

# 2016

Tilburg University

Mounssif Hammoudi  
ANR: 864982

## [VRIJHEID VAN DE WIL DOOR ZELFCONSTITUTIE: DE PERSOON IN EEN GEDETERMINEERDE WERELD]

Voor u ligt een compatibilistisch argument voor de mogelijkheid van een vrije wil. Centraal in dit werk staan de volgende onderwerpen: Het onderscheid tussen de prikkel en het motief als drijfveer, zoals uitgelegd door Arthur Schopenhauer. De verdediging van het harde determinisme door Paul Henri Thiry d'Holbach, vanuit het idee dat in alle situaties de sterkste drijfveer noodzakelijk onze wil uitmaakt. Vaststelling van het zwakke punt in d'Holbachs verdediging van het harde determinisme: de mogelijkheid van zelfconstitutie. Hedendaagse bevindingen uit de psychologie en neurowetenschap die de andere claims van d'Holbach lijken te ondersteunen. Beperkte relatie tussen onze analytische intelligentie en de mogelijkheid van een vrije wil, gezien vanuit het verschil tussen 'Systeem 1' en 'Systeem 2' denken. De internalistische theorie voor de vrijheid van de wil en persoonswording van Harry Gordon Frankfurt. De goede en slechte vormen van zelfconstitutie zoals beschreven door Christine Marion Korsgaard. Verankering van een praktische vrije wil door middel van gewoontevorming, gebaseerd op vier maxims voor gewoontevorming van William James. Het verschil tussen een autonome en een niet-autonome handeling binnen de causaliteit van een gedetermineerd universum, geïllustreerd met behulp van de causaliteitstheorie van John Leslie Mackie.

Naam: Mounssif Hammoudi

ANR: 864982

Thesis supervisor: Dr. M.A.M.M. Meijsing

Afstudeerdatum: 21 december 2016

## **Master thesis**

**Tilburg University**

**Tilburg School of Humanities**

**Tilburgse Departement Filosofie**

**MA Filosofie – Track Ethiek van Bedrijf en Organisatie**

# **Vrijheid van de wil door zelfconstitutie: De persoon in een gedetermineerde wereld**

*Een compatibilistisch argument voor de mogelijkheid van een vrije wil*

## Inhoudsopgave

<b>INLEIDING .....</b>	<b>3</b>
<b>HOOFDSTUK 1: HET DRIJFVEREN-DETERMINISME VAN D'HOLBACH .....</b>	<b>6</b>
DE TWEE SOORTEN DRIJFVEREN: PRIKKELS EN MOTIEVEN .....	6
RELATIE TUSSEN DE WIL EN DE DRIJFVEER VOLGENS D'HOLBACH .....	8
<b>HOOFDSTUK 2: DE BEVINDINGEN VAN DE PSYCHOLOGIE EN DE NEUROWETENSCHAP .....</b>	<b>14</b>
ONDERSTEUNENDE VOORBEELDEN VOOR D'HOLBACH UIT DE HEDENDAAGSE WETENSCHAP .....	14
DNA EN OMGEVINGSFACTOREN.....	15
NEUROLOGISCHE BLINDE VLEK .....	17
ROEM IN HET BREIN.....	18
TEKORTKOMINGEN VAN HET GEHEUGEN .....	20
DE ONBEWUSTE WILSDAAD .....	26
DE HYBRIDE MENS.....	29
<b>HOOFDSTUK 3: VOORWAARDEN VOOR EEN VRIJE WIL VANUIT DE PERSOONSWORDING .....</b>	<b>32</b>
DE WIL VAN DE PERSOON .....	33
DE WIL VAN DE WANTON.....	35
FRANKFURTS ILLUSTRATIE VAN HET VERSCHIL TUSSEN DE PERSOON EN DE WANTON.....	36
VOORWAARDEN EN PROBLEMEN VOOR DE WIL VANUIT PERSOONSWORDING .....	37
AANSCHERPING VAN DE VOORWAARDEN VOOR DE ZELFCONSTITUTIE VAN DE PERSOON .....	40
<b>HOOFDSTUK 4: CONSTITUERING VAN DE PRAKTISCHE VRIJE WIL .....</b>	<b>47</b>
DE GOEDE EN DEFECTIEVE VORMEN VAN ZELFCONSTITUTIE .....	49
DE METHODISCHE VERANKERING VAN DE PRAKTISCHE VRIJE WIL .....	58
CAUSALITEIT VAN DE AUTONOME HANDELING .....	70
<b>CONCLUSIE.....</b>	<b>72</b>
<b>LITERATUURLIJST .....</b>	<b>74</b>

## Inleiding

Dit werk verkent de mogelijkheid van het hebben van een vrije wil, ofwel een wil die in een bepaalde situatie niet noodzakelijk wordt uitgemaakt door de drijfveer met de sterkste aandrang van het moment. Drijfveren zijn motieven of prikkels die ons impulsen geven voor het verrichten van bepaalde handelingen. De 18<sup>e</sup>-eeuwse Franse filosoof Paul Henri Thiry d'Holbach argumenteerde voor een positie van harde determinisme die veronderstelt dat de wil van de mens in alle gevallen wordt uitgemaakt door de sterkste drijfveer van het moment. Het betoog van d'Holbach is zeer interessant voor het verkennen van de mogelijkheid van een vrije wil, omdat hij probeert op alle denkbare argumenten ten voordele van een vrije wil te anticiperen en zo een uitputtende weerlegging van de mogelijkheid ervan te formuleren.

Volgens d'Holbach kan de mens geen vrije wil bezitten, omdat alles in hem met noodzakelijkheid gebeurt. De wil is slechts een gedetermineerde modificatie van het brein. De mens handelt in elke gegeven situatie noodzakelijk naar de drijfveer die hem, naar zijn eigen inschatting, wijst op de handeling die hem het meest zal baten. De deliberatie die eventueel aan een handeling voorafgaat, gebeurt niet vrij. Het is volgens d'Holbach een gewelddadige toestand van het brein, die automatisch optreedt wanneer in een situatie niet meteen duidelijk is bij welke van de opties het grootste voordeel voor de persoon ligt. De deliberatie is slechts het noodzakelijk voorbij flitsen van sentimenten van goed en slecht, die als goed of slecht zijn bepaald door ons gedetermineerd overlevingsinstinct, onze genetische code, onze opvoeding en onze scholing. De mens is verder niet in staat om te reflecteren wanneer objecten of ideeën als grote verlangens op hem inwerken, noch heeft de mens de controle om zijn geheugen in te zetten als zelfsturende factor binnen de deliberatie.

De mogelijkheid van zelfconstitutie wordt door d'Holbach ook verworpen, omdat hij stelt dat onze gedetermineerde persoonlijke geschiedenis ons alleen maar argumenten geeft tegen het onderdrukken van onze verlangens. In het eerste hoofdstuk zal ik d'Holbachs argumenten uitgebreid analyseren en hierbij zal ik laten zien dat zijn betoog tegen de vrije wil veelomvattend is, maar zijn redenering niet uitputtend. Aan het einde van het eerste hoofdstuk zal namelijk blijken dat zijn argument voor het harde determinisme geen sluitend argument biedt tegen de mogelijkheid van een vrije wil vanuit zelfconstitutie.

In het tweede hoofdstuk kijk ik naar een aantal bevindingen van de hedendaagse psychologie en de neurowetenschap die de beweringen van d'Holbach uit het eerste hoofdstuk lijken te ondersteunen. Dit hoofdstuk dient tevens ter illustratie voor het argument dat een ontwikkeling van onze intellectuele vermogens op zichzelf niet kan leiden tot een vrije wil. Het vermogen om reflectief te

denken is wel een voorwaarde voor de mogelijkheid van een vrije wil, maar hierbij is een neiging tot reflectief denken belangrijker dan de kwaliteit van het reflectief denken zelf. Ik stel namelijk aan het einde van hoofdstuk 2 dat een vrije wil alleen mogelijk wordt vanuit een persoonlijke bezorgdheid over welke drijfveren onze wil uitmaken, ofwel vanuit persoonswording (verwisselbaar met “zelfconstitutie”). Persoonswording vereist reflectief denken over wat onze drijfveren zijn, wat onze drijfveren zouden moeten zijn en welke van onze drijfveren uiteindelijk zouden moeten leiden tot handelingen.

In het derde hoofdstuk zal ik in navolging van de Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt onze drijfveren onderverdelen in eerste-orde verlangens, tweede-orde verlangens en tweede-orde volitions. Eerste-orde verlangens zijn simpelweg verlangens om bepaalde handelingen uit te voeren. Tweede-orde verlangens zijn verlangens die gaan over het wel of niet willen hebben van bepaalde eerste-orde verlangens. Tweede-orde volitions zijn tweede-orde verlangens om naar bepaalde eerste-orde verlangens te handelen, ofwel om ze effectieve verlangens te maken. Iemand die geen tweede-orde volitions heeft en er automatisch naar streeft om zijn sterkste eerste-orde verlangens effectief te maken, noemen we een “wanton”, ofwel een lichtzinnige. De wanton is uitgesloten van persoonswording, omdat hij geen zorg of interesse toont in de vraag welk verlangen in hem bij voorkeur het effectieve verlangen zou moeten vormen.

Ik leg in het derde hoofdstuk verder uit waarom er geen sprake is van een regressieprobleem van een potentieel eindeloze reeks van hogere-orde verlangens bij het vaststellen van een tweede-orde verlangen als onze tweede-orde volition. Dit doe ik met Frankfurts notie van “wholeheartedness”, ofwel hartgrondigheid. Door de hartgrondigheid van onze identificering met een bepaald eerste-orde verlangen, klinkt deze identificering beslissend door naar de eventueel niet in overweging genomen hogere-orde verlangens. Een tweede-orde volition is de hartgrondige identificering met een bepaald eerste-orde verlangen. Als zo’n eerste-orde verlangen het effectieve verlangen zou worden, kunnen we met recht stellen dat we de wil hebben die we willen hebben.

Persoonswording zoals ik het zal uitleggen is een daad van zelfconstitutie. Zelfconstituering heeft een theoretische kant, waar het draait om het hebben van een ‘algemene volition’ voor het realiseren van het verlangen voor een algemene vrije wil. Of anders gezegd, een niet-situationele volition voor het realiseren van het verlangen om vrijheid van de wil te hebben in alle zaken. Iemand die deze algemene volition voor een algemene vrije wil bezit, noem ik de persoon-in-theorie. Hiermee wijk ik gedeeltelijk af van Frankfurts theorie van persoonswording, waar het hebben van een situatiegebonden tweede-orde volition voor het realiseren van een eerste-orde verlangen al voldoende is om een persoon te zijn.

Zelfconstituering heeft daarnaast een praktische kant, waarbij we onze algemene volition voor een algemene vrije wil proberen te realiseren. In het vierde hoofdstuk beschrijf ik aan de hand van de Kantiaanse filosoof Christine Marion Korsgaard vier verkeerde vormen van zelfconstitutie, aangevuld met nog een andere verkeerde vorm van zelfconstitutie die ik relevant acht en verder de eigenschappen van de juiste vorm van zelfconstitutie. De juiste vorm van zelfconstitutie is de constituering tot de aristocratische persoon, ook wel de monarchistische persoon genoemd. In relatie tot de persoon-in-theorie beschouw ik dit als de volledige persoon met een praktische vrije wil. De aristocratische persoon is iemand die autonome beslissingen kan nemen, doordat hij een beraadslagende eenheid van 'begeerten', 'geest' en 'rede' in zijn constitutionele procedure voor besluitvorming draagt. Zijn constitutie, die is voortgekomen uit zijn algemene volition voor autonomie, heeft bepaald dat zijn rede (analytische intelligentie) moet regeren over zijn passionele geest (mate van vastberadenheid voor een doel) en zijn inclinerende begeerten. De begeerten zijn onze behoeften die suggesties voor handelingen doen aan onze rede, die vervolgens besluit welke van deze suggesties worden geaccepteerd, waarop onze geest de besluiten van de rede moet uitvoeren.

Om de beraadslagende eenheid op een manier te laten verlopen die ervoor zorgt dat de persoon als autonome agent effectief in de wereld kan handelen, stel ik in hoofdstuk 4 ook een proces van gewoontevorming voor, aan de hand van vier maxims voor gewoontevorming zoals geformuleerd door de Amerikaanse filosoof en psycholoog William James. Hiermee kunnen we de volition-onvriendelijke gewoonten in ons zenuwstelsel verzwakken en vervangen, zodat de rede niet voortdurend hoeft te worden geraadpleegd bij iedere inclinatie. De gewoontevorming zorgt ervoor dat alleen de volition-vriendelijke begeerten nog voldoende kracht bezitten om suggesties te doen aan de rede en zo onze wil te inclineren. Onze geest hoeft daardoor niet steeds te wachten op het besluit van de rede. In het vierde hoofdstuk zal ik tevens uitleggen hoe onze geest aan zijn handelingsenergie komt en hoe de geest en rede relateren tot het 'Systeem 1' en 'Systeem 2' denken.

Tot slot beschrijf ik aan het einde van het vierde hoofdstuk, aan de hand van de causaliteitstheorie van de Australische filosoof John Leslie Mackie, het verschil tussen een autonome handeling en een niet-autonome handeling binnen de causaliteit van een determinerend universum. Ik wil hiermee illustreren hoe de volledige persoon vanuit de voorwaarden voor zijn zelfconstitutie controle kan uitoefenen op zijn causaliteit, daar waar de causaliteit van de wanton op puur toeval berust.

## **Hoofdstuk 1: Het drijfveren-determinisme van d'Holbach**

In dit deel van mijn thesis beschrijf ik het drijfveren-determinisme van d'Holbach. Uit deze analyse moet duidelijk worden waarom zijn visie op de werkingen van de natuur onverenigbaar is met de mogelijkheid van een vrije wil voor alle wezens en waarom de mens hierbij geen uitzondering op deze regel kan zijn. Voordat ik tot deze analyse overga, is het belangrijk dat ik eerst een uitleg geef van wat er wordt verstaan onder drijfveren. Er zijn twee soorten drijfveren, namelijk prikkels en motieven.

### **De twee soorten drijfveren: Prikkels en motieven**

Arthur Schopenhauer stelt dat de "prikkel" en het "motief", naast de "oorzaak" in de engste zin van het woord, samen de drie gestalten van causaliteit vormen. De oorzaak in de engste zin van het woord is de kracht achter alle mechanische, fysische en chemische veranderingen in een object. De oorzaak in de engste zin van het woord is te herkennen aan de tweede en de derde wet van Newton, namelijk in het feit dat de intensiteit van het gevolg evenredig is aan de intensiteit van de oorzaak en dat de oorzaak optreedt met een gelijke tegenstelde gerichte kracht (Schopenhauer, 1996, p. 34-35).

Als bijvoorbeeld een vrachtwagen op een muur botst, is de schade aan de muur evenredig aan de intensiteit waarmee de vrachtwagen de muur ramt (tweede wet van Newton). De kracht waarmee bij de oorzaak, de vrachtwagen, een verandering optreedt, is daarnaast gelijk aan de kracht die op de muur inwerkt. De oorzaak ondervindt daarom een door zijn eigen inwerking opgeroepen gelijke tegenkracht (derde wet van Newton). De causaliteit van levenloze objecten wordt volgens Schopenhauer uitsluitend door deze vorm van oorzaken bepaald (Schopenhauer, 1996, p. 34-35).

Op organische lichamen in de natuur manifesteert causaliteit zich naast de 'oorzaak in de engste zin van het woord' ook door middel van de 'prikkel' en het 'motief' (Schopenhauer, 1996, p. 34). De prikkel is het type oorzaak waardoor bij alle levende organismen modificaties optreden. De prikkel treedt volgens Schopenhauer op met twee kenmerkende eigenschappen, namelijk dat het een oorzaak is die zelf "geen door haar eigen inwerking opgeroepen tegenkracht ondervindt" en die ten tweede geen evenredigheid vertoont tussen haar eigen intensiteit en de intensiteit van het gevolg (Schopenhauer, 1996, p. 36)." Schopenhauer stelt hier dat de inwerking van de prikkel niet gebonden is aan de tweede en derde wet van Newton. Er is volgens hem bij de inwerking van de prikkel geen sprake van een even grote tegengestelde gerichte kracht, noch van evenredigheid tussen de intensiteit van de oorzaak en het gevolg.

De eerste veronderstelde kenmerkende eigenschap wordt door Schopenhauer niet onderbouwd. De inwerking van een prikkel is echter een fysisch fenomeen, daarom is er naar mijn mening geen reden

om aan te nemen dat dit verschijnsel buiten de derde wet van Newton om werkt. Het tweede kenmerkende eigenschap illustreert Schopenhauer met het voorbeeld van het drinken van wijn of het gebruik van opium. Wanneer een mens een bepaalde hoeveelheid wijn drinkt, kan hij zijn denken stimuleren met een beter concentratievermogen. Echter, wanneer de juiste maat van de prikkel slechts met een kleine hoeveelheid wordt overschreden, kan het leiden tot een verandering in de tegengestelde richting, namelijk een aanzienlijke vermindering van de geestelijke vermogens (Schopenhauer, 1996, p. 36).

Dit voorbeeld toont in mijn ogen echter geen gebrek aan evenredigheid tussen de intensiteit van de oorzaak en het gevolg aan, maar slechts een verandering van de vorm van het gevolg. Op dezelfde manier als dat bij het verwarmen van water, het verhogen van de temperatuur de vorm van water verandert naar damp, maar de verdamping nog steeds plaatsvindt met dezelfde evenredigheid tussen de intensiteit van de oorzaak en het gevolg<sup>1</sup>. Het is niet de evenredigheid tussen de intensiteit van de prikkel en het gevolg dat wegvalt bij het drinken van te veel wijn, maar het gevolg neemt een andere vorm aan. Het is alsof wij onze geestelijke vermogens net als het water eerst 'opwarmen' en daarna 'verdampen'. Dit 'verdampen' gebeurt met dezelfde evenredigheid tussen de intensiteit van de oorzaak en het gevolg, hoe meer wijn we drinken des te gebrekkiger worden onze geestelijke vermogens.

De onevenredigheid tussen de intensiteit van de prikkel en de intensiteit van het gevolg is volgens Schopenhauer ook terug te zien bij het versnellen van de groei van planten. Door warmte of het toevoegen van kalk of aarde kan de groei van planten enorm worden versneld. Dit betekent dat deze prikkels de levenskracht van planten een versterkend impuls geven. Schopenhauer stelt dat wanneer de juiste intensiteit echter slechts met een klein beetje wordt overschreden, de planten zullen sterven in plaats van groeien. Het gevolg van een stimulering van de levenskracht van de planten kan dus resulteren in het compleet vergaan van deze levenskracht (Schopenhauer, 1996, p. 36)<sup>2</sup>.

Een andere eigenschap van prikkels die Schopenhauer noemt, is het feit dat ze altijd via direct contact werken (Schopenhauer, 1996, p. 38). De prikkel hoeft echter niet van een zichtbaar object te

---

<sup>1</sup> Dit voorbeeld van het verwarmen van water wordt door Schopenhauer zelf vermeld om te illustreren hoe de tweede wet van Newton werkt bij oorzaken in de engste zin van het woord (Schopenhauer, 1996, p. 35). Ik stel echter dat dit voorbeeld vertaald kan worden naar gelijke werkingen van de tweede wet van Newton bij de prikkel als oorzaak.

<sup>2</sup> Dit voorbeeld van de stimulering van planten is geen bewijs voor de claim die Schopenhauer maakt. Als ik lucht in een ballon blaas dan zal deze ballon net als de planten groeien, maar als ik de juiste intensiteit slechts een beetje overschrijdt, dan zal de ballon ook knappen. Het voorbeeld van de planten toont geen onevenredigheid aan tussen de intensiteit van de oorzaak en het gevolg bij prikkels, maar slechts dat levende objecten bij overmatige prikkeling vernietigd kunnen worden. Ook levenloze objecten hebben een grens waarbij een minimale overschrijding ervan kan resulteren in de vernietiging van het object (bv. elektronische apparaten bij een te hoog voltage).



komen. Lucht, warmte en licht kunnen ook prikkels zijn (Schopenhauer, 1996, p. 38). Dit in tegenstelling tot het motief, waarvoor het slechts nodig is dat het object waar naar wordt gestreefd, na waarneming gekend is. Met dit kennen doelt Schopenhauer op het voorstellingsvermogen en de intelligentie van het bewustzijn. Schopenhauer zegt: “Alle activiteit die een dier als dier ontplooit, en die daarom afhangt van wat de fysiologie ‘animale levensverrichtingen’ noemt, komt tot stand na het waarnemen van een object, dat wil zeggen: als gevolg van motieven (Schopenhauer, 1996, p. 37).”

Het motief is ontstaan bij dieren die door hun complexiteit en variatie aan behoeften hun behoefte niet meer alleen als reactie op afgewachte prikkels konden bevredigen. Hierdoor moesten deze dieren in staat zijn de middelen ten behoeve van hun bevrediging zelf te kiezen, pakken en op te zoeken (Schopenhauer, 1996, p. 37).

Wat de mens en dier van elkaar onderscheidt met betrekking tot het motief is de mogelijkheid voor de mens om te “delibereren” wanneer hij merkt dat er motieven op zijn wil inspelen. Dit geeft de mens een veel uitgebreidere keuzemogelijkheid dan een dier, dat dwangmatig reageert op de objecten die bij waarnemingen op zijn wil inwerken (Schopenhauer, 1996, p. 41).

Ik zal in de analyse van de ideeën van d’Holbach terugkomen op de handeling van deliberatie, met zijn ontkenning dat hierin het bewijs te vinden is voor de vrijheid van de wil. Dit is een mening waar Schopenhauer zich bij aansluit. Schopenhauer typeert het vermogen tot deliberatie als een relatieve vrijheid, relatief ten opzichte van dieren. Dit vermogen heeft volgens Schopenhauer “niets anders te bieden dan het heel vaak pijnlijke conflict der motieven, onder voorzitterschap van besluiteloosheid en met als strijdtoneel het hele gemoed en bewustzijn van de mens (Schopenhauer, 1996, p. 42).”

### **Relatie tussen de wil en de drijfveer volgens d’Holbach**

De vraag die in mijn thesis centraal staat, is of de wil van de mens, wanneer deze geconfronteerd wordt met verschillende prikkels en motieven, noodzakelijk wordt gevormd door het object of idee dat in een bepaalde situatie het krachtigst op zijn bewustzijn inspeelt, of dat de mens de mogelijkheid heeft om zijn wilsuiting anders te laten uitvallen.

De filosofen die volgens d’Holbach hebben gedwaald bij de vraag over het vrije agentschap van de mens, maakten een fout door de wil als het “primum mobile” te zien, oftewel het oorspronkelijke motief van zijn handelingen. Zij hebben de veelvoudige en gecompliceerde oorzaken die de wil zijn richting geven over het hoofd gezien. De oorzaken die zijn brein modificeren, terwijl de mens hier geen inspraak over heeft (d’Holbach, 1889, p. 94).

Het was René Descartes die over zijn eigen wil stelde: “In fact, it seems to be especially worth noting that no other things in me are so perfect or so great but that I understand that they can be still more perfect or greater... It is only the will or free choice that I experience to be so great in me that I cannot grasp the idea of any greater faculty (Descartes, 1998, p. 83).”

Zonder Descartes bij naam te noemen introduceert d’Holbach zijn these dat er geen vrije wil bestaat voor de mens met kritiek op het substantie-dualisme dat de mentale wereld scheidt van de fysische wereld. De aanhangers van het substantie-dualisme hebben volgens d’Holbach de illusie van vrije wil in het leven geroepen door een immateriële geest, die vrij zou zijn van alle fysische wetten te veronderstellen (d’Holbach, 1889, p.88). Bij deze kritiek stelt d’Holbach vast dat reeds voldoende bewezen is dat de ziel niets meer is dan het lichaam, waarmee slechts gerefereerd wordt naar de relatief minder zichtbare functies van het lichaam (d’Holbach, 1889, p. 88).

Wat intellectueel vermogen en moraliteit betreft, is een fysische verklaring volgens d’Holbach ook toereikend genoeg. Hij zegt: “The faculties which are called intellectual and those qualities which are styled moral, have been explained in a manner purely physical and natural. (d’Holbach, 1889, p. 88).” Hieruit volgt dat alle ideeën, meningen en systemen van de mens toegeschreven kunnen worden aan zijn fysische eigenschappen. Hetzelfde geldt voor menselijke emoties (d’Holbach, 1889, p. 88).

