijke eis. Neurowetenschappers stellen dat aan ons handelen geen bewust reflectieproces voorafgaat en verklaren om deze reden de handeling onvrij. Dennett en Sartre stellen echter dat dit ook niet nodig is. Voor Sartre geldt dat het bewustzijn niet hoeft samen te vallen met zichzelf, en Dennett noemt zulke handelingen bewust maar ontoegankelijk. Hiermee is onderzoeksvraag (3) beantwoord:

(3) Wat is het vrijheidsbegrip van Dennett en hoe verhoudt dat zich tot dat van Sartre en tot de conclusies van het relevante neurowetenschappelijke onderzoek?

Een metafysisch begrip van vrijheid, zoals omschreven in hoofdstuk 1 (eigen vrijheidsbegrip), is dus houdbaar. Zolang dit begrip rekening kan houden met het feit dat deze vrijheid in gradaties komt. Een brein laesie kan bijvoorbeeld wel degelijk verlies van vrijheid inhouden, omdat men in dit geval deels de capaciteit is verloren om haar mogelijkheden te overzien. Het vrijheidsdebat is schrijdt echter voort. Wellicht dat wij over enkele decennia weer fundamenteel anders naar deze conclusie kijken. Wat dat betreft betreden wij, wanneer het gaat over vrijheid, een open toekomst.

Bronvermelding

Bargh, J. A. & Morsella, E. (2011). Unconscious Action Tendencies: Sources of “Un-Integrated” Action. *The Oxford Handbook of Social Neuroscience*, Edited by Jean Decety and John T. Cacioppo. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195342161.013.0022>.

Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, Causes. *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 23, American Philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting, pp.685-700. <https://doi-org.eur.idm.oclc.org/10.2307/2023177>.

Dennett, D. (2003). *Freedom Evolves*. The Penguin Group.

Fischer, J.M., Kane, R., Pereboom, D., Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20. <https://doi.org/10.2307/2024717>.

Inwagen, P. Van. (1983). An Essay on Free Will. *The Philosophical Review*, 97(3), 401–408. <https://doi.org/10.2307/2185448>.

Libet, B., Gleason, C. A., Wright W., Pearl, K. B. (1983). Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act. *Brain*, 106, pp.623-642.

Libet, B. (2009). Do We Have Free Will. In *The Oxford Handbook of Free Will*. Edited by Robert Kane. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178548.003.0025>.

Kolb, B., & I. Wishaw. 1996. *Neuropsychologie*. 4th ed. Weinheim: Spektrum.

Mele, A. (2009). Effective Intentions. *The Power of Conscious Will*. Oxford University Press.

O’Connor, T. (2011). Agent-Causal Theories of Freedom. In *The Oxford Handbook of Free Will*. Edited by Robert Kane. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195399691.003.0015>.

Pernu, TK. & Elzein, N. (2020). From Neuroscience to Law: Bridging the Gap. *Frontiers in Psychology* 11:1862. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01862>.

Sartre, J. P. (2003). *het Zijn en het Niet* (F. De Haan, Vert.). Lemniscaat.

Sartre, J. P. (1954, 4e dr). *Existentialisme is een Humanisme: de bestaansleer*. (T.J.C. Gerritsen, Vert.). A.M.M. Stols.

Schopenhauer, A. (2007). De Vrijheid van de Wil. In *De Wereld als Wil en Voorstelling* (pp.7-30).

Sinnott-Armstrong W., Roskies A.L., Brown T., Murphy E. (2008). Brain images as legal evidence. *Episteme*. 5:359–373. <http://dx.doi.org/10.3366/E1742360008000452>.

Soon, C.H., Brass, M. Heinze, H., Haynes, J. D. (2008). Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience*, vol. 11, n.5.

Swaab, D. (2014). *Wij Zijn Ons Brein*. Olympus.

Urbaniok, F., Laubacher, A., Hardegger, J., Rossegger, A., Endrass, J., Moskvitin, K. (2012). Neurobiological Determinism: Human Freedom of Choice and Criminal Responsibility. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*. 56(2) 174–190. <https://doi.org/10.1177/0306624X10395474>.

Walter, H. (2009). Neurophilosophy of Free Will. In *The Oxford Handbook of Free Will*. Edited by Robert Kane. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178548.003.0026>.

Wilson, T. (2003). *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Harvard University Press.