Het feit dat d’Holbach de mens uitsluitend als een fysisch wezen ziet, maakt dat hij de mens als onderhevig beschouwt aan alle natuurwetten. Zoals de natuur andere wezens bindt, iedere soort naar zijn specifieke eigenaardigheden, zo wordt de mens ook gebonden aan de natuurwetten die voor hem gelden, zonder zijn inspraak. Deze gebondenheid manifesteert zich volgens d’Holbach in de volgende feiten: “He is born without his own consent; his organization does in nowise depend upon himself; his ideas come to him involuntarily; his habits are in the power of those who cause him to contract them (d’Holbach, 1889, p. 88)<sup>3</sup>.”

De mens wordt in dit beeld voortdurend veranderd door oorzaken. Hij heeft zelf geen controle over zijn modificatie, die zowel zichtbaar als onzichtbaar plaatsvindt. Deze gedetermineerde en determinerende modificaties reguleren volgens d’Holbach noodzakelijkerwijs zijn bestaanswijze, denken en handelen. Zijn gemoedstoestand (vrolijk of ellendig), moraliteit (goed of slecht), intellect (wijs of dwaas) en rationaliteit (redelijk of irrationeel) worden allemaal bepaald door de aanhoudende ongecontroleerde veranderingen, zonder dat zijn wil voor bepaalde toestanden kiest (d’Holbach, 1889, p. 88).

---

<sup>3</sup> In hoofdstuk 4 van dit werk, waar zelfconstituering centraal staat, bespreek ik een aanpak die de controle over gewoontevorming in de handen van de persoon legt. Voor de pre-zelfconstitutie toestand onderschrijf ik echter het punt van d’Holbach dat het opdoen van gewoonten buiten de controle van de persoon zelf ligt.

De wil is voor d'Holbach een modificatie van het brein, die deze naar een handeling doet neigen of het brein voorbereidt andere organen te bespelen. Dit gebeurt door middel van objecten die inspelen op de zintuigen, of herinneringen aan deze objecten opgewekt via het geheugen, welke worden ervaren als goed of slecht, aangenaam of pijnlijk. Deze sensaties omvatten noodzakelijkerwijs de wil (d'Holbach, 1889, p. 89). De mens reageert op de drijfveer die hem de sterkste aandrang geeft. Dit kan gaan om een aandrang die direct resulteert uit de prikkels van een object of een aandrang die resulteert uit een motief gevormd door herinneringen aan een object.

We zien echter dat de mens niet altijd reageert op een ontvangen impuls. Het feit dat de mens niet handelt naar al zijn impulsen verklaart d'Holbach als volgt: "When he does not act according to this impulse, it is because there comes some new cause, some new motive, some new idea, which modifies his brain in a different manner, gives him a new impulse, determines his will in another way, by which the action of the former impulse is suspended (d'Holbach, 1889, p. 89-90)." Bij het ontbreken van deze nieuwe impuls zal de mens onvermijdelijk proberen te handelen naar de gegeven impuls.

Het argument dat de mens geen vrije agent is, baseert d'Holbach op de observatie dat de wilsuiting niet voortkomt uit een vrije keuze, maar een noodzakelijk gevolg is van de impuls die de sterkste aandrang heeft. Hij illustreert dit met een voorbeeld van een zeer dorstige man die een fontein tegemoet treedt. Het is volgens hem ondenkbaar dat de man het verlangen kan uitschakelen om met het koude water van deze bron zijn ernstige dorst te lessen. Echter, wanneer dezelfde man wordt geconfronteerd met informatie dat deze bron is vergiftigd, dan zal hij ondanks zijn ernstige dorst ervan af zien om van de bron te drinken. Hoewel beide motieven gericht zijn op zelfbehoud, wordt de wil om niet te sterven door vergiftiging een urgenter zaak dan het verlangen om de ernstige dorst te lessen. Dit tweede motief wordt de dwingende impuls die de voorafgaande impuls opschort (d'Holbach, 1889, p. 90).

Anticiperend op reacties die beweren dat iemand de informatie over vergiftiging zou kunnen negeren om toch van de bron te drinken, stelt d'Holbach dat de handelingen van een dwaas net zo noodzakelijk zijn als die van een verstandige persoon. De noodzakelijkheid van de handeling is niet per se het gevolg van de rede. Onlogische overwegingen kunnen evengoed leiden tot een dwingende impuls. Wat de persoon ook besluit om te doen, zijn keuze is altijd het gevolg van het motief dat het krachtigst is en daarmee de wil uitmaakt (d'Holbach, 1889, p. 90).

Wanneer de wil nog niet is afgedwongen, is de mens in een staat van wat d'Holbach "deliberatie" noemt. In deze staat volgen motieven van liefde en haat, oftewel aantrekking en afstoting, elkaar afwisselend op. Deze toestand doet zich alleen voor wanneer de mens zich geen duidelijk begrip kan

verschaffen van de kwaliteit van de objecten die hem prikkelen of wanneer hij door een gebrek aan ervaring niet kan overzien waar zijn handelingen toe zullen leiden (d'Holbach, 1889, p. 90-91).

De handelingen van de wil zijn bij momenten van deliberatie opgeschort. Momenten van deliberatie eindigen na het wegen van de voor- en nadelen, met een keuze voor het verrichten of niet verrichten van een bepaalde handeling die vanwege een bepaald motief werd overwogen. De keuze valt altijd op het motief dat naar de hoogste waarschijnlijkheid het onmiddellijke of uiteindelijke voordeel van de persoon in kwestie realiseert (d'Holbach, 1889, p.91).

Deliberatie is in de ogen van d'Holbach echter geen vrije handeling van het brein. Het is een staat van onzekerheid waarbij de afwisselende impulsen van liefde en haat, verlangen en angst of het geloof in het goede of slechte van een bepaald object of idee, noodzakelijk de korte niet-gerealiseerde wilsoverwegingen uitmaken. Deze impulsen kunnen elkaar soms uiterst snel opvolgen. Deze snelle modificaties kunnen het brein vermoeien, daarom ziet d'Holbach de toestand van de deliberatie als een "gewelddadige staat" (d'Holbach, 1889, p. 91) (Cf. Schopenhauer, 1996, p. 42 ["Het heel vaak pijnlijke conflict der motieven"]).

Naast vermoeiing kan de onzekerheid ook gepaard gaan met een kwelling van het brein die de wil volledig verlamt. Dit gebeurt wanneer meerdere van elkaar afwijkende motieven tegelijkertijd met dezelfde kracht op het brein inspelen. Het brein kan in deze toestand niets willen en wacht tot één van de motieven de overhand krijgt over de anderen (d'Holbach, 1889, p. 91). Met deze opvatting verwerpt d'Holbach de mogelijkheid van een vrijheid van de wil vanuit een staat van onverschilligheid ten opzichte van de motieven.

Verder ontkent d'Holbach dat de mens een vrije agent zou zijn doordat hij ideeën uit zijn geheugen kan aanroepen, bijvoorbeeld over een mogelijk kwaad in de toekomst, op basis waarvan hij vervolgens kan besluiten om een reëel object van verlangen in de wereld te negeren. Het geheugen wordt volgens d'Holbach niet geraadpleegd uit vrije wil. De associaties bij ideeën en hun rangschikking vinden onafhankelijk van hem plaats, daar waar ze een diepe indruk achterlaten (d'Holbach, 1889, p. 93).

De capaciteit van het geheugen van de mens is afhankelijk van zijn structuur en de betrouwbaarheid ervan van de staat waarin hij zich verkeert en van het object dat zijn zintuigen prikkelt of zijn denken aanwakkert. Wanneer de mens zich op een object of idee heel erg verheugt, is zijn geheugen vanwege deze passie niet in staat om de gevaren van het handelen naar dit idee naar boven te brengen. Reflectie is onmogelijk geworden in deze toestand, omdat de mens op dat moment niets anders ziet dan het object van zijn verlangen (d'Holbach, 1889, p. 93).

Ook wanneer de mens tegen zijn neiging in handelt, is er volgens d'Holbach sprake van noodzakelijkheid. In deze gevallen wordt de neiging overwonnen door een motief dat belangrijker is geworden. Zo zal bijvoorbeeld een ziek persoon die het gevaar loopt om te sterven de meest vieze medicijnen tot zich nemen als dit zijn kans op beterschap vergroot. Er kan niet worden gezegd dat hij een vrije keuze heeft gemaakt om de vieze medicijnen te slikken (d'Holbach, 1889, p. 97).

In het kort kunnen we stellen dat d'Holbach geen enkele ruimte ziet voor de mogelijkheid van een vrije wil. De wil staat volgens hem altijd gelijk aan de op het moment sterkste drijfveer in ons bewustzijn. Het is hier voor de doeleinden van dit werk belangrijk om d'Holbachs verwerping van de mogelijkheid van een zelf-geconstitueerde vrije wil nader te beschouwen, omdat ik later in hoofdstuk 3 en hoofdstuk 4 deze mogelijkheid zal verkennen. Opmerkelijk is dat d'Holbach op dit punt minder stellig is dan op alle bovengenoemde punten. Zijn verwerping van de mogelijkheid van een vrije wil vanuit zelfconstitutie heeft een meer sceptische dan een categorische grondslag.

d'Holbach stelt de retorische vraag of de natuur van de mens wel ontvankelijk is voor zo'n zelfconstituering. Of zijn onhandelbare verbeelding en temperament hem toelaten om zijn ervaring toe te passen op het gevraagde moment. Zelfs wanneer zijn temperament hiervoor geschikt zou zijn, dan blijft de vraag of zijn educatie, voorbeelden en inspiraties uit zijn jeugd hem geschikt maken om de gewoonte op te doen van het onderdrukken van zijn verlangens (d'Holbach, 1889, p. 94).

Deze persoonlijke geschiedenis is volgens d'Holbach juist datgene wat bij de mens zijn verlangens heeft ontwikkeld, waarover wordt gesuggereerd dat hij in staat zou moeten zijn ze te onderdrukken. Aan de hand van een aantal voorbeelden probeert d'Holbach dit punt te ondersteunen. Zo zal de ambitieuze man die geacht wordt zijn passie te beheersen, stellen dat hij heel zijn leven onophoudelijk is verteld dat het streven naar titels, macht en status de meest gewenste voordelen zijn van het leven. Hij zal vertellen hoe hij heeft gezien hoe zijn medeburgers met jaloezie naar titels opkijken en hoe nobele mensen alles opgaven om ze te bemachtigen. De ambitieuze man verwacht dat hij een ongelukkig leven zal leiden als hij aan deze voordelen geen deel heeft (d'Holbach, 1889, p. 94).

De gokker die gevraagd wordt om zijn gewoonte te beheersen zal antwoorden dat alles hem er op wijst dat geld de grootste zegening is, dus waarom zou hij zich moeten beperken in de middelen om geld te verkrijgen. De gokker ziet geld als toereikend voor zijn geluk. In zijn omgeving zijn de mensen hebzuchtig en hij ziet dat, zodra mensen veel geld hebben gewonnen met gokken, zij worden gerespecteerd en bemind. Bovendien is gokken legaal. Er is daarom geen argument dat de gokker zou overtuigen om zijn gokgedrag te beheersen (d'Holbach, 1889, p. 94).

De wellusteling zal op dezelfde vraag antwoorden dat hij in zijn land ziet hoe de meest losbandige mannen de hoogste status genieten. Hij zal vertellen hoe hij heeft gezien dat niemand beschaamd is door overspel. Integendeel, mannen maken van hun sensuele uitpattingen trofeeën en scheppen op over hun gebrek aan seksuele terughoudendheid. Deze opschepperijen worden vervolgens met instemming begroet (d'Holbach, 1889, p. 94).

De wraakzuchtige man zal claimen dat hij wraak moet nemen om zijn eer hoog te houden in de maatschappij. Als hij geen wraak zou nemen op de persoon die hem heeft verwond, zou hij zich onteerd voelen. Het voorkomen van deze schande is voor hem belangrijker dan het beheersen van zijn temperament (d'Holbach, 1889, p. 94-95).

De dweper zal niet inzien waarom hij tolerant zou moeten zijn tegenover de meningen van anderen. Hij beschouwt zijn fanatisme als een bewijs van zijn liefde voor God. Hem is geleerd dat zijn ijver God pleziert en dat de mensen die verantwoordelijk waren voor religieuze vervolgingen vrienden waren van God. Om God te behagen, streeft hij er naar om deze voorbeelden te emuleren in zijn eigen gedrag (d'Holbach, 1889, p. 95).

De mogelijkheid van vrije wil vanuit zelfconstitutie is in de ogen van d'Holbach dus een praktische onmogelijkheid door onze onhandelbare verbeelding, ons temperament en de geschiedenis van educatie en inspiratie die we met ons meedragen. Dit is echter zijn minst sterke punt tegen de mogelijkheid van de vrijheid van de wil, omdat hij hier slechts argumenteert dat het bereiken van een vrije wil een moeilijke opgave is. Het is geen onvoorwaardelijk argument tegen de vrije wil, zoals de andere punten van zijn positie van harde determinisme.

Hiermee laat d'Holbach de weg open voor noties van vrije wil die niet worden ondermijnd door zijn argumenten voor harde determinisme. Deze mogelijkheid zal ik verkennen in hoofdstuk 3 en 4. In het volgende hoofdstuk zal ik eerst kijken naar een aantal bevindingen en theorieën binnen de hedendaagse neurowetenschap en psychologie, die d'Holbachs punten in dit hoofdstuk lijken te ondersteunen.

## **Hoofdstuk 2: De bevindingen van de psychologie en de neurowetenschap**

In dit tweede hoofdstuk verken ik de huidige relevantie van de beweringen van d'Holbach uit het eerste hoofdstuk, door te kijken naar een aantal voorbeelden van hedendaagse bevindingen uit de psychologie en de neurowetenschap die zijn beweringen lijken te ondersteunen.

Daarnaast behandel ik in dit hoofdstuk het dubbelsysteem dat door sommige psychologen wordt toegeschreven aan de psyche van de mens. De onderverdeling van het menselijke denken en handelen in een automatisch systeem en rationeel systeem, brengt de vraag aan de orde of iemand met een sterk rationeel systeem wellicht gevrijwaard is van de door d'Holbach genoemde factoren die een vrije wil onmogelijk zouden maken. Het antwoord dat ik op deze vraag formuleer is negatief.

Ik concludeer aan het einde van dit hoofdstuk dat analytische intelligentie op zichzelf nooit kan leiden tot een vrije wil, hoe hoog deze ook ontwikkeld moge zijn. Een vrije wil wordt volgens mijn these alleen mogelijk als wij door de som van determinerende factoren een bezorgde houding ontwikkeld hebben ten opzichte van onze verlangens en wilsdaden. Al onze handelingen, vrij of onvrij, die voortkomen uit het effectieve verlangen (de wil) omschrijf ik hier als wilsdaden.

De bovengenoemde stelling verdedig ik in het volgende hoofdstuk door het concept van de "persoon" te hanteren zoals omschreven door emeritus hoogleraar aan Princeton University Harry Frankfurt. In dit hoofdstuk komt alvast Frankfurts zijn notie van de "wanton" kort ter sprake, deze notie is tegengesteld aan zijn concept van de persoon, omdat de wanton geen bezorgdheid toont over zijn verlangens en wilsdaden.

### **Ondersteunende voorbeelden voor d'Holbach uit de hedendaagse wetenschap**

In het vorige hoofdstuk heb ik beschreven hoe d'Holbach stelt dat:

(1) De wil van de mens bepaald is door een streven naar het onmiddellijke of uiteindelijke voordeel in een gegeven situatie, waarbij zijn overlevingsinstinct, fysische structuur, opvoeding en scholing samen het proces en de uitkomst van de deliberatie determineren.

(2) Bij een gegeven impuls door een object of idee van groot verlangen is de mens niet in staat tot reflectie.

(3) Ideeën komen onvrijwillig tot de mens en er is geen geest, ziel of andere entiteit die de deliberaties over de ideeën overziet en beslist welke thema's de wil moeten uitmaken.

(4) De mens heeft een onbetrouwbaar geheugen, gevoelig voor corrumpering door acute verlangens. Hierdoor kan hij zijn geschiedenis niet aanhalen om een weloverwogen beslissing te nemen.

(5) Veranderingen die optreden in het brein zijn toereikende verklaringen voor wilsdaden. Verklaringen voor wilsdaden gegrond in een bewustzijn van onze wil zijn niet vereist.

Deze beweringen worden hieronder puntsgewijs behandeld.

### **DNA en omgevingsfactoren**

(1) Hoogleraar cognitieve neurowetenschap aan de Universiteit van Amsterdam Victor Lamme stelt dat alles wat we meemaken zijn sporen achterlaat in de banen van ons brein die lopen tussen stimulus en respons. Zowel de bewuste als onbewuste ervaringen die we opdoen bepalen onze voorkeuren en smaak en daarmee ook onze beslissingen wanneer we kunnen kiezen tussen verschillende alternatieven (Lamme, 2010, p. 142).

De geschiedenis die onze voorkeuren bepaalt, begint zelfs al voordat we ervaringen hebben. Voordat we ervaringen opdoen worden onze verschillende hersenmodules al gevormd door het genetisch materiaal dat we van onze ouders meekrijgen. Vervolgens wordt de balans tussen de verschillende hersenmodules beïnvloed door onze ervaringen (Lamme, 2010, p. 142).

Het karakter van de mens is volgens Lamme dan ook voor een groot deel genetisch bepaald. Capaciteiten en voorkeursrichtingen zoals intelligentie, seksuele voorkeur en de vatbaarheid voor bepaalde verslavingen bevatten genetische componenten, maar ook meer persoonlijke kenmerken zoals bijvoorbeeld meegaandheid, gewetensvolheid en het introvert of extravert zijn, liggen voor een belangrijk deel vast in de genetische code (Lamme, 2010, p. 142-143).

De meeste mensen hebben een unieke genetische code. Dit geldt ook voor twee-eiige (dizygote) tweelingen, omdat de eicellen die worden losgelaten door de eierstok afzonderlijk worden bevrucht met verschillende zaadcellen, waardoor de bevruchte eicellen (zygoten) verschillen in hun chromosomale opmaak (Doubilet, Benson, & Weisman, 2008, p. 107).

Eeneiige (monozygote) tweelingen hebben daarentegen een aan elkaar gelijke genetische code, omdat één eicel wordt bevrucht met hetzelfde zaad. Enkele dagen na de bevruchting splits deze zygoten zich in twee clusters van identieke cellen die allebei uitgroeien tot embryo's (Doubilet, et al., 2008, p. 108).

Er zijn echter ook uitzonderingen op de regel. Eeneiige tweelingen hoeven niet altijd genetisch identiek te zijn. Recent onderzoek heeft aangetoond dat er in de beginfase van de ontwikkeling van de foetus somatische puntmutaties optreden, die kunnen leiden tot verschillen in de genomen tussen de tweeling (Li et al., 2014).



Eerder echografisch onderzoek naar zygoten tijdens de vorming van de placenta toonde al aan dat eeneiige-tweelingen net als andere embryo's, verzekerd zijn van het ontwikkelen van niet-genetische gedragsverschillen. Dit komt door een ongelijke verdeling in de binnenbaarmoederlijke omgeving. De onderzoekers stelden: "Monozygotic twins, as opposed to dizygotic twins, showed greater similarities in activity and reactivity levels, but were never behaviourally identical and decreased in likeness with increasing age. Our data suggest that so-called identical twins are very similar, but not behaviourally identical, from very early in pregnancy. The unequally shared intrauterine environment contributes to putting each monozygotic twin on a progressively distinct behavioural path (Piontelli, Bocconi, Boschetto, Kustermann & Nicolini, 1999)."

Voor zowel tweelingen als niet-tweelingen geldt dat de invloed van de omgeving op de ontwikkeling direct na de conceptie begint. Lamme stelt dat het gedrag van de moeder het embryo in de baarmoeder beïnvloedt. Als de moeder bijvoorbeeld rookt of drinkt zal dit negatieve gevolgen hebben voor de ontwikkeling van de hersenen (Lamme, 2010, p.143).

Lamme verwijst daarnaast, om de vroege invloed van de omgeving te illustreren, naar de bevinding van neurowetenschapper Dick Swaab, die aantoonde dat bepaalde kernen in de hypothalamus groter zijn bij trans- en homoseksuelen dan bij heteroseksuelen. Swaab was van mening dat een gedeeltelijk genetisch bepaald verschil in gevoeligheid voor testosteron in de baarmoeder leidt tot een andere ontwikkeling van het brein bij trans- en homoseksuelen dan bij heteroseksuelen. Hierdoor kan gesteld worden dat seksuele geaardheid en het gedrag dat dit later oplevert door zowel genetische als omgevingsfactoren zijn bepaald (Lamme, 2010, p. 143).

Vanaf de geboorte is iedereen verzekerd van een unieke verzameling aan ervaringen. De banen in het brein worden vanaf de eerste dag met elke ervaring versterkt en andere banen verzwakt (Lamme, 2010, p. 144). Wanneer het kind groot genoeg is om zelf 'keuzes' te maken, zullen de meeste keuzes in het begin direct een positief of negatief gevolg hebben. De handelingen van het kind gaan gepaard met beloning of straf en plezier of pijn. Op deze manier traint het kind de koppelingen tussen prikkel en gedrag en worden er voorkeuren ingebrand (Lamme, 2010, p. 144).

De unieke geschiedenis van een mens wordt volgens Lamme zo een combinatie van aan de ene kant de genetische componenten en aan de andere kant een optelsom van opvoeding, opleiding, werk, sport en andere omgevingsfactoren. De optelsom van die geschiedenis is de onvermijdelijke oorzaak van ons gedrag en het onvermijdelijke gevolg is een nieuwe en unieke geschiedenis voor het individu, die bij een volgend keuzemoment weer doorslaggevend zal zijn voor de beslissing (Lamme, 2010, p. 145).

## Neurologische blinde vlek

(2) Neurowetenschapper Reza Habib deed in 2010 een onderzoek met 22 participanten, waarvan de helft zogenaamde pathologische gokkers waren, die werk verzuimden om te gokken en logen tegen hun families over hun gokgedrag of ongedekte cheques hadden bij een casino. De andere helft bestond uit zogenaamde sociale gokkers, die weleens een casino betraden maar geen problematisch gedrag vertoonden (Duhigg, 2012, P. 264).

Het doel van het onderzoek van Habib was om meer te weten te komen over de systemen van het brein die betrokken zijn bij gewoontes en verslavingen. Alle participanten werden gevraagd om op hun rug in een MRI te gaan liggen en naar een virtuele fruitkast met draaiende rijen van "lucky 7's", "golden bars" en appels te kijken. De fruitkast was zo geprogrammeerd dat er drie mogelijke uitkomsten waren; een "win", een "loss" en een "near miss" (Duhigg, 2012, p. 264).

De participanten konden met hun deelname aan het onderzoek geen geld winnen of verliezen. Ondanks dit feit bleek uit de resultaten van de hersenscans dat de pathologische gokkers zich meer verheugden in een win dan de sociale gokkers. De aan emotie en beloning gerelateerde gebieden in hun hersenen vertoonden veel meer activiteit dan bij de andere participanten (Duhigg, 2012, p.264).

Opmerkelijker was echter volgens Habib dat uit de neurologische activiteit bij de pathologische gokkers bleek dat zij de near miss ervaarden als een win. Het brein reageerde bijna identiek op de near miss als op de win in het geval van de pathologische gokker. Bij de sociale gokker was er geen sprake van deze misplaatse identificatie in het geval van een near miss. De groepen zagen precies dezelfde gebeurtenissen, maar het leverde afwijkende subjectieve ervaringen op (Duhigg, 2012, p. 264).

De verklaring die Habib geeft voor dit fenomeen is dat de pathologische gokkers waarschijnlijk mentale opkickers krijgen van een near miss. De near misses wekken zo de behoefte op om door te gokken en dat is waarschijnlijk waarom de pathologische gokker verder gokt waar een ander zou stoppen. De near misses wekken bij de sociale gokker juist een mate van beduchtheid op, die leidt tot de reflectie dat de persoon beter kan stoppen voordat het erger wordt (Duhigg, 2012, p. 264-265).

Deze bevinding sluit aan bij de bewering van d'Holbach dat een grote passie of verlangen, zoals in dit onderzoek een groot verlangen om te winnen met gokken, reflectie over de toekomstige gevaren van een handeling onmogelijk maken. De pathologische gokker is niet in staat om vanuit een inzicht over het gevaar dat hij veel van zijn geld kan verliezen bij doorgokken te handelen, zelfs als hij in het algemeen een besef heeft dat te lang doorgokken gevaarlijk is. Wanneer het grote verlangen om te

winnen aanwezig is, wordt de ervaring van een near miss een obstakel voor anders handelen door middel van reflectie.

### **Roem in het brein**

(3) Het idee van d'Holbach dat onze ideeën onvrijwillig tot ons komen illustreer ik hier met de 'Multiple Draft' theorie van cognitief wetenschapper en filosoof Daniel Dennett. Deze theorie zet zich af tegen het idee dat er een centraal punt is in het brein dat als functie heeft om ons denken te faciliteren zoals in de Cartesiaanse visie deze rol werd vervuld door de pijnappelklier. Volgens Dennett is het brein het hoofdkwartier en zijn er geen redenen om aan te nemen dat er binnen het brein zelf nog diepere hoofdkwartieren schuil gaan. (Dennett, 1991, p. 106).

Dennett verwerpt het 'Cartesiaanse theater', omdat er volgens hem geen punt is in het brein waar beeld en geluid centraal beschikbaar worden. Er is geen finishlijn waar de gearriveerde impressies gelijkstaan aan een presentatie omdat de percepties daar bewustzijn krijgen. Dennett vindt het daarom vanzelfsprekend dat we moeten komen met een alternatief model (Dennett, 1991, p. 107-108). In het Multiple Draft model worden alle percepties, gedachten en mentale activiteiten voortgebracht door parallelle processen van interpretatie en uitwerking, bestaande uit meervoudige sporen. De indrukken die we binnenkrijgen worden voortdurend herzien en bijgewerkt (Dennett, 1991, p. 111).

Het model van Dennett laat het idee los dat er een vaste eenheid van bewustzijn zou zijn zoals de res cogitans van Descartes. Hij vervangt dit door een theorie waar meerdere concepten (drafts) in het brein onder elkaar uitvechten welke bewust zullen worden. Het Multiple Drafts model stelt dat er niet slechts één 'verhaal' is dat de werkelijke stroom van bewustzijn uitmaakt en dat het een open vraag is welke verhalen zich zullen omzetten naar een bewuste ervaring (Dennett, 1991, p. 113). Dit laatste feit komt overeen met d'Holbachs opvatting dat ideeën onvrijwillig tot ons komen. We hebben geen controle over welke verhalen bewust zullen worden.

De indrukken die binnenkomen hoeven slechts eenmalig te worden onderscheiden door een gespecialiseerd gedeelte van het brein om vervolgens aan een doorlopende editing proces te beginnen (Dennett, 1991, p. 113). Omdat er geen Cartesiaans theater bestaat, worden de indrukken niet nog eens her-onderscheiden voor het doel van representatie. In het brein bevinden zich gelijktijdig verschillende drafts die voortdurend worden bijgewerkt door processen verspreid over onze hersenen. We kunnen niet weten of een draft ooit bewust zal worden en bij drafts die bewust zullen worden kunnen we niet anticiperen op wanneer dit gebeurt (Dennett, 1991, p. 113).

Dennett zelf beseftte dat zijn Multiple Draft model niet zo sterk tot de verbeelding sprak als het Cartesiaanse theater waar we allemaal mee opgegroeid zijn en besloot de theorie daarom later uit te leggen door middel van een “verbeeldingsvriendelijk tegengif” in de vorm van een metafoor. Deze metafoor is omschreven als “fame in the brain” of “cerebral celebrity”. Het idee is dat bewustzijn niet begrepen moet worden als een speciaal medium voor representatie, waar een transmissie van de belangrijke gebeurtenissen plaatsvindt, zodat deze bewust kunnen worden. Bewustzijn is een ander soort fenomeen, vergelijkbaar met “beroemdheid” op televisie (Dennett, 2005, p. 136).

Verschillende inhoud, de drafts in het brein, zijn als het ware in competitie met elkaar voor het verkrijgen van deze status die op beroemdheid lijkt. Het is echter geen beroemdheid in de gebruikelijke betekenis van het woord. Iemand die beroemd is op televisie, wordt beschouwd door de opmerkelijke geesten van veel mensen. De componenten in het brein die ons lichaamsschema representeren en ons handelen veroorzaken, de zogenaamde homunculi, zijn volgens Dennett echter niet in staat om op een opmerkelijke wijze tot elkaar te relateren. De homunculi in het brein kunnen dus niet de status van beroemdheid verlenen aan hun medehomunculi. Integendeel, iedere homunculus bestaat weer uit andere minder intelligente homunculi en uiteindelijk brengt deze regressie ons naar het niveau waar homunculi zo simpel zijn dat ze door machines kunnen worden vervangen (Dennett, 2005, p. 137) (Dennett, 1981, p. 123-124).

Bewustzijn staat volgens Dennett meer gelijk aan politieke invloed. Hij zegt hierover: “So consciousness is not so much fame, then, as political influence— a good slang term is clout. When processes compete for ongoing control of the body, the one with the greatest clout dominates the scene until a process with even greater clout displaces it (Dennett, 2005, p. 137).” De belangrijke vraag is hoe deze strijd om politieke invloed wordt beslecht als er geen Cartesiaans theater als arbiter en transmissiepunt optreedt. Volgens Dennett wordt het verschil in invloed bereikt door resonantie van sommige inhoud door de tijd heen (Dennett, 2005, p. 137).

Nu is de volgende vraag waarom slechts betrekkelijk weinig inhoud in staat zijn tot deze resonantie die hen politieke macht geven en waarom alle andere inhoud in vergetelheid raken. Als voorbeeld voor een mogelijke verklaring noemt Dennett de werking van zogenaamde “proto-self evaluators” als opzichters die inhoud evalueren op hun belang en geneigd zijn deze te promoveren tot beroemdheid als ze relevant zijn voor de huidige behoeften van het lichaam of anders te veroordelen tot vergetelheid (Dennett, 2005, p. 139). Het proto-self is het idee van een coherente verzameling van neuropatronen die van moment tot moment de fysieke staat van het organisme in kaart brengt. Het proto-self bevindt zich niet in één bepaald hersengebied, het ontstaat van de

hersenslam en hypothalamus tot de hersenschors, in aan elkaar verbonden structuren (Parvizi & Damasio, 2001, p. 138).

Een echte baas in het brein is er niet. Er zijn alleen tijdelijke overwinnaars die later weer de macht moeten afstaan. Dennett vergelijkt de controle van het "zelf" daarom met een regeringscoalitie in een democratie; d.w.z. de macht die we veronderstellen te hebben is minder groot dan we denken. Onze uitspraken zijn de woorden van de partij of partijen die op dat moment aan de macht zijn (op dat moment toegang hebben tot het spraakcentrum). De macht wisselt voortdurend. Het geheugen vergelijkt Dennett met de administratie van ambtenaren die niet verdwijnt bij een machtswisseling. Dankzij het geheugen is er toch een vorm van continuïteit die ons het idee van een "ik" geeft. (Carpentier, 2006, p. 32-33).

### **Tekortkomingen van het geheugen**

(4) De strijd tussen de verschillende verhalen voor de tijdelijke controle over het "zelf" is vergelijkbaar met de "gewelddadige toestand" van de deliberatie, een staat die volgens d'Holbach een onvrije handeling van het brein betreft, wanneer deze bespeeld wordt door tegenstrijdige overwegingen, veroorzaakt door prikkels bij objecten (d'Holbach, 1889, p. 91). Het aanwenden van het geheugen zou in de deliberatie een zelfgestuurde factor brengen, door vanuit zelf-opgeroepen herinneringen te overwegen. Volgens d'Holbach is dit niet mogelijk, omdat het geheugen zaken zou weglaten wanneer we een sterke voorkeur hebben voor een bepaalde impuls.

Neurowetenschapper Gary Lynch aan de University of California, Irvine (UCI) legt de schuld van de onbetrouwbaarheid van onze herinneringen niet bij het geheugen, maar bij onze oneerlijkheid tegenover het geheugen (Carpentier, 2006, p. 57). Herinneringen van feiten zoals wat de hoofdstad van een land is, zijn betrouwbaar, omdat we kunnen worden gecorrigeerd als we fout zitten. Episodische herinneringen echter worden voortdurend door ons herschreven wanneer we het verhaal herhalen. Andere mensen kunnen ons hier minder gemakkelijk op aanspreken als we fout zitten, waardoor er steeds iets wordt toegevoegd aan het verhaal (Carpentier, 2006, p. 60).

Zoals Dennett stelt dat het bewustzijn geen centrale plaats kent, stelt Lynch dat het geheugen ook geen centrale plaats heeft. Het geheugen zit overal in ons brein. Een herinnering ontstaat via een verbinding van een aantal neuronen die tegelijk actief worden bij een ervaring. Wanneer je later terugdenkt aan deze ervaring wordt de herinnering gereactiveerd. Als je bij dit proces een detail toevoegt dat geen onderdeel was van de ervaring, wordt er een zenuwcel toegevoegd aan de originele verbinding. Het incorrecte detail is nu onlosmakelijk één met dit herinneringsnetwerk, waardoor wij de onjuistheid van het feit niet meer kunnen aanvoelen (Carpentier, 2006, p. 60-61).

In dit model hoeven foute herinneringen dus niet het gevolg te zijn van processen van het onbewuste. De oorzaak van een foute herinnering kan puur liggen in onze eigen onnauwkeurigheid bij het opnieuw beschouwen van een gedachte of ervaring. De vraag is of wij foute verbindingen weer kunnen afbreken of verzwakken wanneer we worden geconfronteerd met feiten. Volgens Lynch is er een periode van twee minuten nadat een herinnering stabiel is geworden waarin je de herinnering nog kunt afbreken. Zijn hypothese is dat de mogelijkheid voor het afbreken van foute persoonlijke herinneringen onwaarschijnlijker is, omdat deze over een lange tijd strekken (Carpentier, 2006, p. 61).

Als het waar is dat de betrouwbaarheid van ons geheugen deels is toevertrouwd aan onze eigen nauwkeurigheid, dan is dit precies het punt waarop d'Holbach stelt dat wij geen controle hebben over onze nauwkeurigheid. Het is dus belangrijk om te kijken naar de oorzaak achter onze onnauwkeurigheid en de modus operandi waarmee dit gebrek ons geheugen onbetrouwbaar maakt.

Daniel Lawrence Schacter, hoogleraar Psychologie aan de Harvard University, heeft de verschillende oorzaken achter haperingen van het geheugen omvat in 7 categorieën; "transience", "absent-mindedness", "blocking", "misattribution", "suggestibility", "bias", "persistence" (Schacter, 2001).

Hier richt ik mij op de categorie bias, omdat deze betrekking heeft op de claim van d'Holbach dat het geheugen ontmoedigende informatie weglaat bij een overweging om naar een impuls van verlangen te handelen. Er zijn 5 soorten biases die leiden tot foute herinneringen, namelijk; "consistency", "change", "hindsight", "egocentric", "stereotypical" (Schacter, 2001, p. 139). Hieronder volgt een uitleg van deze biases, gevolgd door verduidelijkende voorbeelden.

Consistency bias:

De consistency bias is een bias die specifieke gebeurtenissen uit het verleden op zo'n manier reconstrueert dat de gevoelens, attitudes, meningen en gedragingen die bij die gebeurtenissen heersten, overeenstemmen met onze gevoelens, attitudes, meningen en gedrag in het heden. Het geheugen herinnert dus incorrect de sentimenten en gedragingen die tijdens de gebeurtenissen aan de orde waren. Bij de consistency bias wordt een toestand uit het verleden die in werkelijkheid is veranderd, vervangen door een vals beeld van een toestand die door de tijd heen gelijk is gebleven. We hebben niet altijd een helder beeld van wat onze oude attitudes waren en leiden onze oude toestand dan af van onze huidige attitudes (Schacter, 2001, p. 139-40).

Als voorbeeld van de werking van consistency bias op het geheugen noemt de Schacter het herinneren van een pijnervaring uit het verleden. Schacter zegt dat het huidige niveau van pijn de herinnering aan een pijnervaring in het verleden sterk beïnvloed. Chronische patiënten die heden

een hoog niveau van pijn voelen, zullen hun minder erge pijnervaringen uit het verleden als net zo ernstig herinneren. Als heden het pijnniveau laag is dan zullen zij de pijnervaringen uit het verleden juist als verwaarloosbaar herinneren (Schacter, 2001, p. 139).

Schacter stelt dat deze bias ook kan optreden bij onze houdingen ten opzichte van politieke en sociale vraagstukken, zoals bijvoorbeeld onze opvattingen over de doodstraf. De Canadese sociaal psycholoog Michael Ross, waar Schacter naar verwijst, veronderstelt een "impliciete theorie van stabiliteit" die ertoe leidt dat er sprake is van het onthouden van een correcte herinnering wanneer onze opvattingen niet zijn veranderend en het genereren van een consistency bias als deze wel zijn veranderend. Tenzij je goede reden hebt om te geloven dat je mening van een paar jaar terug over een sociaal of politiek vraagstuk veranderd is, zal je er waarschijnlijk van uitgaan dat je mening toen hetzelfde was (Schacter, 2001, p. 140).

Change bias:

De change bias werkt op de tegengestelde wijze van de consistency bias. Schacter legt uit dat wij niet altijd de theorie van stabiliteit oproepen. Soms zijn we juist van mening dat we zijn veranderd of is het zo dat we in onze gevoelens het sentiment koesteren dat we veranderd zouden moeten zijn. Er is bij de change bias ook sprake van een incorrecte herinnering, maar nu wordt het verleden in het geheugen aangepast om een verandering door de tijd heen te projecteren. Als je bijvoorbeeld veel tijd en energie hebt gestoken in een dieet- of fitnessprogramma, wordt de wens de vader van de gedachte die het eindresultaat overdrijft door het startpunt negatiever te herinneren (Schacter, 2001, p. 140).

Een ander voorbeeld van hoe de change bias het geheugen corrumpeert is de manier waarop sommige koppels de voortgang van hun relaties herinneren. Uit onderzoek waar koppels jaarlijks werden gevraagd naar de huidige kwaliteit van hun relaties en hoe zij zich in de voorgaande jaren voelden, bleek dat koppels die de vier jaar dat het onderzoek liep bij elkaar waren gebleven steeds stelden dat hun liefde was gegroeid. Uit analyse van de waarderingen die ze gaven bleek echter geen toename van liefde en gehechtheid (Schacter, 2001, p. 142-143).

Volgens Schacter is de aard en het stadium van een relatie bepalend voor het optreden van of een consistency of een change bias. Consistency en change biases helpen ons om cognitieve dissonantie te reduceren. Een getrouwde persoon bijvoorbeeld, die gelooft dat zijn of haar huwelijk een succes moet zijn, maar zich eigenlijk ongelukkig voelt, zal cognitieve dissonantie reduceren door het verleden te verdraaien via change of consistency bias om zo de huidige toestand dragelijk te maken (Schacter, 2001, p. 143-144).

Bij de hierboven beschreven voorbeelden is er sprake van change biases die positieve veranderingen door de tijd heen projecteren op het geheugen. Het is echter ook mogelijk dat een change bias een negatieve verandering door de tijd heen projecteert op het geheugen. Denk bijvoorbeeld aan het nostalgische “vroeger was alles beter” gevoel dat mensen soms hebben. Zij herinneren zich dan alleen de positieve dingen van vroeger en vergelijken dat met alleen de negatieve dingen in het heden.

Hindsight bias:

De hindsight bias zorgt voor foutieve herinneringen door oordelen, die gebaseerd zijn op nieuwe feiten, onterecht toe te kennen aan oordelen in het verleden toen deze feiten niet bekend waren. Het is de valse overtuiging dat je het “altijd al geweten” hebt, op basis van informatie waarover je pas achteraf beschikt. Volgens Schacter komt het voor bij sportfans wanneer zij voor een wedstrijd een uitgesproken prognose hebben van welk team gaat winnen of verliezen. Wanneer de prognose na afloop van de wedstrijd onjuist blijkt, wordt de verwachting die ze hadden in het geheugen verdrongen door een vals idee van een vooruitziende blik op de juiste uitslag (Schacter, 2001, p. 145).

De hindsight bias komt niet alleen voor bij fans en analytici uit de sportwereld. Het is een maatschappelijk breed fenomeen. Een ander voorbeeld is toen studenten 2 uur voor de uitspraak in de O.J. Simpson rechtszaak werden gepeild naar de waarschijnlijkheid dat de jury een schuldig vonnis zou vellen. Twee dagen nadat de jury tot het vrijspraak oordeel was gekomen, werden de studenten opnieuw gepeild met de vraag of zij voor de uitspraak een schuldig vonnis waarschijnlijk hadden geacht. De geachte waarschijnlijkheid dat het vonnis schuldig zou uitvallen werd lager aangemerkt in de tweede peiling met de kennis van de vrijspraak (Schacter, 2001, p. 145).

Het lijkt vreemd dat een deel van dezelfde studenten hun werkelijke prognose onjuist herinnert in hetzelfde onderzoek. Schacter stelt echter dat hindsight bias zelfs zo sterk kan optreden dat het voorkomt wanneer mensen expliciet worden gevraagd om de daadwerkelijke uitkomst van een gebeurtenis te negeren. Hij zegt hierover: “It is as if knowledge of the outcome becomes instantly integrated with other general knowledge in semantic memory, and people simply cannot treat this new bit of information any differently from other information relevant to the judgment they are trying to make (Schacter, 2001, p. 147).”

Egocentric bias:

De egocentric bias heeft betrekking op “het zelf” dat de percepties en herinneringen hun plaats geeft. Aan de basis van deze bias ligt wat Schacter “self-encoding” noemt, ofwel het gemakkelijker



herinneren van informatie wanneer deze informatie wordt gerelateerd aan het zelf dan wanneer deze informatie wordt gerelateerd aan andere zaken. Schacter geeft het voorbeeld van wanneer iemand wordt beschreven als eerlijk of intelligent, hij of zij deze woorden eerder zal onthouden dan wanneer hij of zij wordt gevraagd om iemand anders met deze woorden te beschrijven (Schacter, 2001, p. 150).

Schacter stelt daarnaast dat het zelf niet neutraal is, omdat de samenleving ons motiveert om onszelf met hoog aanzien te beschouwen. Onderzoeken door sociaal psycholoog Shelley Taylor laten zien dat mensen lijden aan “positieve illusies” die worden gekenmerkt door een opgeblazen eigenwaarde. De meeste mensen beschouwen wenselijke persoonlijkheidskenmerken als meer eigen aan henzelf dan de gemiddelde mens en omgedraaid beschouwen zij onwenselijke persoonlijkheidskenmerken als minder eigen aan henzelf dan de gemiddelde mens. Daarnaast schrijven mensen succes waarschijnlijker aan henzelf toe en hun falen waarschijnlijker aan de buitenwereld (Schacter, 2001, p. 150).

Het is deze combinatie van self-encoding en een opgeblazen eigenwaarde die het optreden van een egocentric bias veroorzaakt. Schacter zegt: “The self's preeminent role in encoding and retrieval, combined with a powerful tendency for people to view themselves positively, creates fertile ground for memory biases that allow people to remember past experiences in a self-enhancing light (Schacter, 2001, p. 150).”

Een voorbeeld dat goed laat zien hoe de egocentric bias het geheugen corrumpeert is een experiment waar een groep hogeschool studenten werd verteld dat introversie een wenselijke eigenschap is, die leidt tot academisch succes. De studenten uit deze groep werden vervolgens gevraagd om herinneringen op te halen van momenten waarop zij introvert of extravert hadden gehandeld. Uit het experiment bleek dat deze groep studenten sneller herinneringen genereerden van introverte momenten dan de groep die werd verteld dat extraversie een wenselijke eigenschap is. Het verlangen om het zelf positief te beschouwen, zorgt er hier voor dat herinneringen functioneren ten behoeve van een bevestiging van zo'n zelfbeeld (Schacter, 2001, p. 151).

Stereotypical bias:

Stereotypical bias is de laatste van de vijf biases die leiden tot een verkeerde werking van het geheugen. Schacter legt uit dat stereotypes algemene beschrijvingen zijn van onze ervaringen uit het verleden, die we gebruiken om mensen en objecten te categoriseren. Stereotypes dienen volgens veel sociaal psychologen als energiebesparende handvatten die ons in staat stellen om op een simpele wijze onze sociale omgeving te begrijpen. Doordat het voor ons levensritme te veel tijd kost

om iedere persoon individueel te doorgronden, vallen we terug op stereotype generalisaties die voortkomen uit eigen ervaringen, gesprekken met anderen en berichtgeving in de media (Schacter, 2001, p. 153).

Het beroep doen op dergelijke stereotype generalisaties kan echter leiden tot onjuiste oordelen en ongerechtvaardigd gedrag. De sociaal psycholoog Gordon Allport was volgens Schacter één van de eerste psychologen die inzag had hoe deze dubbel-natuur van stereotypes kan leiden tot raciale biases. Een onderzoek dat later gedaan werd bij Amerikaanse studenten door middel van subliminal priming, het snel presenteren van woorden zodat deze niet geregistreerd worden in de perceptie van het bewustzijn, toonde aan dat er inderdaad biases kunnen voortkomen uit stereotype generalisaties (Schacter, 2001, p. 154).

In het onderzoek werden studenten “geprimed” met woorden gerelateerd aan negatieve stereotype generalisaties over zwarten en met neutrale woorden. Uit het onderzoek bleek dat blanke studenten eerder geneigd waren een denkbeeldige man van een niet nader beschreven ras als vijandig aan te merken wanneer zij met negatieve generalisaties waren geprimed, dan wanneer zij met neutrale woorden waren geprimed. Het effect van de bias was even sterk aanwezig bij studenten die in een vragenlijst openlijk aanzienlijke raciale vooroordelen hadden verwoord, als bij studenten die weinig raciale vooroordelen hadden uitgesproken in de vragenlijst (Schacter, 2001, p. 154).

Het effect op de studenten die weinig raciale vooroordelen hadden uitgesproken, laat ons zien dat de stereotypical bias kan ontsnappen aan ons bewustzijn. We hoeven ons niet bewust te zijn van de aanwezigheid van de bias, noch hoeven we ons ervan bewust te zijn hoe groot de invloed is die het heeft op ons oordeelsvermogen. Later Brits onderzoek heeft wel aangetoond dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen “high-prejudice” en “low-prejudice” individuen. High-prejudice individuen vertonen het effect van de raciale bias al bij neutrale woorden die slechts de categorie van het ras omschrijven, zoals; zwart, afro, kleurling. Low-prejudice individuen vertoonden de raciale bias alleen bij negatieve woorden zoals; nigger, drugs, geweld (Schacter, 2001, p. 154).

De stereotypical bias heeft niet alleen een effect op ons rationeel oordeelsvermogen in het algemeen, maar ook meer direct op wat wij in staat zijn om te herinneren. Schacter zegt dat als ons wordt verteld dat Julian een artiest is die creatief, temperamentvol, gul en dapper is, wij waarschijnlijker de eerste twee genoemde eigenschappen zullen herinneren dan de laatste twee. Dit komt omdat de eerste twee genoemde eigenschappen stereotiep zijn voor een artiest en die andere twee eigenschappen niet (Schacter, 2001, p. 155).

Deze stereotypical bias in het geheugen is vooral zeer waarschijnlijk bij mensen die sterk stereotypes geloven over een bepaalde groep. Zo'n persoon zal het stereotiepe gedrag onthouden van een lid van die groep, terwijl hij of zij het gedrag dat niet past bij het stereotype niet zal onthouden. Dit kan leiden tot een zichzelf voedende cirkel, waar het stereotype zorgt voor een bias die overeenstemmende herinneringen oproept, herinneringen die op hun beurt de stereotypical bias versterken (Schacter, 2001, p. 156).

Uit de hierboven besproken omschrijvingen en voorbeelden blijkt dat, zoals Lynch stelde, wij vaak oneerlijk zijn tegenover ons geheugen. d'Holbach zou stellen dat de oorzaak hiervan is dat wij niet bepalen wanneer we eerlijk zijn tegenover ons geheugen, maar dat externe factoren dat doen. Tel hierbij op dat, wanneer wij wel eerlijk zijn tegenover ons geheugen, de kwalitatieve en kwantitatieve limiet ervan nog steeds bepaald is door onze structuur. Tot aan die limiet kunnen we ons geheugen trainen, maar ook de motivatie om daar aan te beginnen is gedetermineerd.

Met deze argumenten heeft d'Holbach een sterk punt dat het geheugen niet effectief kan worden ingezet als zelfgestuurde factor in de deliberatie, omdat het geheugen niet zelfgestuurd lijkt te zijn. Het geheugen wordt geactiveerd door associaties die toevallig optreden en verstompt door biases waarvan we ons vaak niet of alleen in algemene zin bewust van zijn. De hierboven behandelde biases laten zien hoe vooringenomen en zelf-misleidend ons geheugen kan omgaan met informatie en onze eigen sentimenten.

### **De onbewuste wilsdaad**

(5) d'Holbach stelt dat de wilsdaad niet meer is dan een modificatie van het brein. Dit betekent dat wilshandelingen die we in onze beleving vrijwillig doen toereikend kunnen worden verklaard door onbewuste processen in het brein. We hebben daarom geen verklaring nodig die een beroep doet op het bewustzijn. Om aan te tonen dat dit idee nu nog relevanter is geworden, beschrijf ik hier het werk van neurofysioloog Benjamin Libet die onderzoek deed naar het moment dat wij een vrijwillige handeling initiëren in het brein.

Libet bouwde zijn onderzoek voort op eerdere experimenten van Kornhuber en Deecke in 1965, die met de elektro-encefalografie (EEG) techniek de activiteit van neuronen maten bij participanten die op een zelf gekozen moment eenvoudige handelingen moesten uitvoeren zoals het buigen van een vinger. Kornhuber en Deecke wilden zo meer te weten komen over de tijd die breinprocessen nodig hadden om een handeling te effectueren (Dijksterhuis, 2010, p. 195-196).

Met de EEG techniek konden Kornhuber en Deecke via elektroden op de schedel meten wanneer grote groepen neuronen actief werden. De resultaten van de experimenten toonden aan dat er in de

relatie tussen het voorbereiden van gedrag door de hersenen en het daadwerkelijk ontstaan van gedrag een tijdsperiode van 800 milliseconden zit. Zij hanteerden de term “bereidheidspotentiaal” voor deze hersenactiviteit die plaatsvond voorafgaand aan het gedrag (Dijksterhuis, 2010, p. 196).

Ap Dijksterhuis, hoogleraar psychologie van het onbewuste aan de Radboud Universiteit Nijmegen stelt dat deze reactietijd te lang duurt om de simpele handeling van het buigen van een vinger als bewust te kunnen typeren. Hij zegt: “Nogmaals, de proefpersonen in het experiment van Kornhuber en Deecke mochten telkens zelf beslissen wanneer ze hun gedrag (het buigen van een vinger) vertoonden...Als je wilt volhouden dat gedrag wordt veroorzaakt door een bewuste beslissing, moet die beslissing uiteraard vallen voordat de bereidheidspotentiaal begint, dus minstens 800 milliseconden voor de vingerbuiging. Dat lijkt echter niet zo te zijn. De tijd tussen de bewuste beslissing en de beweging – probeer het nog maar een keer – lijkt veel korter dan 800 milliseconden (Dijksterhuis, 2010, p. 196)!”

Libet zag volgens Dijksterhuis ook in dat het feit dat het bereidheidspotentiaal bijna een seconde voor het gedrag ontstaat verregaande implicaties kon hebben voor ons denken over vrije wil. Libet besloot daarom het onderzoek van Kornhuber en Deecke te herhalen, met als toevoeging het meten van het moment waarop participanten bewust besluiten om de vrijwillige handeling uit te voeren (Dijksterhuis, 2010, p. 196-197).

Er was nog een verschil met het onderzoek van Kornhuber en Deecke. In de experimenten van Libet waren de participanten volledig vrij in het kiezen van wanneer zij de handeling zouden uitvoeren, in tegenstelling tot het onderzoek van Kornhuber en Deecke, waar de participanten hun vrijwillige handeling moesten uitvoeren binnen tijdsperiodes van 30 seconden. De participanten in de experimenten van Libet en collega's werden gevraagd om hun polsen te buigen wanneer zij daar de neiging toe voelden zonder opgelegde restricties (Libet, 1999, p. 49).

Libet gebruikte verder als toevoeging voor zijn experimenten de techniek van elektromyogram (EMG). Het verschil met de EEG, welke elektrische activiteit in het brein meet, is dat de EMG elektrische impulsen in de spieren meet. In het onderzoek stelden Libet en zijn collega's vast dat het bereidheidspotentiaal gemiddeld 550 milliseconden voor de activering van de betrokken spier optrad. Het was voor Libet duidelijk dat het brein het proces van de wilswaard bij vrijwillige handelingen ruim voor de activering van de spier startte. De vraag was nu waar in dit proces de bewuste wens voor het uitvoeren van de handeling zijn intrede deed (Libet, 1999, p. 49).

Om dit te kunnen meten werden de participanten gevraagd om te kijken naar een rond oscilloscoop klokje en te rapporteren waar de tijd op stond wanneer zij besloten een handeling te doen. Dit klokje

had slechts één 'wijzer' in de vorm van een lichtpuntje dat een 'minuut' afsloot in een tijdsbestek van 2,56 in plaats van 60 seconden (Dijksterhuis, 2010, p. 197) (Libet, 1999, p. 49-50). Dit snelheidsverschil met een gebruikelijke klok was door de onderzoekers bepaald om tijdsverschillen in de honderdste milliseconde te accommoderen. De seconde van een gebruikelijke klok correspondeerde met 40 milliseconde op het klokje van het experiment (Libet, 1999, p. 49).

Bij alle 40 testgroepen werd het moment van de eerste bewustwording van de wens tot handelen (W) gerapporteerd met een betrouwbaarheid van 20 milliseconden. Testen op de betrouwbaarheid van zulke rapporten, waarbij zwakke elektrische prikkels op willekeurige - voor de participanten onbekende - momenten werden gegeven, lieten zien dat de participanten het moment konden rapporteren met slechts een foutieve afwijking van 50 milliseconden (Libet, 1999, p. 49-50).

Uit de resultaten van de experimenten met 40 subjecten bleek dat de W werd gerapporteerd op gemiddeld 200 milliseconden voor de activering van de spier die de handeling moest uitvoeren (Libet, 1999, p. 50). De bewuste wens tot handelen kwam dus na het bereidheidspotentiaal, dat gemiddeld 550 milliseconden voor de activatie van de spier plaatsvindt. Libets resultaten zouden kunnen worden geïnterpreteerd als indicatie dat het bewustzijn geen rol speelt bij het initiëren van ons gedrag, maar op deze lezing van de resultaten van Libet is kritiek gekomen uit verschillende hoeken.

Zo kwam Nobelprijswinnaar John Eccles bijvoorbeeld met een verklaring die stelt dat het bewustzijn bepaalt welke bereidheidspotentialen tot gedrag zullen leiden. Het bewustzijn kan geen bereidheidspotentialen initiëren, maar omdat er veel van zulke bereidheidspotentialen zijn, kan het bewustzijn kiezen welke van de bereidheidspotentialen het zal goedkeuren en ondersteunen in het veroorzaken van handelingen (Dijksterhuis, 2010, p. 199).

Libet zelf draaide deze verklaring om en kwam zo met een vergelijkbare oplossing om het bewustzijn te incorporeren in de beslissing, namelijk dat wij een 'vetorecht' zouden hebben waardoor we het proces van de wilsvaard, dat wordt geïnitieerd door het bereidheidspotentiaal, kunnen afbreken voor het leidt tot gedrag (Dijksterhuis, 2010, p. 199). Uit het onderzoek van Libet blijkt dat dit mogelijk zou zijn in de tot 200 milliseconden oplopende interval tussen W en de activering van de spier die het gedrag moet veroorzaken (Libet, 1999, p. 52).

Dijksterhuis heeft twee grote bezwaren tegen deze oplossing. Dijksterhuis stelt ten eerste dat er voorafgaand aan ons gedrag enorm veel bereidheidspotentialen zijn, waarbij niet duidelijk is hoe het bewustzijn kiest welke potentialen wel en niet worden tegengehouden. Dijksterhuis zegt: "Het lijkt op het probleem van Eccles (Dijksterhuis sluit Eccles' verklaring niet uit, maar acht het erg

onwaarschijnlijk). Er zijn zo veel potentialen, hoe weet het bewustzijn nu wat het moet doen (Dijksterhuis, 2010, p. 200)?”

Het tweede bezwaar van Dijksterhuis is dat er een inconsistentie zit in de logica. Het voorkomen dat een bereidheidspotentiaal gedrag veroorzaakt is ook een vrijwillige handeling, die dan op zijn beurt ook geïnitieerd moet zijn door een bereidheidspotentiaal. Het ‘bewuste veto’ is daarom een handeling waar we ons pas na zijn initiatie bewust van worden. (Dijksterhuis, 2010, p. 200). We kunnen daarom niet vaststellen dat we beschikken over een bewust vetorecht. Wat we volgens Dijksterhuis wel moeten vaststellen uit de resultaten van Libet, is dat gedrag niet wordt geïnitieerd in het bewustzijn. Hij zegt hierover: “Ondanks enige kritiek moeten we concluderen dat het idee dat gedrag niet in het bewustzijn begint, onontkoombaar is (Dijksterhuis, 2010, p. 200).”

### **De hybride mens**

Uit het voorgaande blijkt dat de claims van d’Holbach kunnen worden ondersteund met verscheidene hedendaagse bevindingen en theorieën uit de neurowetenschap en de psychologie. Reflectief vermogen en het geheugen lijken met het oog op deze bevindingen op zichzelf ontoereikend om ons een vrije wil te geven. De werking van het geheugen is vaak juist het obstakel voor “vrije” deliberatie. Verder is de “roem” in het brein slechts de manifestatie van de thema’s of ideeën die het meest gerepeteerd zijn. We hebben geen controle over welke inhoud wel of niet toegang krijgt tot het spraakcentrum in een willekeurige situatie.

Sommige hedendaagse psychologen stellen echter dat de mens bestaat uit twee afzonderlijke systemen, waarvan het Systeem 1 automatisch is en het Systeem 2 rationeel. Systeem 1 is gemoeid met processen van “interactieve intelligentie” en Systeem 2 met processen van “analytische intelligentie” (Stanovich & West, 2000, p. 658). Systeem 1 heeft snelle processen, die worden voortgebracht met weinig inspanning en zonder gevoel van vrijwillige controle. Systeem 2 zorgt voor de mentale activiteiten die inspanning en concentratie vereisen en gaat gepaard met het gevoel van keuze (Kahneman, 2011, p. 20-21).

Psycholoog Daniel Kahneman stelt dat Systeem 1 altijd aan staat en dat Systeem 2 wordt ingeschakeld wanneer Systeem 1 moeilijkheden ondervindt, oftewel wanneer Systeem 2 een gebeurtenis detecteert die het model van de wereld dat in stand wordt gehouden door Systeem 1 overschrijdt. Systeem 2 monitort ook ons gedrag en zorgt zo bijvoorbeeld dat we beleefd blijven wanneer we boos zijn en dat we fouten kunnen vermijden of herstellen (Kahneman, 2011, p. 24-25).

Kahneman stelt dat Systeem 1 over het algemeen zijn werk goed doet. Het heeft accurate modellen voor vertrouwde situaties, het is in staat tot betrouwbare korte termijn voorspellingen en de

impulsieve reacties van het systeem op problemen zijn snel en meestal passend. Systeem 1 heeft wel te maken met systemische fouten die optreden in bepaalde situaties (Kahneman, 2011, p. 25). De biases die ik eerder in dit hoofdstuk heb behandeld zijn voorbeelden van zulke systemische foute werkingen van Systeem 1.

De vraag die deze onderverdeling van de mens in een automatisch en rationeel systeem belangrijk maakt voor dit hoofdstuk, is of de claims van d'Holbach ook gelden voor iemand met een sterk ontwikkeld systeem 2. Iemand met een sterk ontwikkeld systeem 2 heeft meer zelfcontrole en corrigerend vermogen dan iemand met een minder goed werkend systeem 2. Het is duidelijk dat iemand met een sterk ontwikkeld systeem 2 beschikt over meer cognitieve mogelijkheden in het algemeen, maar Systeem 2 heeft ook zijn eigen beperkingen.

Kahneman stelt dat Systeem 1 meer invloed krijgt wanneer Systeem 2 het druk heeft. Hij beschrijft het fenomeen van "ego-depletie". Uit experimenten van Baumeister is gebleken dat inspanningen van wil en zelfcontrole vermoeiend zijn. Wanneer je jezelf hebt moeten dwingen om iets te doen, ben je bij de volgende uitdaging minder in staat of geneigd tot zelfcontrole (Kahneman, 2011, p. 41-42). Of een sterk ontwikkeld Systeem 2 controlerend kan optreden is dus nog altijd afhankelijk van incidentele en situationele externe factoren en de invloed die Systeem 1 op dat moment heeft.

Kahneman zegt verder dat biases niet altijd kunnen worden vermeden, omdat Systeem 2 niet op de hoogte zou kunnen zijn van een bias. Zelfs wanneer er indicaties van biases zijn dan is Systeem 2 niet altijd in staat corrigerend op te treden, omdat het dan voortdurend alert moet zijn en dit is onpraktisch en te vermoeiend. Systeem 2 werkt verder veel te langzaam en inefficiënt voor de uitvoering van routinematige beslissingen (Kahneman, 2011, p. 28). Systeem 2 is een systeem van zelfcontrole ten opzichte van Systeem 1, maar deze functie wordt uitgevoerd met slechts relatieve controle over de werking van het eigen systeem.

De analytische intelligentie die Systeem 2 ons geeft, biedt verder geen oplossing voor een determinatie door motivaties. Systeem 2 moet ook kiezen tussen twee of meerdere motieven, die weliswaar rationeel worden overwogen, maar waarbij ook de keuze noodzakelijk wordt geforceerd door het motief dat naar verwachting leidt tot het directe of uiteindelijke voordeel. Met andere woorden, analytische intelligentie zegt niets over onze houding tegenover onze verlangens en wilsdaden.

Dit is de reden waarom Frankfurt stelt dat de wilsonverschillige wanton, die ik zal bespreken in het volgende hoofdstuk, ook een intelligent wezen kan zijn. De wanton is volgens Frankfurt iemand die een lichtzinnige houding heeft ten opzichte van de vraag wat zijn wil zou moeten uitmaken, maar dit

veronderstelt niet dat hij geen rationele wanton kan zijn (Frankfurt, 1971, p.11). Frankfurt zegt: “For a wanton may possess and employ rational faculties of a high order. Nothing in the concept of a wanton implies that he cannot reason or that he cannot deliberate concerning how to do what he wants to do. What distinguishes the rational wanton from other rational agents is that he is not concerned with the desirability of his desires themselves (Frankfurt, 1971, p. 11).”

Frankfurt beschouwt de wanton als iemand die niet bezorgd is over zijn verlangens en wilsdaden, iemand voor wie het niet uitmaakt welke inclinatie in hem het sterkst is (Frankfurt, 1971, p. 11). De rationele wanton zet zijn analytische intelligentie bij de deliberatie slechts in om te kijken welk motief hem het grootste voordeel oplevert, dit motief wordt dan automatisch het sterkste motief in hem, de oorzaak van zijn of haar streven. De wanton heeft geen oog voor een verdere interne deliberatie om te kijken of dit sterkste motief ook gewenst is als zodanig.

In dit werk zoek ik net als Frankfurt de mogelijkheid voor een vrije wil niet primair in onze rationaliteit, maar in onze houding ten opzichte van onze verlangens en wilsdaden. De rationaliteit van Systeem 2 hebben we wel nodig om bezorgd te kunnen zijn om onze wil, maar deze bezorgdheid is geen inherente eigenschap van Systeem 2. Bezorgdheid om de koers die onze wil vaart, is een eigenschap van persoonswording. In het volgende hoofdstuk zet ik uiteen hoe een persoon kan worden gedacht als iemand met een vrije wil.

In dit hoofdstuk heb ik de claims die d’Holbach maakt, belicht met hedendaagse bevindingen en theorieën uit de psychologie en neurowetenschap. Hiermee wil ik illustreren dat zijn hypothese van harde determinisme en zijn argumenten hiervoor met een aantal hedendaagse bevindingen uit de empirie kunnen worden ondersteund. De theorieën en bevindingen die ik heb beschreven in dit hoofdstuk suggereren dat de controle die wij denken te hebben over onze eigen beslissingen moet worden betwijfeld.



### Hoofdstuk 3: Voorwaarden voor een vrije wil vanuit de persoonswording

In het tweede hoofdstuk heb ik laten zien hoe sommige bevindingen van de wetenschap de these van d'Holbach uit het eerste hoofdstuk lijken te ondersteunen. Daarmee sluit ik het eerste deel van dit werk af. Het belangrijkste inzicht dat ik uit het eerste deel meeneem naar het tweede deel van dit werk, is dat we geen cognitieve functies van de mens kunnen veronderstellen die op zichzelf de gebondenheid van de wil ongedaan maken.

Integendeel, al deze functies waarvan soms gedacht wordt dat zij onze wil vrijer maken, functioneren juist met een bepaalde gedetermineerdheid. Vaak manifesteert deze gedetermineerdheid zich als driften, emoties of gewoontes, andere keren als eenvoudige deliberaties en bij zeer rationele mensen vaak ook als analytische intellectualisatie.

Op het oog lijken deze zaken totaal verschillend, maar in realiteit is de determinatie van de analytische intellectualisatie niet minder noodzakelijk dan de determinatie van een drift. Het enige verschil is dat het verband tussen oorzaak en gevolg steeds minder zichtbaar wordt (niet minder dwingend) naarmate de determinatie van het motief minder direct wordt.

Schopenhauer beschrijft dit verschil als volgt: *“Bij de hogere, intelligentere dieren wordt de werking van het motief steeds minder direct: het motief scheidt zich steeds duidelijker af van de handeling die het in het leven roept, in die zin dat het verschil in afstand tussen het motief en de handeling zelfs tot maatstaf zou kunnen dienen voor de beoordeling van de intelligentie bij dieren. Bij de mens wordt die afstand onmetelijk (Schopenhauer, 1996, p. 45-46).”*

Wat het onmetelijk maakt bij mensen is het feit dat het bewustzijn van de mens in staat is om zijn percepties van de objectieve wereld om te zetten in begrippen en gedachten die hij in zijn hoofd meedraagt en die mede zijn gedrag bepalen. De oorsprong van deze gedachten kunnen jaren terug dateren van het moment dat ze onderdeel van een motief vormen (Schopenhauer, 1996, p. 46-47).

Uit deze onzichtbaarheid van het gedetermineerde verband tussen oorzaak en gevolg vloeit dan volgens Schopenhauer ook de illusie voort van een ongedwongen wil. Hij zegt: *“Omdat zulke motieven niet aan tijd en plaats gebonden zijn en omdat zij op hun beurt louter en alleen door gedachten, in de vorm van tegenmotieven, gehinderd kunnen worden, komt zo iemand ertoe... dat de wil geheel autonoom beslist, zonder dat er een oorzaak aan te pas komt (Schopenhauer, 1996, p. 47-48).”*

Hogere intelligentie op zichzelf leidt tot het minder zichtbaar worden van de determinatie van de wil, maar allerminst tot een vrijere wil. Met deze veronderstelling als conclusie op de eerste twee

hoofdstukken, verken ik in dit tweede deel een argument voor de vrije wil dat compatibel is met het idee van een gedetermineerde wereld en mens. Ik gebruik voor mijn argument de ideeën van Harry Frankfurt over de conceptualisering van de persoon. Hierbij stel ik een aangescherpte invulling van zijn concepten voor, waarvan ik denk dat deze nodig zijn om Frankfurts theorie staande te houden tegenover determinisme.

In dit hoofdstuk behandel ik Frankfurts theorie van de vrije wil en de voorwaarden die deze impliceren voor een vrije wil vanuit de persoonswording. In het vierde en laatste hoofdstuk van dit werk beschrijf ik concrete manieren waarop de praktische kant van persoonswording kan plaatsvinden met behulp van onder andere de ideeën van de Amerikaanse hoogleraar filosofie Christine Marion Korsgaard over zelfconstitutie.

### **De wil van de persoon**

Voordat we de mogelijkheid van een vrije wil voor de persoon kunnen verkennen, moeten we eerst een idee hebben van wat het betekent om een persoon te zijn. Frankfurt begint de uiteenzetting van zijn theorie voor de vrije wil dan ook met een analysering van het concept persoon. Hij doet dit door zich eerst af te zetten tegen een veelbesproken begrip van de term persoon, als het type entiteit dat zowel kenmerken van bewustzijn als lichamelijke kenmerken als predicaten in zijn individualiteit draagt. Deze omschrijving komt volgens Frankfurt niet overeen met het alledaagse gebruik van de term persoon in onze taal (Frankfurt, 1971, p. 5).

Onder dit veelbesproken begrip, dat Frankfurt toeschrijft aan de Britse filosoof Peter Frederick Strawson, vallen zowel mensen als dieren. Het is volgens Frankfurt niet gepast om de term op deze manier toe te passen. Het is zelfs zeer schadelijk, omdat dit onze filosofische woordenschat beperkt en een verkenning van het gebied waarmee de term van nature wordt geassocieerd ondermijnt. Frankfurt stelt dat de term persoon in het alledaagse begrip synoniem staat voor de term mens, waarmee het begrip aanduidt dat de persoon hoort tot een bepaalde biologische soort (Frankfurt, 1971, p. 5-6).

Voor wijdere filosofische doeleinden wordt de term persoon echter niet hoofdzakelijk gedefinieerd door criteria die leden van de mensheid van leden van andere biologische soorten onderscheiden. De criteria worden vastgesteld door te kijken naar welke eigenschappen het meest onderworpen zijn aan onze menselijke belangstelling voor onszelf, oftewel wat wij als het belangrijkste en het meest problematische ervaren in onze levens (Frankfurt, 1971, p. 6).

Frankfurts begrip van persoon draait daarom om wat ons het meest interesseert met betrekking tot onze menselijke conditie, maar het begrip is niet noodzakelijk soort-gebonden. Conceptueel gezien

kunnen personen voorkomen bij andere biologische soorten als zij in staat zouden zijn tot dezelfde interesse in hun conditie, al is de assumptie dat dit in de natuur niet voorkomt bij andere biologische soorten (Frankfurt, 1971, p. 6).

Het essentiële verschil tussen de persoon en andere wezens is volgens Frankfurt te vinden in de structuur van de wil. De reden waarom personen bij mensen voorkomen en niet bij dieren, is het feit dat mensen in staat zijn om verlangens te hebben van een tweede orde. Deze “tweede-orde verlangens” gaan over “eerste-orde verlangens”, ze stellen de mens in staat bepaalde eerste-orde verlangens als wenselijk of onwenselijk te ervaren. Veel diersoorten hebben eerste-orde verlangens, wat slechts verlangens zijn om iets wel of niet te doen. Tweede-orde verlangens komen echter alleen voor bij mensen (Frankfurt, 1971, p. 6-7).

Eerste-orde verlangens kunnen op twee manieren optreden. Zij kunnen optreden in de vorm dat “A wil X-en”, maar dat er naast X andere eerste-orde verlangens zijn die dominanter zijn. Daarnaast kunnen eerste-orde verlangens optreden in de vorm dat A wil X-en, waarbij het verlangen om te X-en een doorslaggevend eerste-orde verlangen vormt in wat A doet of probeert te doen. Frankfurt stelt dat één of meerdere eerste-orde verlangens alleen in de wil zijn omvat wanneer er sprake is van A wil X-en in de tweede vorm. De notie van wil zoals Frankfurt het definieert, is de notie van het ‘effectieve verlangen’ dat iemand helemaal tot handelen beweegt of zal bewegen (Frankfurt, 1971, p. 8).

Tweede-orde verlangens kunnen eveneens op twee manieren optreden. Zij kunnen zich manifesteren als slechts de wens om een bepaald eerste-orde verlangen in je te hebben, of in het tweede geval als de wens dat een bepaald eerste-orde verlangen in jou het effectieve verlangen vormt. In het eerste geval is er slechts sprake van een verlangen om een neiging tot handelen naar een bepaald verlangen in je te hebben. Frankfurt beschrijft als voorbeeld een arts die psychotherapie uitvoert op drugsverslaafden en denkt dat hij zijn patiënten beter kan helpen als hij persoonlijk ervaart hoe het is om te verlangen naar de drugs waaraan zij verslaafd zijn. De arts kan hierdoor een verlangen hebben om een neiging tot het gebruiken van de drugs in zich te hebben (Frankfurt, 1971, p. 9).

Dit hoeft echter niet te betekenen dat de arts een eerste-orde verlangen heeft om de drugs daadwerkelijk te gebruiken. Als er geen sprake is van zo’n eerste-orde verlangen, dan zal er bij de arts geen verlangen bevredigd worden wanneer hij de drugs krijgt toegediend. Het kan namelijk zijn dat hij slechts wenst om het verlangen tot een neiging ertoe te hebben en niet wenst dat dit verlangen een effectief verlangen wordt dat zijn handeling bepaalt. De arts wenst dan dat het verlangen niet zijn wil vormt (Frankfurt, 1971, p. 9).

Een ander voorbeeld is als ik een wereldreis wil maken. Ik kan willen om dit verlangen in mij te hebben en wensen dat het in mij een neiging oproept om meer van de wereld te zien. Het kan echter zijn dat ik tegelijkertijd niet wens dat deze neiging mijn wil wordt, omdat ik allerlei moeilijkheden voorzie die bij het reizen kunnen voorkomen. Het feit dat ik een wereldreis wil maken is in dit geval niet te identificeren met mijn wil.

In het tweede geval zou ik in het voorbeeld van de wil om een wereldreis te maken, ook wensen dat dit verlangen niet slechts een neiging was, maar dat het verlangen effectief leidt tot het maken van de wereldreis. In het voorbeeld van Frankfurts arts, zou de arts niet slechts verlangen om een neiging te hebben tot het gebruiken van de drugs, maar wensen dat dit verlangen hem effectief aanzet tot het gebruiken ervan. Dit type tweede-orde verlangen noemt Frankfurt een "tweede-orde volition". Niet het hebben van tweede-orde verlangens, maar het hebben van tweede-orde volitions is volgens Frankfurt essentieel voor het zijn van een persoon (Frankfurt, 1971, p. 10).

### **De wil van de wanton**

Frankfurt zegt verder dat het logisch gezien mogelijk is dat iemand tweede-orde verlangens heeft, maar geen tweede-orde volitions. Iemand die wel eerste-orde verlangens en eventueel ook tweede-orde verlangens heeft, maar geen tweede-orde volitions, noemt Frankfurt een "wanton", ofwel een lichtzinnig persoon. De wanton wordt gekenmerkt door het feit dat hij niet bezorgd is over zijn wilsdaden. Wanneer de wanton wordt bewogen door een bepaald verlangen stelt hij zichzelf niet de vraag of hij ook wenst te worden bewogen door dit verlangen, noch stelt hij zich de vraag of hij niet liever door andere verlangens bewogen zou willen worden (Frankfurt, 1971, p.11).

Volgens Frankfurt vallen alle dieren die verlangens hebben en alle zeer jonge kinderen van mensen onder de wanton klasse. Sommige volwassen mensen zouden ook onder de wanton klasse kunnen vallen. Frankfurt stelt hier dat het in ieder geval zo is dat volwassen mensen in meer of mindere mate lichtzinnig gedrag vertonen wanneer zij reageren op eerste-orde verlangens waarover zij geen tweede-orde volitions hebben (Frankfurt, 1971, p. 11).

Het gebrek aan tweede-orde volitions betekent echter niet dat de wanton noodzakelijk reageert op ieder ervaren eerste-orde verlangen. De wanton zou niet in de gelegenheid kunnen zijn om op zijn verlangen te reageren. Frankfurt stelt daarnaast overeenstemmend met d'Holbach en Schopenhauer in het eerste hoofdstuk dat deliberatie (over tegenstrijdige eerste-orde verlangens) verlamdend kan werken (d'Holbach, 1889, p. 91) (Schopenhauer, 1996, p. 42) (Frankfurt, 1971, p.11). Het concept van de wanton sluit een rationeel vermogen waarmee gedelibereerd kan worden niet uit (Frankfurt, 1971, p.11).

De wanton kan dus een rationeel wezen zijn. Hij kan zijn intellect gebruiken om te overwegen wat zijn sterkste verlangens zijn en welke handelingen nodig zijn om deze verlangens te bevredigen. Waarin de wanton essentieel verschilt van de persoon, is dat hij onverschillig is over welk verlangen in hem het sterkst is. De essentie van het zijn van een persoon ligt in de wil en niet in de rede (in hoofdstuk 4 zal ik deze stelling verder onderbouwen). Frankfurt stelt wel dat rationele capaciteiten een voorwaarde zijn voor het zijn van een persoon, want deze stellen de persoon in staat om kritisch bewust te worden van zijn verlangens en tweede-orde volitions te vormen (Frankfurt, 1971, p.11-12).

### **Frankfurts illustratie van het verschil tussen de persoon en de wanton**

Om het verschil tussen de persoon en de wanton te illustreren gebruikt Frankfurt het voorbeeld van het verschil tussen twee drugsverslaafden. De fysiologische toestand van beide verslaafden is hetzelfde en ze zijn beiden door hun verslaving onvermijdelijk gedwongen om van tijd tot tijd de drugs waaraan ze verslaafd zijn te gebruiken. De ene verslaafde haat het feit dat hij verslaafd is en strijdt tevergeefs tegen de dwingende prikkel wanneer deze zich voordoet. Hij strijdt verder om het verlangen dat hij heeft voor de drug ongedaan te maken, maar dit verlangen blijkt telkens te sterk. Frankfurt noemt deze drugsverslaafde de “onwillige verslaafde” (Frankfurt, 1971, p. 12).

Deze onwillige verslaafde heeft conflicterende eerste-orde verlangens, aan de ene kant wil hij de drug gebruiken, maar aan de andere kant wenst hij het niet te doen. Daarnaast heeft hij de tweede-orde volition die aansluit bij zijn wens om de drug niet te gebruiken. Dit maakt dat hij niet neutraal is tegenover zijn eerste-orde verlangens. De onwillige verslaafde wil dat de het verlangen om de drug niet te nemen zijn wil constitueert en de doelstelling voor zijn handelen vormt (Frankfurt, 1971, p. 12).

De tweede drugsverslaafde is een wanton, voor wie het niet uitmaakt welke van zijn eerste-orde verlangens het sterkste is. Het komt bij hem niet op om te reflecteren of hij het verlangen naar de drug wel wil hebben of niet en of hij wil dat dit verlangen zijn wil constitueert. Frankfurt vergelijkt de wanton verslaafde, met betrekking tot zijn onverschilligheid ten opzichte van zijn verlangens, met een dier. De wanton verslaafde zou door conditionering net als de onwillige verslaafde conflicterende eerste-orde verlangens kunnen hebben over het gebruik van de drug, maar anders dan de onwillige verslaafde, staat de wanton verslaafde ‘neutraal’ tegenover zijn eerste-orde verlangens (Frankfurt, 1971, p. 12).

Neutraal is hier echter een misleidende term volgens Frankfurt. De wanton verslaafde heeft geen identiteit buiten zijn eerste-orde verlangens en daarom is het niet waar dat hij een voorkeur heeft voor het één of het ander, noch kan er gezegd worden dat hij de voorkeur heeft om géén partij te

kiezen. Frankfurt stelt verder dat het gebrek aan bezorgdheid over zijn verlangens bij de wanton verslaafde niet voortkomt uit het feit dat hij geen overtuigende grond kan vinden voor één van de verlangens, maar resulteert uit onbedachtzame onverschilligheid of door gebrek aan de reflectieve capaciteit om zijn verlangens en motieven te evalueren (Frankfurt, 1971, p. 13).

De wanton verslaafde heeft geen wil die hij wel wenst of een wil die hij niet wenst. De wanton verslaafde zal daarom nooit volledige bevrediging vinden in het resultaat, want welke van zijn conflicterende eerste-orde verlangens ook het effectieve verlangen moge blijken, hij blijft altijd aangetrokken tot beide verlangens. De onwillige verslaafde daarentegen is een persoon en de persoon heeft wat te verliezen. Het effectieve verlangen is namelijk of de wil waardoor hij bewogen wenst te worden of de wil waarvan hij vrij wil zijn (Frankfurt, 1971, p. 13-14).

### **Voorwaarden en problemen voor de wil vanuit persoonswording**

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat tweede-orde volitions noodzakelijk zijn voor het ervaren van een vrije wil of een gebrek aan vrije wil. Frankfurt stelt daarom dat het concept van persoon niet alleen gaat over de entiteit die zowel eerste-orde verlangens als tweede-orde volitions heeft, maar ook gedacht moet worden als de entiteit voor wie vrije wil een probleem vormt. Volgens Frankfurt is dit probleem niet beperkt tot vrije handelingen, want over dieren kunnen wij ook stellen dat zij vrij zijn om te rennen in willekeurige richtingen. Vrijheid om te doen wat je wil, zoals een bepaalde filosofische traditie veronderstelt, is volgens Frankfurt dus geen toereikende conditie voor het hebben van een vrije wil (Frankfurt, 1971, p. 14).

Daarnaast is het ook geen voorwaardelijke conditie, omdat het beperken van iemands vrijheid tot handelen niet noodzakelijkerwijs zijn verlangens om deze handelingen uit te voeren verzwakken. Het probleem van vrije wil is dus niet de vraag of iemand in staat is zijn eerste-orde verlangens om te zetten in daden. Het probleem van vrije wil gaat over de vraag of iemand de vrijheid heeft om te willen wat hij wenst te willen. Met andere woorden, of hij vrij is om zijn wil overeen te stemmen met de wil die hij wenst te hebben (Frankfurt, 1971, p. 14-15).

Gebrek aan vrijheid van de wil wordt ervaren wanneer de tweede-orde volition niet overeenstemt met het effectieve verlangen of wanneer de agent ervaart dat de overeenstemming tussen de twee slechts op toeval berust (Frankfurt, 1971, p. 15). Het is om de eerste reden dat de wil van de onwillige verslaafde niet vrij is (ondanks dat hij een persoon is), zijn effectieve verlangen is namelijk het ongewenste verlangen. De wil van de wanton verslaafde is niet vrij om een andere reden, namelijk het feit dat hij door een gebrek aan tweede-orde volitions per definitie niet in staat is om een wil te hebben die hij wenst (Frankfurt, 1971, p. 15).

Een absolute voorwaarde voor het hebben van een vrije wil vanuit persoonswording is dus het hebben van tweede-orde volitions. Het zijn van een persoon staat of valt ook op deze voorwaarde. Frankfurt wijst op het gevaar voor iemand die niet in staat is te kiezen tussen conflicterende tweede-orde verlangens. Als het conflict niet wordt opgelost via een voorkeur voor een bepaald tweede-orde verlangen, dan heeft de agent ook geen voorkeur voor een eerste-orde verlangen. Dit kan leiden tot totale verlamming van handelen of een wil die opereert zonder de persoons participatie. Beiden betekenen de vernietiging van de persoon (Frankfurt, 1971, p. 15-16).

Een ander probleem waar Frankfurt op wijst, is dat bij conflicterende tweede-orde verlangens, een persoon verlangens kan hebben van een hogere orde. Er is geen theoretische limiet op het aantal orden van verlangens dat kan optreden. De neiging om zulke verlangens van hogere orden te genereren kan ook leiden tot de vernietiging van de persoon. Frankfurt stelt echter dat wanneer de persoon zich beslissend identificeert met een eerste-orde verlangen, deze beslissing doorklinkt in de potentieel eindeloze reeks van hogere orden (Frankfurt, 1971, p. 16).

Wat Frankfurt met doorklinken bedoelt is dat de vraag of er een derde-orde verlangen of verlangens van nog hogere orden aanwezig zijn niet langer relevant is wanneer een persoons voorkeur voor een bepaald tweede-orde verlangen al resulteert in een dergelijke mate van identificering, dat deze een onbetwiste tweede-orde volition vormt. Een afwijkend derde-orde verlangen zou in zo'n scenario slechts gelijk komen te staan aan de eerste-orde en/of tweede-orde verlangens die in de eerste plaats al niet aansprekend genoeg waren om de volition te vormen in het subject.

Er kan potentieel ook sprake zijn van een derde-orde verlangen dat wel verenigbaar is met de tweede-orde volition, maar waar we cognitief gezien geen interesse voor hebben. Als ik bijvoorbeeld een tweede-orde verlangen heb om op vakantie te gaan, zou ik daarnaast een derde-orde verlangen kunnen hebben dat gaat over dit tweede-orde verlangen, namelijk dat ik het verlangen heb om te verlangen naar mijn vakantie. Het feit dat ik lichtzinnig ben over de aanwezigheid van dit derde-orde verlangen maakt mij echter geen wanton, omdat ik een bewuste beslissing heb gemaakt dat op vakantie willen gaan een toereikend onderschreven verlangen is voor het bepalen van mijn wil. Hiermee heb ik dus ook een bewuste beslissing gemaakt dat verdere vragen omtrent mijn wil niet langer van toepassing zijn.

Het voorbeeld dat Frankfurt zelf geeft om dit doorklinken uit te leggen is van een persoon die gemotiveerd wil worden door een verlangen om zich te concentreren op zijn werk. Als deze persoon zou worden gevraagd of hij het wenst dat hij een verlangen wil hebben om zich te concentreren op zijn werk, kan de persoon antwoorden dat deze vraag niet bij hem opkomt. Volgens Frankfurt zou het misplaatst zijn om dan te stellen dat, omdat de persoon niet heeft overwogen of hij zijn tweede-orde

verlangen wenst, deze persoon onverschillig is over welk verlangen zijn wil moet constitueren. Met het beslissende karakter van zijn identificering met zijn tweede-orde verlangen, heeft hij reeds zelf bepaald dat de eventuele aanwezigheid van hogere-orde verlangens irrelevant is voor de identificering met zijn wil. De vraag over de persoons gewenste wil is hiermee dus besloten bij wijze van doorklinken (Frankfurt, 1971, p. 16).

Het idee van doorklinken is echter bekritiseerd door onder andere filosoof Gary Watson als willekeur, bedoeld om het regressieprobleem van oneindige hogere-orde verlangens te omzeilen. Frankfurt realiseerde hierdoor dat noties als “doorklinken”, “beslissende toewijding” en “identificering” te obscuur waren om het regressieprobleem aan te pakken zoals hij het bedoelde. (Frankfurt, 1988, p. 167). Frankfurt omvatte de beslissende toewijding die moet doorklinken naar alle hogere orden sindsdien in het concept van “wholeheartedness”, ofwel hartgrondigheid (Frankfurt, 1988).

Het concept van wholeheartedness komt op hetzelfde neer als een beslissende toewijding. Frankfurt legt het uit aan de hand van een vergelijking met rekenen (Frankfurt, 1988, p. 167-169). Als iemand een rekensom op verschillende manieren uitrekent, steeds op hetzelfde antwoord uitkomt, dan zou dit antwoord nog steeds fout kunnen zijn. De persoon zou zo eindeloos kunnen doorgaan met nieuwe berekeningen die resulteren in verschillende antwoorden, maar die nergens garantie bieden dat een bepaald antwoord correct is. Hoe kan een persoon deze doorlopende reeks van berekeningen stoppen zonder schuldig te zijn aan lichtzinnige willekeur?

Iemand die simpelweg interesse in de rekensom verliest en daardoor zonder te evalueren of het antwoord wel passend is of zonder te overwegen of het wel wenselijk is dat dit zijn antwoord wordt, een antwoord laat staan, vertoont lichtzinnig gedrag. Bij iemand daarentegen die met een reden voor een bepaald antwoord kiest, hetzij omdat hij overtuigd is van de correctheid ervan of omdat hij ervan overtuigd is dat de kosten van het doorzetten van de berekeningen, in verlies aan tijd en energie, niet opwegen tegen het verder reduceren van de kans op onjuistheid, is er geen sprake van willekeur of lichtzinnig gedrag (Frankfurt, 1988, p. 168).

In het geval dat iemand overtuigd is van de correctheid van een bepaald antwoord, dan gelooft hij dat alle juiste berekeningen op datzelfde antwoord moeten uitkomen. Op deze wijze klinkt zijn beslissing dat een bepaald antwoord correct is door. In het geval dat iemand erkent dat bij zijn keuze voor een antwoord er een mogelijkheid van onjuistheid blijft bestaan, maar daarnaast sterk van mening is dat dit voor hem het beste alternatief is op voortdurend doorgaan met verdere berekeningen, dan klinkt deze mening oneindig door bij elke juiste herziening van de omstandigheden (Frankfurt, 1988, p. 168).



Het concept van wholeheartedness gaat over de sterke toewijding aan een weloverwogen beslissing, het is alleen zo'n beslissing die noodzakelijk en vrij van willekeur doorklinkt naar alle hogere orden en zo voorkomt dat er een regressieprobleem ontstaat dat de gewenste wil onbepaald zou laten. Het concept van wholeheartedness sluit echter niet uit dat een persoon onjuiste evaluaties en beslissingen kan maken over de verlangens waar hij zich het sterkst mee denkt te identificeren. Of een identificering werkelijk hartgrondig is, moet in de praktijk blijken.

Frankfurt zegt hierover: "Wholeheartedness, as I am using the term, does not consist in a feeling of enthusiasm, or of certainty, concerning a commitment. Nor is it likely to be readily apparent whether a decision which a person intends to be wholehearted is actually so. We do not know our hearts well enough to be confident whether our intention that nothing should interfere with a decision we make is one we ourselves will want carried out when - perhaps recognizing that the point of no return has been reached - we come to understand more completely what carrying it out would require us to do or to sacrifice doing (Frankfurt, 1988, p. 175-176)."

Frankfurt stelt verder dat de beslissing om jezelf met een bepaald verlangen te identificeren een daad van zelfconstitutie is. Je bent als persoon niet langer afzijdig van het verlangen, omdat het nu volledig onderdeel van jou als persoon is geworden. Frankfurt zegt: "To this extent the person, in making a decision by which he identifies with a desire, *constitutes himself*... The pertinent desire is no longer in any way external to him. It is not a desire that he "has" merely as a subject in whose history it happens to occur, as a person may "have" an involuntary spasm that happens to occur in the history of his body. It comes to be a desire that is incorporated into him by virtue of the fact that he has it *by his own will* (Frankfurt, 1988, p.170)."

### **Aanscherping van de voorwaarden voor de zelfconstitutie van de persoon**

Frankfurt stelt dat zijn conceptualisering van de vrije wil neutraal tegenover het probleem van determinisme staat (Frankfurt, 1971, p.20). In mijn ogen moeten echter een aantal voorwaarden voor de zelfconstitutie van de persoon aangescherpt worden om zijn theorie staande te houden tegenover determinisme. Frankfurt zinspeelt zelf op het feit dat wij geen vrije wil ervaren wanneer we observeren dat tweede-orde volitions per toeval samenvallen met onze effectieve verlangens. Verder stelt hij ook zelf dat mensen in meer of mindere mate lichtzinnig gedrag vertonen.

Wanneer het van situatie tot situatie kan verschillen of wij een persoon zijn of niet, dan is het in mijn ogen problematisch om te beweren dat de theorie neutraal tegenover het probleem van determinisme staat. De vrijheid wordt dan juist ondermijnd door determinisme. De theorie kan op

deze manier niet uitsluiten dat wij over hetzelfde onderwerp achtereenvolgens verschillende tweede-orde volitions genereren.

De beslissende identificering met één bepaalde eerste-orde verlangen vindt dan niet plaats, zodat we niet kunnen stellen dat de beslissing, de tweede-orde volition, doorklinkt naar hogere orden en de wil daardoor hartgrondig is bepaald. Met andere woorden, als de wil wordt uitgemaakt door een identificering met een tweede-orde verlangen, dat slechts voortkomt uit het sterkste motief in de gegeven situatie, dan zijn we weer terug bij af: de situatie van het harde determinisme zoals d'Holbach het beschreef.

Een ander probleem is dat de theorie toelaat dat wij tegelijkertijd personen zijn in sommige kwesties en wantons in andere zaken. In de praktijk heeft geen enkele persoon tweede-orde volitions in alle zaken en er is geen menselijke wanton die in geen enkele zaak een tweede-orde volition heeft. Als we niet kunnen stellen dat iemand fundamenteel een persoon is, dan kunnen we ook niet veronderstellen dat iemands wil fundamenteel vrij is. De persoon is dan net zo goed een speelbal van toevallige en gedetermineerde factoren als de wanton.

Om deze problemen te vermijden stel ik voor om de concepten van persoon en wanton zo aan te scherpen dat zij niet situatie-afhankelijk zijn. Mijn idee van de persoon is het wezen dat een niet-situationele volition (hierna "algemene volition") heeft om vrijheid voor zijn wil te verkrijgen in het algemeen en in alle zaken en situaties streeft om tweede-orde volitions te hebben die dit ideaal bevestigen. De wanton is iemand die dit ideaal niet heeft, hetzij omdat hij zijn wil al vrij waant of omdat hij onverschillig is over het probleem van een gedetermineerde wil.

Mijn veronderstelling is dat of iemand deze algemene volition voor een vrijheid van de wil in alle zaken heeft, afhangt van determinatie en toeval. Het is namelijk allerm minst vanzelfsprekend dat wij aan de vrijheid van onze wil twijfelen. Het is natuurlijker om te geloven dat elke beslissing die we vrijwillig nemen, een vrije beslissing is. Of dat elke handeling die we vrijwillig uitvoeren, een vrije handeling is. Nog natuurlijker is het dat de vraag van vrije wil helemaal niet opkomt in het bewustzijn. Het is slechts door een geschiedenis van accumulerend in aanraking komen met psychologisch en filosofisch materiaal en een geoefendheid in reflectief denken dat de vraag betekenis voor ons krijgt.

Niet alleen externe gedetermineerde omstandigheden bepalen of wij voldoende accumulatie kunnen opdoen van de benodigde psychologische en filosofische stof en oefening in reflectief denken, maar ook onze innerlijke natuur. Niet iedereen is van nature aangetrokken tot diepzinnige onderwerpen

en reflectief denken. Of iemand kan wel geïnteresseerd zijn, maar niet de aanleg hebben om het oppervlakkig niveau van reflecteren te overstijgen.

Daarnaast kan iemand die wel aan de bovengenoemde voorwaarden voldoet van de accumulatieve verwerving van filosofisch materiaal, een natuurlijke affiniteit hiermee en een aanleg in zijn structuur voor reflectief denken voorbij een oppervlakkig niveau, simpelweg hebben geconcludeerd dat het eventueel missen van vrijheid in de wil geen probleem vormt, of het kan zelfs leiden tot een acceptatie van het idee dat het ontbreken van vrijheid in onze wil, voordelig is voor de mens. Zoals d'Holbach die stelt: "Not only is it suitable to calm the greater part of his inquietude, but it will also contribute to inspire him with a useful submission, a rational resignation to the decrees of a destiny, with which his too great sensibility frequently causes him to be overwhelmed (d'Holbach, 1889, p. 111)."

De algemene volition voor vrijheid van de wil in alle zaken, komt in essentie neer op de wens om de eigen voorwaarden van je streven en handelen te creëren. Een streven en handelen dat niet noodzakelijk voortkomt uit het sterkste eerste-orde verlangen en zelfs niet uit een willekeurige identificering met een tweede-orde verlangen in een bepaalde zaak. Het streven en handelen komt voort uit een gedetermineerde waardering voor het ideaal van persoon zijn. Verlangens die dit ideaal bevestigen worden geaccepteerd en verlangens die dit ideaal ondermijnen worden bestreden.

Deze aanscherping van de voorwaarden is te rechtvaardigen doordat het de structuur van de concepten persoon en wanton niet verandert, maar slechts beperkt op welke entiteiten deze termen kunnen worden toegepast. Niet iedereen die tweede-orde volitions heeft is nu automatisch een persoon. Daarnaast past mijn veronderstelling van een gedetermineerde persoonswording ook binnen de theorie van Frankfurt, die zelf stelt: "*On the other hand, it seems conceivable that it should come about by chance that a person is free to have the will he wants. If this is conceivable, then it might be a matter of chance that certain people enjoy freedom of the will and that certain others do not* (Frankfurt, 1971, p.20)."

Wanneer een persoon met deze aangescherpte voorwaarden in een bepaalde zaak onverschillig is ten opzichte van zijn conflicterende eerste-orde verlangens, dan is zijn onverschilligheid een keuze van zijn vrije wil. Hij oordeelt dat het resultaat niet uitmaakt, dat het zijn doelstelling om een persoon te zijn niet ondermijnt noch bevordert. Het is dan onjuist om te stellen dat de persoon lichtzinnig gedrag vertoont of een wanton is in deze specifieke zaak.

Hetzelfde geldt voor onverschilligheid over tweede-orde verlangens of met betrekking tot verlangens van hogere orden. Deze worden allemaal beschouwd en getoetst aan de algemene volition om

vrijheid van de wil te hebben in alle zaken. Als de persoon oordeelt dat een verlangen van hogere orde in een bepaalde zaak hem beter in staat stelt om een vrije wil in het algemeen te hebben dan een tweede-orde verlangen, dan wordt dit hogere-orde verlangen in plaats van het tweede-orde verlangen onderdeel van het streven van de algemene volition.

Het is conceptueel mogelijk voor een persoon om deze algemene volition te koppelen aan een secundaire algemene doelstelling voor zelfconstitutie, zolang dat ideaal compatibel is met het streven naar een vrije wil in alle zaken. Ik kan bijvoorbeeld wensen om een moreel persoon te zijn. Zo'n koppeling is niet noodzakelijk, maar als er sprake van is dan worden voor de poging tot zelfconstitutie alle verlangens beschouwd en getoetst op zowel het morele ideaal als de volition om vrije wil te hebben in alle zaken. Mijn veronderstelling is dat ook zo'n secundaire algemene volition een gedetermineerde grondslag heeft, hetzij in het aangeboren karakter of via externe invloeden of een mix hiervan.

De secundaire algemene volition is altijd conceptueel en noodzakelijk onderschikt aan het ideaal van vrijheid van de wil in alle zaken. Om een moreel persoon te zijn moet ik als voorwaarde de vrijheid van wil hebben om dit altijd te zijn. Als mijn moreel besef per verschillende situatie afhangt van gedetermineerde omstandigheden, dan ben ik geen moreel persoon, maar hoogstens een morele wanton die in bepaalde mate en onder toevallige gunstige condities moreel overweegt en handelt. De toestand van zo'n morele wanton staat even ver verwijderd van het concept van een moreel persoon als een wanton die nooit moreel overweegt en handelt.

Het lijkt tegenstrijdig om te stellen dat onze wil alleen vrij kan zijn wanneer we gedwongen zijn om in alle zaken een handeling van deliberatie te verrichten. We verliezen zo namelijk de vrijheid van spontaan beslissen en handelen. Hier moet echter gesteld worden dat een volition al een inclinatie in de geest veronderstelt, waardoor de agent natuurlijker geneigd is tot de zaken die de volition bevorderen. Frankfurt zegt hierover: *“Some people are naturally moved by kindness when they want to be kind, and by nastiness when they want to be nasty, without any explicit forethought and without any need for energetic self-control (Frankfurt, 1971, p. 17).”*

Als er dus een inclinatie in de geest heerst voor het ideaal van een vrije wil in alle zaken, dan hebben we spontaan een argwaan en afkeer voor onze verlangens die dit ideaal kunnen ondermijnen. In sommige zaken zal dit moeilijker vast te stellen zijn en is verdere deliberatie vereist. Ondermijnt het bijvoorbeeld mijn vrijheidsideaal dat ik graag veel overwerk, waardoor ik nooit tijd heb voor contemplatie over eerste-orde verlangens waar ik me eventueel mee wil identificeren? Of beschermt mijn drukke agenda mij juist tegen ijdele contemplatie en dagdromen die voorkomen dat ik een wilsmens kan zijn? Het zijn zulke soort vragen die de persoon zichzelf steeds moet stellen.

De algemene volition voor vrijheid van de wil in alle zaken is zoals ik eerder zei het gevolg van determinatie. Ik veronderstel dat een mix van aangeboren karaktereigenschappen en bepaalde externe invloeden leiden tot deze algemene volition. Deze invloeden spelen in op het karakter van het subject. Iemand met bijvoorbeeld een eigenzinnig karakter, die door het lezen van veel filosofische literatuur een levende twijfel ontwikkelt over zijn participatie in zijn eigen handelen, zal vol afschuw reageren op het idee dat hij slechts een gedetermineerde pion in het spel van het universum zou kunnen zijn.

De wanton daarentegen twijfelt niet over de vrijheid van zijn wil. Het zou kunnen dat hij die propositie in overweging neemt, maar als hij al twijfelt aan de vrijheid van zijn wil dan reikt dit niet verder dan een ijdele twijfel. Het kan ook zijn dat de wanton nooit filosofische invloeden heeft gehad en nooit de neiging heeft ontwikkeld om over zijn psychologische aard na te denken. Of hij heeft niets in zijn karaktereigenschappen dat bij hem een afschuw kan opwekken over het gebrek aan vrijheid in zijn wilsdaden. Er is daarom geen toereikende reden waarom de wanton een algemene volition voor de vrijheid van de wil in alle zaken zou moeten hebben.

Het lijkt verder ook tegenstrijdig om te stellen dat de vrijheid van de wil volledig gedetermineerd is. Wat ik hiermee bedoel is dat de mogelijkheid van vrijheid van de wil vanuit zelfconstitutie gedetermineerd is. Ik veronderstel niet dat het hebben van een gedetermineerde algemene volition voor vrijheid van de wil in alle zaken ons direct een praktische vrijheid van de wil geeft. Deze algemene volition geeft ons slechts de mogelijkheid om een eerlijke poging tot het bereiken van een praktische vrijheid van de wil te ondernemen. Ik noem dit startpunt persoon zijn in theorie. Met theorie bedoel ik niet persoon in potentie, want de persoon-in-theorie is conceptueel al een echte persoon door zijn algemene volition.

Wanneer we denken over de persoon met deze aangescherpte voorwaarden, is het verder belangrijk om te begrijpen dat een persoon zowel geslaagd als defectief kan zijn, succes hangt af van het feit of hij in de praktijk in staat is naar zijn algemene volition te handelen. In het vierde hoofdstuk zal het verschil hiertussen verder ter sprake komen. Voor nu vermeld ik het om te verduidelijken dat de persoon pas een 'eindproduct' is wanneer hij geslaagd is in zijn zelfconstitutie. Zolang dit niet het geval is, wordt de persoon gekenmerkt door een streven en is hij nog slechts persoon-in-theorie.

Het verschil tussen de wanton, de persoon-in-theorie en de volledige persoon (de persoon met een praktische vrijheid van de wil) kan geïllustreerd worden met verschillende analogieën. In de landbouw als het verschil tussen onvruchtbare grond, vruchtbare grond en een geslaagde oogst. In de metafysica als verschil tussen Spinoza's modus, Leibniz' monade en God. In de Bijbelse analogie als verschil tussen het stof, het woord en het vlees. In de chemische analogie als de faseovergangen

van gas, vloeibaar en vast. Het beroemde verhaal van Pinokkio geeft ons ook een bruikbare analogie voor deze trichotomie; de levenloze marionet gecontroleerd door snaren, Pinokkio als levende houten jongetje, Pinokkio als het jongetje van vlees en bloed.

Deze analogieën illustreren wat de toestanden van de wanton, de persoon-in-theorie en de volledige persoon betekenen. De wanton is onvruchtbare grond, omdat er geen mogelijkheid van zelfconstitutie bestaat vanuit zijn toestand. Hij is een modus, omdat zijn handelen niet geschiedt vanuit zijn eigen voorwaarden. Hij is stof, omdat hij zal sterven zoals hij is zonder enige ontwikkeling en omdat zijn handelen willekeurig met de winden meewaait. Hij is gas, omdat zijn mogelijkheid voor een vrije wil is verdampt. Hij is de levenloze marionet gecontroleerd door snaren, volledig gestuurd door externe factoren.

De persoon-in-theorie is vruchtbare grond, omdat hij aan de voorwaarde voldoet voor een geslaagde zelfconstitutie. Hij is een monade, omdat hetgeen voor hem mogelijk is, zit ingesloten in zijn eigen notie, d.w.z. de persoon-in-theorie heeft in de gedaante van zijn algemene volition zichzelf een wet gegeven die voor hem de praktische vrijheid van de wil mogelijk maakt. Hij is het woord, omdat hij persoon is in theorie en zijn praktische vrijheid van de wil nog moet geschieden. Hij is vloeibaar, omdat hij niet met alle winden meewaait maar zijn poging tot zelfconstitutie nog zowel de goede als verkeerde kant op kan bewegen. Hij is de houten Pinokkio, die door goede daden te doen, zijn beloften aan zijn vader na te komen en door naar de fee en zijn meester op school te luisteren een echt jongetje van vlees en bloed kan worden, of in het geval van eigenwijsheid en ongehoorzaamheid verandert in een ezel (defectieve zelfconstituering).

De persoon in de volledige betekenis van het woord is God, hij is in feite het vlees geworden woord, een rijpe vrucht van een geslaagde oogst, een chemische reactie die geen terugval naar de wanton toestand toelaat. De Pinokkio die is veranderd in een jongetje van vlees en bloed. Zijn toestand is vast, zeker en integer. Nietzsche beschrijft deze toestand, het eindresultaat van de bovengenoemde analogieën, als volgt: *"The ripest fruit is the sovereign individual, like only to himself, liberated again from morality of custom, autonomous and supramoral (for "autonomous" and "moral" are mutually exclusive) in short, the man who has his own independent, protracted will and the right to make promises and in him a proud consciousness, quivering in every muscle, of what has at length been achieved and become flesh in him, a consciousness of his own power and freedom, a sensation of mankind come to completion (Nietzsche, 1967, p. 59)<sup>4</sup>."*

---

<sup>4</sup> Mijn noties van praktische vrije wil en persoon hebben in sommige aspecten veel verwant met die van Nietzsche, maar bij Nietzsche spelen voor de constituering van autonomie in de mens zijn theorie van 'wil tot

In dit hoofdstuk heb ik beschreven wat de voorwaarden zijn voor het bereiken van de vrijheid van de wil vanuit persoonswording, ofwel zelfconstituering. Hier heb ik een gedetermineerd beginpunt verondersteld, een beginpunt dat zich tussen de toestand van de wanton en de volledige persoon in bevindt. Dit startpunt voor de zelfconstitutie heb ik “persoon-in-theorie” genoemd. De persoon-in-theorie beschikt door zijn algemene volition over de mogelijkheid om te streven naar een praktische vrijheid van de wil, het overeenstemmen van zijn algemene volition met zijn beslissingen en handelingen, ofwel de constituering van de volledige persoon. In het vierde hoofdstuk verken ik de stappen die nodig zijn om de transitie van de persoon-in-theorie naar de volledige zelfgeconstitueerde persoon te maken.

---

macht’ en de profijtvolle effecten van lijden een belangrijkere rol dan identificering met een verlangen en onze rationaliteit.

## Hoofdstuk 4: Constituering van de praktische vrije wil

Uit het derde hoofdstuk nemen we mijn veronderstelling mee dat de persoon-in-theorie beschikt over een geïnternaliseerde wil omtrent, ofwel een hartgrondige identificering met, het streven om in alle situaties te handelen naar hetgeen zijn of haar vermogen om vrij te beslissen in alle zaken bevordert. Vrij beslissen betekent hier slechts dat een persoon in een bepaalde situatie niet langer noodzakelijk naar de sterkste prikkel of motief van het moment in hem handelt. De willekeur van een toevallige staat van onze verlangens is vervangen door een innerlijk kompas voor vrijheid. Zoals een kompas altijd aangeeft waar het Noorden ligt, geeft het innerlijk kompas van de persoon-in-theorie telkens weer waar de vrijheid ligt ten opzichte van de toevallige willekeur.

Het innerlijk kompas is de essentie van het persoon-in-theorie zijn. Met het innerlijk kompas hoeven de meest acute inclinaties van het moment niet meer noodzakelijk doorslaggevend te zijn voor ons handelen. We waaien niet meer met alle winden mee zoals de wanton, maar zetten onze zeilen alleen op als de wind richting de vrijheid waait. Binnen deze windrichting kunnen we vervolgens navigeren naar een gewenste bestemming. We kunnen bijvoorbeeld navigeren naar het zijn van een morele persoon, of navigeren naar het zijn van een vrijgevige persoon of het zijn van een uomo universale.

Het innerlijk kompas is een vrij stabiele conditie. De persoon-in-theorie zal daarom niet snel verkeren naar de wanton staat. Het is echter niet uitgesloten dat dit gebeurt. Denk bijvoorbeeld aan een persoon-in-theorie drugsverslaafde, die van zijn verslaving af wil en hier inspanningen voor doet. (Cf. Frankfurt, 1971, p. 12 [“onwillige verslaafde”]). Wanneer dit na een lange tijd nog steeds niets oplevert, wordt deze persoon het wellicht zat om nog langer tijd en energie te steken in het bestrijden van zijn verslaving. De persoon wordt hierdoor onverschillig over zijn drugsverslaving en keert zo terug naar de wanton staat<sup>5</sup>.

Op dezelfde wijze kan de persoon-in-theorie die voortdurend faalt in het voltooien van zijn zelfconstituering als persoon, terugkeren naar de wanton staat. Het is daarom belangrijk dat de zelfconstituering methodisch gebeurt. In dit laatste hoofdstuk zet ik een methodische aanpak uiteen die de persoon-in-theorie kan helpen om een volledige persoon te worden.

---

<sup>5</sup> Een persoon-in-theorie drugsverslaafde zou de strijd tegen zijn verslaving ook kunnen opgeven vanuit berusting in het feit dat hij deze strijd niet kan winnen. Er is in mijn ogen een verschil tussen de toestand van berusting en de apathische toestand. Berusting betekent geen terugkeer naar de wanton staat, omdat de identificering met het verlangen om clean te zijn aanwezig blijft, alleen niet langer op de voorgrond. Het is zoals wanneer wij berusten in het feit dat een overleden dierbare niet meer terugkomt. Het verlies wordt daarna nog altijd gevoeld op de achtergrond. Het gevoel van het gemis wordt met de tijd misschien minder, maar nooit apathisch.



In hoofdstuk 3 beschreef ik hoe de persoon-in-theorie zijn eigen voorwaarden voor handelen in zich heeft. Het feit blijft echter dat hij wordt geconfronteerd door een gedetermineerde wereld. De persoon-in-theorie staat met zijn intentie van zelfconstitutie tegenover de determinerende krachten van het gehele universum als David tegen Goliath. Precies om deze reden zegt d'Holbach: "As a part subordinate to the great whole, man is obliged to experience its influence. To be a free agent, it were needful that each individual was of greater strength than the entire of nature (d'Holbach, 1889, p. 89)."

Het is eveneens om deze reden dat een internalistische theorie van de vrijheid van de wil zoals die van Frankfurt, zelfs met de aangescherpte voorwaarden in hoofdstuk 3, geen praktische vrije wil oplevert die nodig is voor morele verantwoordelijkheid en integriteit. Internalistische theorieën van de vrijheid van de wil beperken de kwalificatie van vrije wil namelijk tot de huidige fysieke en psychische staat van de persoon, zonder te kijken naar hoe deze staat tot stand is gekomen en wat nodig is om deze staat voor de toekomst te garanderen. Zonder een vorm van garantie is de morele verantwoordelijkheid van de persoon-in-theorie beperkt tot slechts de episodes in zijn of haar leven waar determinerende invloeden zijn of haar algemene volition niet tegenwerken. Verder is de integriteit niet gewaarborgd. Dit hoofdstuk over de constituering van de praktische vrije wil dient daarom als aanvulling op de internalistische theorie uit hoofdstuk 3.

De praktische vrije wil die ik mogelijk acht is niet de absolute vrije wil, de *liberum arbitrium indifferentiae*. Ik ben van mening dat achter iedere vrijwillige menselijke handeling een gekende of onbekende reden schuilt voor het ontstaan van die handeling (cf. The Principle of Sufficient Reason [PSR]). Dat wil zeggen dat wij niet de vrijheid kunnen bezitten om te handelen zonder een toereikende reden, oftewel een reden die een onverschillige houding voorkomt of wegneemt. Dit is zo ongeacht de waarheid of valsheid van determinisme, want wie de absolute vrije wil veronderstelt, zou in mijn ogen het onmogelijke moeten verklaren, namelijk hoe iemand zonder enige aanleiding, zonder inclinatie of noodzakelijkheid in hem of haar, overgaat tot een bepaalde vrijwillige daad. Ik zie geen manier om te conceptualiseren hoe zoiets mogelijk kan zijn. De praktische vrije wil die ik verdedig is daarom een vrijheid van de wil vanuit noodzakelijkheid.

In een passage stelt d'Holbach het volgende: "In man, free agency is nothing more than necessity contained within himself (d'Holbach, 1889, p. 103)." Ik ben het eens met deze uitspraak, maar zie andere implicaties dan d'Holbach. Noodzakelijkheid in onszelf betekent niet in alle gevallen dat we geen vrijheid van de wil hebben. Voor de wanton betekent noodzakelijkheid in onszelf de blokkade van vrijheid van de wil, echter voor de volledige persoon betekent noodzakelijkheid in onszelf de

garantie voor de vrijheid van de wil die we zoeken. Het is niet ondanks maar dankzij de noodzakelijkheid in ons dat we de praktische vrijheid van de wil verkrijgen.

De ideale situatie die we nastreven is niet de situatie zoals d'Holbach die voor ogen heeft. Vrije wil betekent niet dat wij een grotere kracht moeten hebben dan de gehele natuur, noch betekent het dat we moeten kunnen ontsnappen aan de dwang van natuurwetten. Vrije wil betekent dat we ontsnappen aan de willekeurigheid van de werking van causaliteit in ons, niet aan de wet van causaliteit zelf. Juist dankzij de causaliteit van onze hartgrondige algemene volition en de verankering van de gewoonten die onze algemene volition ondersteunen, worden bij de volledige persoon de invloeden die ons per puur toeval zouden determineren met noodzakelijkheid verzwakt of verstoten.

De verankering van de volition-vriendelijke gewoonten creëert de condities om deze noodzakelijke werking ten bate van de hartgrondige algemene volition in ons te bewerkstelligen. Het proces van de verankering zelf gebeurt echter niet met noodzakelijkheid, omdat de fysische condities die daarvoor nodig zijn nog ontbreken bij de persoon-in-theorie, of anders gezegd de tendensen die onze algemene volition moeten ondersteunen zijn nog geen vastgestelde zelfwerkzaamheid in de structuur van het brein en het zenuwstelsel van het organisme.

De noodzakelijkheid in de persoon-in-theorie voorafgaand aan de verankering van de juiste gewoonten kan makkelijk werken als een blokkade voor het bereiken van de praktische vrijheid van de wil, maar is omgekeerd nooit een garantie voor het bereiken van de praktische vrijheid van de wil. Een methodische verankering is dus nodig, omdat de voltooiing van de zelfconstitutie niet aan het toeval kan worden overgelaten. Het niet volgen van een methodische aanpak zal leiden tot een terugkeer naar de wanton staat of tot de constituering van een defectieve persoon.

### **De goede en defectieve vormen van zelfconstitutie**

Voordat ik de methodische aanpak zal beschrijven, is het belangrijk om eerst een beeld te hebben van wat een goede zelfconstitutie inhoudt en welke verschillende defectieve constituties een gevaar vormen voor de persoon-in-theorie. In de eerste plaats onderscheid ik twee manieren van hoe de vrije wil vanuit noodzakelijkheid in ons gedacht kan worden. De eerste manier is die van een assertieve ondersteuning van de algemene volition, die in alle situaties de wil noodzakelijk dwingt te beslissen en handelen naar hetgeen de autonomie en het effectief handelen van de persoon in de wereld bevordert. De tweede manier is die van "nudging" of duwende ondersteuning van de algemene volition, die in alle situaties de wil noodzakelijk inclineert tot de prikkel of het motief dat de autonomie en het effectief handelen van de persoon in de wereld bevordert.

Deze tweede manier laat speelruimte voor de persoon voor het negeren van zijn algemene volition in situaties waar dit gepast zou zijn. De noodzakelijkheid beperkt zich hier tot het voorkomen dat de persoon wordt geïnclineerd door prikkels en motieven die tegengesteld zijn aan zijn algemene volition. Deze manier betekent dat de vrijheid van de wil geen last wordt voor hemzelf en zijn omgeving, terwijl de eerste manier geen mogelijkheid biedt om in sommige situaties een pragmatische houding aan te nemen.

De omgekeerde gelijkenissen voor deze manieren zijn die van een heroïneverslaving en een nicotineverslaving. De heroïneverslaafde heeft geen speelruimte met betrekking tot het optreden van zijn verslavingsprikkel, terwijl de roker zijn neiging wel kan bedwingen als hij zich bijvoorbeeld in een omgeving bevindt waar het opsteken van een sigaret verboden of ongepast is.

Ik ben van mening dat de tweede manier de gewenste vorm van zelfconstitutie is. De eerste manier lijkt het kind met het badwater weg te gooien. Er blijft geen vrijheid over om in sommige gevallen waar dat gepast zou kunnen zijn af te wijken van de hypothetische imperatieven van de algemene volition. De tweede manier heeft wel als nadeel dat het ook ruimte laat voor het optreden van zwakheid van de wil. Dit is echter geen probleem zoals we later zullen zien, want we constitueren onszelf tot het zijn van een persoon, niet tot het zijn van een engel.

Een engel ervaart geen zwakheid van de wil, omdat hij in plaats van een “ought” een “would” heeft met betrekking tot de wet die voor hem geldt. Een engel kan niet anders dan goed handelen. Of anders gezegd een engel volgt geen wet, maar is de belichaming van een bepaalde morele wet, in hem vastgelegd door God. De persoon is iemand die door middel van zijn algemene volition en rationaliteit zijn eigen wet kiest en hiermee ook de hypothetische imperatieven waarmee deze wet dient te worden nageleefd.

De tweede manier komt overeen met het idee dat Kant had van de autonome wil. De Kantiaanse filosofe Christine Marion Korsgaard legt uit: “Volition consists in adopting a maxim of acting on some incentive or other. When we decide to act on an inclination—to do a desired action or seek a desired end—then its object becomes an object of volition. The essential point here is that the adoption of an end is conceived as the person’s own free act. Inclination proposes, but it is the person herself who disposes (Korsgaard, 2008, p. 64).”

De volition zoals Korsgaard het begrijpt is in tegenstelling tot de volition in de theorie van Frankfurt geen situatie-gebonden verlangen om één bepaald verlangen het effectieve verlangen te maken, maar een algemene inclinerende conditie in de natuur van een persoon. Korsgaard zegt: “I have suggested that the instrumental principle can be rescued only if we take “my end” to be something

other than “what I actually, just now, desire.” One possibility is to distinguish desire from volition, and to say that your end is what you will, not merely what you want. This distinction is at the heart of Kant’s moral psychology. In Kant’s view, an inclination is a kind of attraction to something, which is grounded in our sensuous nature, and in the face of which we are passive (Korsgaard, 2008, p. 46).”

Wat mij betreft sluit de ene zienswijze de andere niet uit, een volition kan tegelijkertijd uit een algemene inclinerende aard voortkomen en daarnaast situationeel gebonden zijn, want een object dat de inclinerende aard van een persoon zou moeten prikkelen is noodzakelijk tijd- en plaatsgebonden. Belangrijker is dat we begrijpen dat voor het constitueren van de praktische vrijheid van de wil een algemene volition voor een vrije wil in alle zaken vereist is. Dit is de reden waarom ik Frankfurts voorwaarden voor het zijn van een persoon heb aangescherpt in het vorige hoofdstuk. Niet omdat ik zijn notie van volition verwerp, maar omdat Frankfurt een situationele volition, die tevens niets te maken hoeft te hebben met het willen hebben van een algemene vrije wil, toereikend acht voor het zijn van een persoon. Zo’n volition is in mijn ogen zelfs te beperkt voor het zijn van een persoon-in-theorie.

De zelfconstitutie die we nastreven wordt door Korsgaard zelf omschreven in het “Constitutional Model”. In het geval van een goede constitutie geven wij onszelf een wet in de vorm van een algemene volition. Deze wet maakt van de persoon een agent waarbij, zoals bij een stads-staat ofwel polis de constitutie boven zijn burgers en functionarissen staat, bij hem zijn gekozen wet boven zijn rede en passies staat. Korsgaard stelt dat we bij een goede constituering het voorschrift van de rede verkiezen boven de passies, niet omdat we ons identificeren met de rede, maar omdat we onszelf identificeren met onze constitutie en deze stelt dat de rede moet regeren (Korsgaard, 2009, p. 134-135).

Korsgaard legt aan de hand van Plato’s analogie van drie verschillende klassen binnen de polis uit hoe ‘de ziel’ van de persoon is onderverdeeld. De eerste klasse binnen de polis is die van de heersers die het beleid en de wetten maken en de omgang met andere staten regelt. De tweede klasse bestaat uit ondersteuners of ambtenaren van deze heersers, in de vorm van soldaten en politie die de wetten handhaven. Deze twee klassen vormen samen de bewakers van de polis. De derde klasse bestaat uit boeren, ambachtlieden, kooplieden en andere burgers die voorzien in de behoeften van de polis (Korsgaard, 2009, p. 136).

Plato onderscheidt vervolgens voor de onderdelen van de polis de eigenschappen die samen de deugden van de ideale polis uitmaken. Zo zetelt de wijsheid van de polis in de wijsheid van de heersers en zij wensen het beste voor de polis als geheel, de moed van de polis is de moed van de ondersteuners die in staat zijn vast te houden aan de principes van de polis en hiervoor te sterven als

het moet, de gematigdheid van de polis komt voort uit een consensus over wie het recht heeft te heersen over wie en de rechtvaardigheid van de polis is het gevolg van het feit dat alle klassen hun eigen werk doen zonder zich te bemoeien met het werk van anderen (Korsgaard, 2009, p. 136-137).

De drie klassen die we in de polis terugvinden corresponderen volgens Korsgaard met drie verschillende onderdelen in de ziel van de persoon. De heersers corresponderen met 'de rede' in de mens, die als functie heeft om de leiding te nemen voor het belang van de gehele persoon. De ondersteuners corresponderen met 'de spirit', ofwel 'de geest' in de mens, die als functie heeft om de voorschriften van de rede uit te voeren. De burgers corresponderen met 'de begeerten', deze hebben als functie de hele persoon te voorzien in al zijn behoeften (Korsgaard, 2009, p. 141).

Het onderscheid tussen de rede, de geest en de begeerten in de ziel van de persoon is belangrijk om te kunnen illustreren hoe de autonomie van de persoon tot stand komt. De termen ziel, rede en geest hanteer ik echter niet met het dualistische begrip dat Plato voor ogen had. De rede is in mijn begrip slechts het analytisch denken, teweeggebracht door bepaalde functies van het brein. De geest is de mate van vastberadenheid van de persoon met betrekking tot een doel dat wordt nagestreefd. Deze vastberadenheid voor een doel bestaat uit de aanwezige praktische intelligentie en de wilsenergie waardoor een taak wel of niet succesvol kan worden volbracht<sup>6</sup>. De ziel van de persoon is verder geen metafysische ziel, maar slechts de som van de fysische functies die het analytisch denken, de mate van vastberadenheid voor doelen en de werking van de begeerten in ons tot stand brengen.

Ik beschrijf de geest als zowel de praktische intelligentie als de wilsenergie, omdat beiden nodig zijn om doelgericht te handelen. De wilsenergie is de hoeveelheid geestdrift waarmee een bepaald verlangen aandringt om het effectieve verlangen te worden. Alle verlangens, hetzij eerste-orde verlangens, tweede-orde verlangens, tweede-orde volitions, of zelfs de hartgrondige algemene volition, bezitten fluctuerende hoeveelheden wilsenergie. De wilsenergie moet niet verward worden met onze algemene lichaamsenergie. De eerder besproken onwillige verslaafde heeft bijvoorbeeld veel wilsenergie met betrekking tot zijn verlangen om van zijn verslaving af te komen, maar zijn lichaam heeft mogelijk onvoldoende lichaamsenergie om af te kicken.

---

<sup>6</sup> De geest van bijvoorbeeld een visser streeft naar het doel om vissen te vangen. Als zijn hengel breekt en/of het water waaruit hij vist geen resultaat oplevert, zorgt zijn wilsenergie voor het vangen van vissen, als deze groot genoeg is, dat hij vastberaden is om elders een poging te wagen om zijn doel te behalen. Zijn praktische intelligentie zal bij voldoende wilsenergie resoluut alternatieve methoden voor de kapotte hengel uitproberen, die het doel om vissen te vangen ook kunnen behalen (bv. een net uitgooien). Wilsenergie en praktische intelligentie, de twee componenten van de geest, zijn beiden gericht op een doel die met een bepaalde mate van vastberadenheid wordt nagestreefd. De geest kan daarom uitgelegd worden als mate van vastberadenheid voor een doel.

Lichaamsenergie beschouw ik niet als een eigenschap van de geest, want alle fysische handelingen vereisen lichaamsenergie. Automatische handelingen zoals ademhaling of proprioceptieve bewegingen zijn hier een voorbeeld van. De geest gaat niet over zulke handelingen, tenzij het hier doelgerichte ademhalingstechnieken voor bijvoorbeeld meditatie betreft, dan zou de geest met zijn praktische intelligentie en wilsenergie juist wel weer een rol moeten spelen. De geest gaat over handelingen die bekwaamheid en gewillige aandrang vereisen.

Het niveau van de praktische intelligentie wordt bepaald door natuurlijke aanleg en oefening. De wilsenergie speelt hier een belangrijke rol bij de mate van geoefendheid en dus ook bij het niveau van de praktische intelligentie. Ik kan bijvoorbeeld een groot talent hebben voor schilderen en beeldhouwen, maar daarnaast weinig geïnteresseerd zijn in kunst, waardoor ik niet de hoeveelheid geestdrift kan opbrengen die nodig is om mijzelf tot een goede kunstschilder of beeldhouwer te ontwikkelen.

Daarnaast speelt de wilsenergie een belangrijke rol bij het überhaupt wel of niet bereid zijn tot het uitoefenen van deze activiteiten. Ik kan bijvoorbeeld na het ontwikkelen van een grote praktische intelligentie voor beeldhouwen, op latere leeftijd hele andere interesses krijgen, zodat ik geen geestdrift meer heb om mijn geoefendheid in beeldhouwen te praktiseren. Ik ben in deze zaak dan bekwaam in de zin dat ik voldoende talent en geoefendheid bezit, maar niet meer wilsbekwaam, omdat ik voor deze activiteit niet langer voldoende wilsenergie bezit om het uit te voeren. Met andere woorden, er is sprake van een zwakke geest met betrekking tot deze activiteit.

Een sterke geest met betrekking tot onze zelfconstitutie houdt in dat de geest in staat is de voorschriften van de rede uit te voeren, zowel op het gebied van de praktische intelligentie als op het gebied van de wilsenergie om voldoende hypothetische imperatieven waarmee het doel kan worden bereikt op te volgen. Bij een te sterke geest is er sprake van te veel wilsenergie voor activiteiten, die door de beperkte visie van de geest als geschikte hypothetische imperatieven, of niet-schadelijke handelingen worden gezien en nagestreefd, maar die door de rede niet worden onderschreven. Dat wil zeggen die niet goed zijn voor de persoon als geheel, oftewel activiteiten die de zelfconstituering uiteindelijk ondermijnen.

Om deze redenen stel ik dat de geest, de mate van vastberadenheid voor een doel, een bepaalde verhouding is tussen de componenten praktische intelligentie en wilsenergie. Als we deze uitleg van de geest weer terug brengen naar Plato's analogie, begrijpen we dat de politieagenten en militairen van de polis niet alleen moed (veel wilsenergie voor het bewaken van de polis) moeten hebben om goed als ondersteuners van de heersers te kunnen dienen, maar ook een geoefend

beoordelingsvermogen over in welke situaties zij hun bevoegdheden moeten laten gelden en wat hierbij de proportionele maat is (hoge praktische intelligentie).

De rede is de analytische intelligentie die behoort tot Systeem 2. De geest bevat naast de wilsenergie, de praktische intelligentie van Systeem 1. Het verschil tussen de werking van de rede en de werking van de geest wordt verder duidelijk als we het bekijken vanuit de beperkingen van Systeem 1 en Systeem 2. Waar de uitvoering van de analytische intelligentie van Systeem 2 wordt verstoord door ego-depletie, ofwel vermoeidheid van het systeem zelf (gebrekkige lichaamsenergie, waarover later meer uitleg volgt), wordt de uitvoering en/of ontwikkeling van de praktische intelligentie van Systeem 1 verstoord door een gebrek aan wilsenergie vanwege het verdwijnen van de benodigde interesse in een bepaalde activiteit.

Het derde onderdeel van de ziel van de persoon dat Plato onderscheidt, dat van de begeerten, gaat over deze interesses en onze verlangens. De begeerten zijn geen geïntegreerde functies van Systeem 1 of Systeem 2 zelf, maar spelen daarentegen in op Systeem 1 als eerste-orde verlangens en op Systeem 2 als tweede-orde verlangens.

Schematisch overzicht voor de bovengenoemde onderscheiden:

De rede	Analytische intelligentie
De geest	Praktische intelligentie + wilsenergie (samen mate van vastberadenheid voor een doel)
Praktische intelligentie	Natuurlijke aanleg + geoefendheid
Wilsenergie	Mate van aandrang van een verlangen om effectief te worden (de hoeveelheid geestdrift)

De eenheid van de verschillende onderdelen van de ziel van de persoon ontstaat in de gewenste situatie op dezelfde manier als dat er in de polis beraadslagend wordt gehandeld. Wanneer de burgers van de polis bijvoorbeeld een verzoek doen voor bepaalde voorzieningen, dan beslissen de heersers om dit verzoek wel of niet toe te kennen en de ambtenaren voeren het uit. De eenheid van de ziel van de persoon is dus een beraadslagende eenheid. De begeerten doen een voorstel, de rede beslist om er wel of niet naar te handelen en de geest voert het besluit van de rede uit (Korsgaard, 2009, p. 141).

Alleen wanneer deze beraadslagende procedure is gevolgd, kunnen we de handeling toeschrijven aan de persoon of polis. Korsgaard zegt hierover: “If a Spartan attacks an Athenian, for instance, we do not conclude that *Sparta* is making war on Athens, unless the attack was made by a soldier acting under the direction of the Spartan rulers: that is, unless it issues from Sparta’s constitutional procedures. According to the analogy, we will only attribute an action to a person, rather than to something in him, if it was the result of his reason acting on a proposal from his inclination—or, to put it in Kant’s terms, if it is the result of an incentive having been adopted in accordance with a principle (Korsgaard, 2009, p. 142).”

Dit model stelt ons in staat om te begrijpen dat wanneer één van de drie onderdelen zijn werk niet doet of zich bemoeit met het werk van een ander onderdeel, er problemen ontstaan voor ons effectief handelen in de wereld. Ik heb eerder in hoofdstuk 2 beschreven dat Systeem 2 in de mens veel langzamer is dan Systeem 1. De rede is een faculteit van Systeem 2 en is niet geschikt om het werk van Systeem 1 over te nemen, noch is Systeem 1 in staat om het werk van Systeem 2 op zich te nemen.

Het Constitutional Model stelt ons verder in staat om te begrijpen wat het betekent om een defectieve autonomie te hebben. Een zelfconstitutie die verkeerd verloopt resulteert in een defectieve persoon. Korsgaard onderscheidt in navolging van Plato vijf verschillende soorten manieren van hoe de ziel geregeerd kan worden, wederom met de analogie van de constitutie van de polis. De goede constitutie waar de rede regeert is de monarchie of aristocratie. De vier slechte constituties zijn theocratie, oligarchie, democratie en tirannie. Wat deze vier slechte constituties gemeen hebben met elkaar is dat bij ieder van hen een onderdeel van de ziel het werk overneemt van de rede, om zo een principe te vestigen dat goed is voor zichzelf in plaats van voor de gehele persoon (Korsgaard, 2009, p. 163).

Korsgaard definieert de theocratische persoon als iemand waarbij de geest het werk van de rede op zich neemt, iemand die het goede voor heeft maar ook in staat is zichzelf in de voet te schieten: “This is a person in whom spirit, the sense of honor, has usurped the role of reason... he does fine, except in those moments when what the situation actually calls for is concession, compromise, a bending of the rules, or even—as for instance in a case of civil disobedience—actions that are in some formal sense wrong (Korsgaard, 2009, p. 165).” Deze vorm van constitutie is vergelijkbaar met wat ik eerder in dit hoofdstuk heb beschreven als de eerste manier van vrijheid van de wil vanuit noodzakelijkheid.

De oligarchische persoon definieert Korsgaard als iemand waarin het werk van de rede wordt overgenomen door het principe van bedachtzaam een maximalisatie van de eigen bevrediging nastreven. Het defectieve in deze persoon is het probleem van het gebrek aan hartgrondige tweede-



orde volitions. Hierdoor blijven de eerste-orde verlangens die niet worden bevredigd altijd hun kracht op hem uitoefenen. Korsgaard zegt: “His self-stinting prudence rules despotically over his appetitive part, which boils with repressed and unhealthy desires. Should some outside force—perhaps simply a sufficient temptation—strengthen and enliven his unnecessary desires, the oligarchic person may quite literally lose control of himself (Korsgaard, 2009, p. 166).” Deze vorm van constitutie is vergelijkbaar met de rationele wanton.

De democratische persoon wordt door Korsgaard gedefinieerd als iemand die volledig in de grip is van het toeval. Iemand die voortdurend wordt gestuurd door de sterkste prikkel of motief van het moment en bijna nooit in staat is tot effectief handelen. Korsgaard zegt: “Democracy is a degenerate case of government, for such a person is governed only in a minimal or formal sense, just as choosing by lot is different only in a minimal or formal sense from not choosing at all. It’s as if someone made it his principle to have a particularistic will. The coherence of the democratic person’s life is completely dependent on the accidental coherence of his desires (Korsgaard, 2009, p. 169).”<sup>7</sup> Deze vorm van constitutie is vergelijkbaar met d’Holbachs notie van de mens als onderworpen aan harde determinisme, wat volgens hem blijkt uit het feit dat onze gedetermineerde sterkste drijfveer in een gegeven situatie noodzakelijk onze wil uitmaakt.

De tirannieke persoon wordt door Korsgaard beschreven als iemand die in de ban is van een obsessie. Net als de aristocratische persoon beschikt de tirannieke persoon over eenheid, omdat alles in zijn constitutie in dienst staat van het koesteren van de obsessie. Korsgaard zegt hierover: “Plato tells us the tyrannical soul is governed by some nightmarish erotic desire, which subordinates the entire soul to its purposes, leaving the person an absolute slave to a single dominating obsession (Korsgaard, 2009, p. 170).”

Deze vorm van constitutie is vergelijkbaar met de gewillige verslaafde, een type verslaafde dat afwijkt van de wanton verslaafde en de onwillige verslaafde die ik heb besproken in het vorige hoofdstuk. Frankfurt beschrijft de gewillige verslaafde als volgt: “He is a willing addict, who would not have things any other way. If the grip of his addiction should somehow weaken, he would do whatever he could to reinstate it; if his desire for the drug should begin to fade, he would take steps to renew its intensity... Given that it is therefore not only because of his addiction that his desire for the drug is effective he may be morally responsible for taking the drug (Frankfurt, 1971, p. 19-20).”

---

<sup>7</sup> Dit is geen politieke uitspraak over de democratische regeringsvorm, maar een analogie die laat zien dat kiezen voor wie moet regeren met de meeste stemmen overeenkomt met kiezen voor wat de wil moet worden met het verlangen dat toevallig de meeste wilsenergie heeft in plaats van met de rede. Zoals de stabiliteit van een democratie afhangt van hoe de publieke opinie en sentiment toevallig staat, zo wordt de stabiliteit van de democratische persoons leven ook volledig bepaald door de toevallige staat van zijn verlangens.

Aangezien de tirannieke persoon net als de aristocratische persoon beraadslagende eenheid in zijn ziel heeft, moeten we nader verklaren waarom de constitutie van de tirannieke persoon een defectieve constitutie is. Volgens Korsgaard is dit zo vanwege het feit dat zijn algemene volition geen zelfgekozen wet is. Het was al een volition voordat er sprake was van enige vorm van reflectie. Korsgaard zegt: “The tyrannical person may be clever, in Aristotle’s sense—he may have considerable instrumental intelligence. But he doesn’t decide what is worth doing for the sake of what, because for him, that’s already settled. That means that he doesn’t really choose maxims, and that means that he doesn’t make laws for himself, and that means that he isn’t autonomous, and that means that he isn’t free (Korsgaard, 2009, p. 173).” Met andere woorden, hij volgt net als de eerder beschreven engel geen wet, maar is de belichaming van een ‘immorele’ wet.

Korsgaard vermeldt deze vier defectieve constituties, maar stelt daarnaast dat we geen bepaald aantal defectieve constituties kunnen specificeren. Korsgaard zegt: “At bottom, bad souls are mere heaps, and different types of heaps by their nature don’t have very definite criteria of identity—counting them must be something of a rough and ready business (Korsgaard, 2009, p. 164).” Er is maar één goede constitutie, maar het aantal mogelijke defectieve constituties kunnen we niet beperken tot vier. Op dezelfde manier als dat er één waarheid is waar oneindig veel leugens tegenover kunnen staan.

Er is naar mijn mening echter nog een defectieve constitutie die niet is inbegrepen in de analogieën van Plato, maar waarvan ik denk dat deze belangrijk is om te vermelden omdat het niet onwaarschijnlijk is dat deze vaak voorkomt. Ik noem deze constitutie de wilswakke persoon. Het is de constitutie die tegengesteld is aan de theocratische persoon. Waar bij de theocratische persoon de geest zich te dominant laat gelden en het werk van de rede overneemt, is er bij de wilswakke persoon sprake van een verzwakte geest die de voorschriften van de rede wel wil maar niet kan uitvoeren. Deze machteloosheid komt niet doordat de algemene volition van de wilswakke persoon niet sterk genoeg is, maar doordat een ander gedetermineerde aspect van zijn natuur hem een wet oplegt die voorkomt dat hij de wet van zijn algemene volition kan volgen.

Als we bijvoorbeeld een jongen nemen die heel erg verliefd is op een meisje, maar van nature ook heel verlegen of onzeker is, dan kunnen we begrijpen waarom deze jongen nooit zijn liefde zal verklaren aan het meisje. We kunnen niet zeggen dat het komt omdat de kracht van zijn liefde niet sterk genoeg was. Deze zou heel groot kunnen zijn. De wilswakke persoon wil wel maar kan niet, zelfs als de rede hem heeft overtuigd dat dit de beste actie voor hem is. Zijn geest, de ondersteuners in Plato’s analogie van de polis, is tandeloos. De zelfconstitutie van de wilswakke persoon is een moeilijke weg, die in vele gevallen zal mislukken.

Er zit iets in de natuur van de wilszwakke persoon dat voorkomt dat hij doelgericht kan werken aan zijn zelfconstitutie. Dit kan luiheid zijn, of het kan vergeetachtigheid met betrekking tot de eigen intenties zijn, of het kan dromerigheid en gemakzucht zijn, of een gebrek aan moed en het incasseringsvermogen voor het benodigde lijden. De wilszwakke persoon is vergelijkbaar met de onwillige verslaafde die na veelvuldige mislukte pogingen om van zijn verslaving af te komen de strijd opgeeft en terugkeert naar de wanton staat. Er is echter een beter alternatief voor hem en dat is een staat van berusting, die voorkomt dat hij vernietigd wordt als persoon. Hij is dan weliswaar een defectieve persoon zonder praktische vrije wil, maar hij keert niet terug naar de wanton staat.

Het is dus de zelfconstitutie tot een aristocratische persoon die we moeten nastreven om een praktische vrije wil te verkrijgen. Dit is de volledige persoon. De constitutionele procedure van de aristocratische persoon, de beraadslagende eenheid van de verschillende onderdelen van zijn ziel, geeft ons de psychologische integriteit die nodig is voor morele integriteit. Het geeft ons de vrijheid van de wil die nodig is voor morele verantwoordelijkheid. Wij kunnen als persoon niet verantwoordelijk gehouden worden voor rebelse handelingen die niet geregeerd worden door onze rede. Zoals Sparta niet verantwoordelijk gehouden kan worden voor een ontrouwe Spartaanse soldaat die een Atheense burger doodt. Constitutionele integriteit, morele integriteit en morele verantwoordelijkheid zijn noodzakelijk met elkaar verbonden.

### **De methodische verankering van de praktische vrije wil**

Nu is het nodig om de constitutionele procedure van de aristocratische persoon in onszelf te verankeren. De methode die ik hiervoor voorstel, ontleen ik aan William James, de psycholoog en filosoof in de traditie van het pragmatisme. James stelt vier maximes vast voor de succesvolle verankering van nieuwe gewoonten en het ongedaan maken van ongewenste gewoonten, die ik in dit laatste onderdeel van mijn werk zal behandelen.

Een gewoonte, net als een bias, heeft in wetenschappelijke en filosofische discussies vaak een negatieve connotatie. Ook in dit werk heb ik in hoofdstuk 2 de verschillende gewoonten en biases beschreven in termen van verslavingen en blinde vlekken. Dat gewoonten onze vrijheid en rationaliteit ondermijnen, hoeft echter niet zo te zijn. In plaats van de vorming van gewoonten over te laten aan het toeval, kunnen we zelf gewoonten vormen die overeenstemmen met de doelstelling van onze algemene volition en rede en gewoonten die tegen onze doelstelling ingaan afbreken. Zoals James stelt: "The great thing, then, in all education, is to make our nervous system our ally instead of our enemy... The more of the details of our daily life we can hand over to the effortless custody of automatism, the more our higher powers of mind will be set free for their own proper work (James, 1890, p. 122)."

De rede, onze analytische intelligentie, stelt doelen op die bevorderlijk zijn voor de persoon als geheel, zoals de heersers van de polis doelstellingen kiezen die bevorderlijk zijn voor de polis als geheel. Nadat een algemene volition als bevorderlijk is erkend, verkent de rede vervolgens de verschillende manieren waarop de algemene volition als doel kan worden gerealiseerd, dit zijn de hypothetische imperatieven voor onze doelstelling. In de context van de algemene volition voor zelfconstituering van de algemene vrije wil is de doelstelling om autonomie te verkrijgen en het effectief handelen als autonome agent in de wereld te bevorderen. Autonomie betekent beraadslagend tussen de begeerten, de geest en de rede beslissen over welke handelingen gedaan moeten worden. Effectief handelen als autonome agent betekent beschikken over voldoende vastberadenheid om deze handelingen uit te voeren.

Het is niet de taak van de rede om de geest en de begeerten vervolgens te micro-managen in hun dagelijkse handelingen die het doel moeten realiseren. Dit zou de rede verstoren in het uitvoeren van zijn taak om de integriteit van de persoon te bewaren en verstoort tevens de effectiviteit waarmee de geest zijn werk doet. In plaats daarvan moet de geest worden gesterkt met de gewoonte van het handelen naar de juiste begeerten en daarnaast moeten de begeerten die het doel ondermijnen zodanig worden verzwakt dat zij geen kracht meer hebben om de rede voortdurend te belasten met hun voorstellen. Wanneer onze rede overbelast raakt zijn wij niet in staat om autonoom te beslissen en handelen. Er ontstaat dan het fenomeen dat ik in hoofdstuk 2 als ego-depletie heb beschreven.

Als wij met de auto op vakantie gaan als voorbeeld nemen, dan is het een begeerte die een gewenste bestemming voorlegt aan de rede, die vervolgens oordeelt of deze bestemming gewenst is voor de gehele persoon, ofwel of het veilig genoeg is en, afhankelijk van een persoons behoeften en doelstelling, of de bestemming rustgevend of vermakend is. De rede wijst ook op de verschillende geschikte routes waarmee de bestemming kan worden bereikt. Het is echter de geest die met zijn praktische intelligentie de auto moet besturen, de route navigeren en over voldoende wilsenergie moet beschikken om in de eerste plaats op vakantie te willen gaan. Als wij de auto bijvoorbeeld zouden besturen met de rede, dan zou dit veel te langzaam gaan en als de rede steeds met de geest zou interfereren bij het besturen van de auto leidt dat tot grote gevaren op de weg.

Zolang de juiste begeerten geen gewoonten voor ons zijn en de ongewenste gewoonten niet voldoende zijn verzwakt, blijft de rede belast met inclinaties die tegen de doelstelling indruisen. Als ik bijvoorbeeld als één van mijn doelstellingen neem om een sterk lichaam te ontwikkelen, dat mij in staat stelt om effectiever als autonome agent in de wereld te handelen, en vaststel dat ik hiervoor gezond moet eten, geen genotsproducten moet innemen en een goed werkend metabolisme nodig

heb, dan moet ik niet steeds voor de vraag komen te staan of ik wel of geen snack moet nuttigen, of ik nu wel of geen sigaret moet opsteken, of dat ik wel of niet op tijd naar bed moet gaan. James zegt hierover: “Full half the time of such a man goes to the deciding, or regretting, of matters which ought to be so ingrained in him as practically not to exist for his consciousness at all (James, 1890, p. 122).”

Daarnaast moet de geest de gewoonte verkrijgen om waakzaam te zijn tegen ongewenste begeerten die zonder mandaat van de rede op eigen initiatief onze wil uitmaken, zoals in het voorbeeld van de ontrouwe Spartaanse soldaat die een Atheense burger doodt. De geest is echter geen almachtige mogendheid die overal en altijd kan optreden. De geest heeft daarom gedurende het proces van de zelfconstitutie de hulp nodig van preventieve omgevingsfactoren. Wanneer de juiste gewoonten zijn verankerd en de ongewenste begeerten geen gevaar meer vormen, zijn de preventieve omgevingsfactoren niet langer noodzakelijk.

Voor al de vier maximes van James die ik zal behandelen, gaan we uit van de persoon-in-theorie die over de mogelijkheid beschikt om op een gegeven moment met de gewoontevorming te kunnen beginnen. Deze veronderstelling berust op het feit dat een volition per definitie een bepaalde hoeveelheid wilsenergie van de beschikbare lichaamsenergie aftapt, waarmee het kan aandringen om het proces van gewoontevorming te starten. De volition is namelijk het verlangen om een bepaald verlangen het effectieve verlangen te maken. Als dat verlangen niet voldoende wilsenergie zou kunnen opwekken om ‘handelingsenergie’ uit de beschikbare lichaamsenergie te verkrijgen, dan is het een ijdele wens met een wilsenergie gelijk aan nul.

Korsgaard legt de werking van de volition als volgt uit: “Volition, the determination of our actions, is an active process, a process by which we cause ourselves to act. It is not just something that happens in us or to us. The instrumental principle, for instance, on this view, is an instruction for willing: if you are to will the end, rather than merely wishing for it or wanting it, and these are the means, then you must determine yourself to take these (Korsgaard, 2008, p. 83).”

Mijn veronderstelling is dus dat zelfs de wilszwakke persoon-in-theorie met een zwakke geest, op een gegeven moment in staat moet zijn om aan het proces van gewoontevorming te beginnen. Dit kunnen we begrijpen aan de hand van het volgende voorbeeld. Als de rede stelt dat het lichaam rust nodig heeft en dat een bepaalde vakantiebestemming deze rust zal bieden, maar de geest heeft meer wilsenergie voor thuisblijven dan voor op vakantie gaan, dan moet de persoon handelingen doen die de wilsenergie voor op vakantie gaan verhogen. Zo’n handeling kan bijvoorbeeld het dagelijks kijken naar reisprogramma’s op tv zijn, of het lezen van positieve vakantiereviews op websites van reisorganisaties of zelfs kleinere handelingen.

Ik stel namelijk dat waar er sprake is van een bepaald verlangen in plaats van een ijdele wens, er per definitie een hogere wilsenergie dan nul aanwezig is. De wilsenergie is de mate van geestdrift waarmee het verlangen aandringt om het effectieve verlangen te worden. Deze sterke of zwakke geestdrift veronderstelt een bepaalde hoeveelheid handelingsenergie. Of anders gezegd, wilsenergie tapt lichaamsenergie af in de vorm van handelingsenergie. Daar waar deze handelingsenergie onvoldoende is om direct een bepaald hypothetisch imperatief voor de algemene volition uit te voeren, kan het in plaats daarvan andere doelgerichte handelingen uitvoeren die de wilsenergie en daarmee ook de handelingsenergie voor het hypothetische imperatief indirect verhogen.

Met deze formule kunnen we stellen dat de persoon-in-theorie met een algemene volition altijd in staat is tot handelen naar het waarmaken van zijn algemene volition. De persoon-in-theorie heeft namelijk het verlangen om de hypothetische imperatieven die zijn algemene volition effectief moeten maken op te volgen. Verlangens gaan altijd gepaard met een hoeveelheid wilsenergie, wilsenergie impliceert een hoeveelheid handelingsenergie (waarvan de hoeveelheid afhangt van de aandrang van de wilsenergie om voor dat verlangen energie af te tappen van de lichaamsenergie, maar ook van hoeveel het lichaam in staat is om af te staan aan dat verlangen, cf. onwillige verslaafde) en handelingsenergie die onvoldoende is om het hypothetische imperatief direct op te volgen, kan ingezet worden voor andere handelingen die voor het hypothetische imperatief de wils- en handelingsenergie verhogen.

Wat dit veronderstelt is dat hoe klein de wilsenergie voor een hypothetisch imperatief ook moge zijn, er altijd een andere handeling gedaan kan worden die functioneert als 'hypothetisch imperatief' van dit hypothetische imperatief. De persoon-in-theorie moet in het geval van wilszwakte dus op zoek gaan naar de juiste doelgerichte activiteit waarvoor hij wel voldoende wils- en handelingsenergie heeft om het uit te voeren en die in staat is om zijn wils- en handelingsenergie voor het hypothetische imperatief te verhogen.

Schematisch overzicht voor de bovengenoemde onderscheiden:

Lichaamsenergie	De aanwezige energie in het lichaam in zijn totaliteit
Wilsenergie	Mate van aandrang van een verlangen om effectief te worden (de hoeveelheid geestdrift), deze aandrang zet lichaamsenergie om in handelingsenergie

Handelingsenergie	Wilsenergie + het vermogen van het lichaam om energie af te staan aan een verlangen (ook wel 'het inspanningsvermogen', waarover verdere uitleg volgt bij de behandeling van James' derde en vierde maximes)
-------------------	--

In het meest extreme geval van wilswakke voor gewoontevorming kan de rol van het versterken van de geest wellicht vervuld worden door een vereniging die in groepsverband werkt aan zelfontwikkeling. Het groepsproces zorgt dan dat de persoon-in-theorie kan doorzetten, waar hij in individuele omstandigheden misschien zou zijn gestopt. De groepssolidariteit, of juist de onderlinge concurrentiestrijd en groepsdruk binnen deze omgevingen en eventuele graduatiesystemen en beloningssystemen kunnen bijdragen aan het verhogen van de wilsenergie van zijn geest.

In de gevallen waar er geen sprake is van een extreem wilswakke geest, wekt het individueel opvolgen van de maximes van James naar mijn mening echter al voldoende wilsenergie op om op eigen initiatief door te zetten met de zelfconstituering. Hieronder vermeld ik de vier maximes van James, gevolgd door verklaringen van hoe deze maximes ons kunnen helpen om de praktische vrijheid van de wil in onszelf te verankeren.

De eerste maxime van James luidt als volgt:

“The first is that in the acquisition of a new habit, or the leaving off of an old one, we must take care to *launch ourselves with as strong and decided an initiative as possible*. Accumulate all the possible circumstances which shall re-enforce the right motives; put yourself assiduously in conditions that encourage the new way; make engagements incompatible with the old; take a public pledge, if the case allows; in short, envelop your resolution with every aid you know. This will give your new beginning such a momentum that the temptation to break down will not occur as soon as it otherwise might; and every day during which a breakdown is postponed adds to the chances of its not occurring at all (James, 1890, p. 122-123).”

Bij deze maxime is het belangrijk om te begrijpen dat in een gedetermineerde wereld de determinerende krachten soms gunstig tegenover onze poging tot zelfconstituering staan en in andere gevallen weer ongunstig. Onze poging moet starten wanneer de determinerende factoren in ons voordeel zijn. We moeten zeker weten dat we voldoende tijd tot onze beschikking hebben en voldoende energie kunnen opbrengen om in de beginfase van de gewoontevorming en gewoontefbreking, waarin de oude ongewenste gewoonten het sterkst zijn, door te kunnen vechten.

Daarnaast moeten we alle hulpmiddelen aangrijpen die onze geest sterken, zoals het vermijden van omgevingen die de oude gewoonten in ons opwekken en ons omringen door condities die de gewenste gewoonten in ons bevestigen. Doordat de determinerende factoren in ons voordeel werken en wij hierop inspelen door zoveel mogelijk progressie te boeken in een korte tijd, faciliteren we in feite andere determinerende factoren die ons zullen aansturen om deze lijn door te zetten en daarmee ook een stagnatie van onze zelfconstituering voor een lange tijd afhouden.

Momentum is echter net als alle dingen in de natuur onderhevig aan entropie. We kunnen dus niet veronderstellen dat de determinerende factoren gunstig voor ons blijven. Het momentum zal op een gegeven moment slijtage ondervinden. Het doel is om voor die tijd de gewenste gewoonten zo veel mogelijk in te wortelen in ons zenuwstelsel.

De tweede maxime:

*“The second maxim is : Never suffer an exception to occur till the new habit is securely rooted in your life. Each lapse is like the letting fall of a ball of string which one is carefully winding up; a single slip undoes more than a great many turns will wind again. Continuity of training is the great means of making the nervous system act infallibly right (James, 1890, p. 123).”*

Wat deze maxime ons vertelt is dat één tegenslag meer kapot maakt dan wat door vele successen gewonnen kan worden. James legt het verder uit door te stellen dat we voorzorgsmaatregelen moeten treffen om een reeks van successen te garanderen, in ieder geval tot de tijd dat we door voldoende herhaling van de successen in staat zijn geworden in alle situaties de tegenkrachten te overwinnen. Hij zegt: *“The need of securing success at the outset is imperative. Failure at first is apt to dampen the energy of all future attempts, whereas past experience of success nerves one to future vigor... We must be careful not to give the will so stiff a task as to insure its defeat at the very outset; but, provided one can stand it, a sharp period of suffering, and then a free time, is the best thing to aim at (James, 1890, p. 123-124).”*

Voor de person-in-theorie die een poging tot zelfconstituering onderneemt is het dus belangrijk om te weten hoeveel zijn geest kan verdragen en hoeveel ondersteuning zijn geest van omgevingsfactoren nodig heeft. In het algemeen kunnen we zeggen dat er mensen zijn die meer doeners en doorzetters zijn dan anderen. Deze mensen zijn zo gedetermineerd dat zij, in wat zij ook kiezen te doen, een grote mate van discipline kunnen tonen. Iemand die in zijn wanton staat al een doener was, heeft als persoon-in-theorie een groot voordeel ten opzichte van zogenaamde gevoelsmensen.



Als we deze maxime van James aanhouden, betekent het dat de gevoelsmens kleinere stappen moet zetten waarvan het succes verzekerd is en dat hij meer externe hulp moet aangrijpen. Voor de doener is een radicale progressie in het algemeen beter, het bij de wortel afkappen van de ongewenste gewoonten en het abrupt opdoen van nieuwe gewoonten. Er is volgens James wel een meningsverschil onder experts met betrekking tot het abrupt afkappen van verslavingen aan bedwelmende middelen, hierbij zou het voor sommige individuen beter kunnen zijn om het af te bouwen (James, 1890, p. 124). Het voordeel voor de doener betekent echter niet dat hij verzekerd is van een goede constituering. De valkuil voor de doener is een defectieve constituering in de richting van de theocratische persoon, vanwege een mogelijke tunnelvisie en een sterke geestdrift voor verlangens die de doelstelling van de persoon als geheel ondermijnen.

De derde maxime:

*“A third maxim may be added to the preceding pair: Seize the very first possible opportunity to act on every resolution you make, and on every emotional prompting you may experience in the direction of the habits you aspire to gain. It is not in the moment of their forming, but in the moment of their producing motor effects, that resolves and aspirations communicate the new set to the brain (James, 1890, p. 124).”*

James onderbouwt zijn derde maxime verder met de volgende uitleg: “A tendency to act only becomes effectively ingrained in us in proportion to the uninterrupted frequency with which the actions actually occur, and the brain ‘grows’ to their use. Every time a resolve or a fine glow of feeling evaporates without bearing practical fruit is worse than a chance lost; it works so as positively to hinder future resolutions and emotions from taking the normal path of discharge (James, 1890, p. 125).”

Deze maxime vertelt ons dat elke keer wanneer we verzuimen te reageren op een inclinatie die wij een gewoonte wensen te maken, wij ons brein zo constitueren dat deze lijn voor de ontlading van de begeerte wordt verzwakt. Met andere woorden, de kans dat de gewenste begeerte terugkomt in de vorm van een inclinatie wordt steeds kleiner elke keer wanneer wij niet reageren op de inclinatie. Dit is precies het tegenovergestelde van wat wij wensen te bereiken met onze zelfconstituering. We willen juist dat het opkomen van de gewenste inclinaties, die onze autonomie en effectief handelen in de wereld bevestigen, een automatisme wordt.

James benadrukt de absolute noodzaak van het handelen. Goede intenties en goede gevoelens met betrekking tot onze doelstelling zijn op zichzelf niet in staat de geringste verandering in ons karakter te bewerkstelligen. Er moet gehandeld worden en naar proportie van de frequentie van deze

ononderbroken handelingen, acclimatiseren we ons brein met een tendens voor deze handelingen (James, 1890, p. 125). Handelen is dus noodzakelijk om van het opkomen van de gewenste inclinaties een automatisme te maken. Zoals eerder vermeld, veronderstelt een volition de aanwezigheid van handelingsenergie, maar deze handelingsenergie kan niet bij alle hypothetische imperatieven direct omgezet worden in handelingen. Onze zelfconstituering moet niet ontmoedigd worden door de handelingen die we niet kunnen uitvoeren, maar aangemoedigd door de handelingen waar we wel voldoende wils- en handelingsenergie voor kunnen opbrengen.

Het belangrijkste is dat er gehandeld blijft worden. We kunnen handelingen doen die onze wils- en handelingsenergie voor een bepaald hypothetisch imperatief indirect verhogen, zoals in het eerder beschreven voorbeeld van een gebrek aan voldoende wilsenergie om op vakantie te gaan. Of we kunnen kiezen om gelijkwaardige alternatieve hypothetische imperatieven op te volgen. De imperatieven voor de doelstelling zijn juist hypothetisch, omdat meerdere wegen naar Rome leiden. Onze analytische intelligentie is mogelijk in staat om gelijkwaardige alternatieven te vinden die voor ons wel realiseerbaar zijn. Voldoende wils- en handelingsenergie, gecombineerd met een overtuiging dat deze hypothetische handelingen geschikt en realiseerbaar zijn, geven ons een toereikende reden om te handelen.

Zoals specifieke lijnen voor ontladingen van begeerten kunnen worden verzwakt door niet te handelen, waarschuwt James zijn lezers verder dat ook algemene vormen van ontlading geheel kunnen verdwijnen door een verkeerde tendens. James zegt: "Just as, if we let our emotions evaporate, they get into a way of evaporating; so there is reason to suppose that if we often flinch from making an effort, before we know it the effort-making capacity will be gone; and that, if we suffer the wandering of our attention, presently it will wander all the time (James, 1890, p. 126)."

Ik heb eerder beschreven dat de hoeveelheid handelingsenergie die we hebben, voortkomt uit de mate van aandrang waarmee de wilsenergie voor een verlangen energie van de lichaamsenergie aftapt en het vermogen van het lichaam om lichaamsenergie aan dat verlangen af te staan. Het inspanningsvermogen gaat over dit vermogen van het lichaam om lichaamsenergie af te staan aan een verlangen. Of anders gezegd, het vermogen van het lichaam om lichaamsenergie om te zetten in handelingsenergie voor een verlangen.

Als we het voorbeeld van Schopenhauer uit het eerste hoofdstuk van de intellectuele stimulatie door middel van wijn weer in het geheugen roepen, dan zien we dat wijn het inspanningsvermogen om een intellectuele taak uit te voeren verhoogt, maar wanneer we een glaasje wijn te veel drinken wij dit inspanningsvermogen voor een intellectuele taak helemaal teniet doen. De wilsenergie is in beide gevallen echter gelijk. We willen na het drinken van te veel wijn de intellectuele taak nog steeds

uitvoeren. Het lichaam heeft echter niet langer het vermogen om voldoende lichaamsenergie in de vorm van handelingsenergie af te staan aan de rede die deze taak moet voltooien.

Hetzelfde probleem geldt voor de onwillige verslaafde. Hij heeft veel wilsenergie om van zijn verslaving af te komen, maar als zijn verslaving te sterk is, dan is zijn lichaam niet in staat de benodigde lichaamsenergie af te staan aan de geest die de taak van het afkicken moet uitvoeren. Pogingen hiertoe leveren het lichaam te veel pijn op. Het resultaat is dat er niet voldoende handelingsenergie is om af te kicken van zijn verslaving.

Oververmoeidheid, slaap en ziekte resulteren in hetzelfde als de bovengenoemde voorbeelden. Ze verminderen het inspanningsvermogen, maar niet noodzakelijk de wilsenergie voor een bepaald verlangen. Handelingsenergie bestaat uit de som van de wilsenergie en het inspanningsvermogen voor een verlangen, als één van deze twee componenten tekort schiet kan er niet direct gehandeld worden naar een verlangen. Er kunnen echter wel 'kleinere' handelingen worden gedaan om de wilsenergie voor het verlangen indirect te verhogen en zoals we bij de vierde maxime van James zullen zien, 'ascetische' oefeningen om het inspanningsvermogen aan te wakkeren.

De verdwijning van de "effort-making capacity", ofwel het inspanningsvermogen, met betrekking tot zelfconstituering, is in feite de voltooiing van de constituering tot de defectieve persoon die ik in dit hoofdstuk heb beschreven als de wilszwakke persoon. Dit is een zeer reëel gevaar voor onze poging tot zelfconstituering. De volgende maxime is daarom een zeer belangrijke om het vuur van het inspanningsvermogen voortdurend in ons te laten branden.

De vierde maxime:

"As a final practical maxim, relative to these habits of the will, we may, then, offer something like this: *Keep the faculty of effort alive in you by a little gratuitous exercise every day.* That is, be systematically ascetic or heroic in little unnecessary points, do every day or two something for no other reason than that you would rather not do it, so that when the hour of dire need draws nigh, it may find you not unnerved and untrained to stand the test (James, 1890, p. 126)."

Deze vierde maxime stelt de person-in-theorie in staat om zijn zelfconstituering door te zetten, nadat het initiële momentum van de beginfase is gesleten. De gedachte achter de maxime is in mijn ogen in principe correct, maar het is alsof James ons hier vertelt dat als wij in Nederland elke dag een woordje Mandarijn leren, wij onszelf kunnen redden wanneer we in China zijn. Hiervoor is echter veel meer oefening vereist.

Daarnaast kan het moeilijk zijn voor iemand die nog geen volledige persoon is, waarin de juiste gewoonten zijn veiliggesteld, om zonder hulp systematisch te handelen. Om op systematische wijze kleine gedisciplineerde handelingen vol te houden moeten sommige personen-in-theorie strikt een schema of systeem aanhouden, zoals een sporter een voedings- en trainingsschema volgt. De persoon-in-theorie kan voor deze doeleinden een ascetisch systeem kiezen dat op dagelijkse basis niet één, zoals James voorstelt, maar vele mogelijkheden voor hem biedt om weerstand in hemzelf te overwinnen.

Ik kan hier niet specificeren hoe zo'n systeem eruit moet zien, omdat per individu verschilt wat hij liever niet doet. Voor sommige mensen roept lichaamsbeweging veel weerstand op, zij zijn dan gebaat bij een systeem met veel lichaams oefeningen. Voor iemand die nooit stil kan zitten, is daarentegen een systeem met meditatieoefeningen een betere weg. Een levensgenieter ervaart verder veel weerstand bij het idee van vasten, terwijl juist bij iemand die al bewust eet het idee van vasten helemaal geen weerstand oproept.

Voor iedere persoon-in-theorie zal dus een bepaald systeem beter of minder passend zijn. Wat ik veronderstel is dat het tijdelijk volgen van een passend ascetisch systeem of schema, zolang de gewenste gewoonten nog niet zijn verankerd, een goede voorbereiding is voor wanneer de determinerende factoren zo staan dat ze onze zelfconstituering serieus op de proef stellen. Het levert tevens een goede training op voor de geest, wat belangrijk is om later als volledige persoon zo min mogelijk zwakheid van de wil te ervaren.

Om een schema effectiever te maken is het goed om een combinatie van verschillende disciplines in het schema op te nemen, zodat wanneer de wilsenergie voor een bepaalde discipline vermindert, een andere discipline het vuur van het inspanningsvermogen blijft aanwakkeren. Op dezelfde wijze als dat de muziek niet stopt wanneer in een orkest een instruments-groep wegvalt. De muziek gaat door met al de andere verschillende instrumenten en de weggevallen groep kan later weer aansluiten.

Het voedings- en trainingsschema van een sporter is een voorbeeld van een schema dat twee verschillende disciplines bevat. De sporter kan verzaken in zijn voeding, terwijl hij nog steeds inspanningen doet op het gebied van zijn training, of omgekeerd. Het doorgaan met het ene kan hem tevens helpen om weer genoeg wilsenergie te krijgen voor het andere, omdat de disciplines naar hetzelfde doel toewerken: sportief prestatievermogen. Vooruitgang in sportief prestatievermogen door middel van de ene discipline moedigt meer inzet voor de andere discipline aan, om zo de vooruitgang te kunnen consolideren en door te zetten.

Er moet wel rekening gehouden worden met het feit dat elke oefening een beperkte houdbaarheidsdatum heeft. De oefeningen zijn bedoeld om ons vermogen om weerstand in onszelf te overwinnen te trainen, het doel is niet om deze oefeningen zo vaak mogelijk uit te voeren. Wanneer wij geen afkeer meer ervaren voor het doen van een bepaalde oefening, dan moet deze vervangen worden door een nieuwe oefening die wel weerstand biedt, anders schieten we ons doel voorbij.

Verder denk ik dat het dagelijks doen van veel kleine oefeningen het vuur van het inspanningsvermogen meer in leven houdt dan een paar grote oefeningen op een dag, op dezelfde wijze dat het eten van meerdere kleine porties per dag een vertraging van het metabolisme voorkomt. De ascetische oefeningen hoeven dan ook niet indrukwekkend te zijn, als ze maar consequent worden uitgevoerd. James zegt: "Let the expression be the least thing in the world - speaking genially to one's aunt, or giving up one's seat in a horse-car, if nothing more heroic offers but let it not fail to take place (James, 1890, p. 126)."

Gewapend met deze vier maximes van James kan de persoon-in-theorie een serieuze poging tot zelfconstitutie doen. Wat nog rest is een maxime die ons vertelt hoe we de voortgang van onze zelfconstituering betrouwbaar kunnen meten. In hoofdstuk 2 hebben we de egocentric bias besproken in relatie tot de werking van het geheugen. De egocentric bias veroorzaakt positieve illusies over het zelf. In relatie tot de zelfconstituering kan dit betekenen dat wij onszelf als volledige persoon zien, stoppen met het doen van de benodigde inspanningen, voordat we deze staat daadwerkelijk hebben bereikt.

Het probleem van de betrouwbaarheid van introspectie vergt een te brede verhandeling om uitgebreid mee te nemen in dit werk. Ik beperk mij daarom hier tot het onderschrijven van de conclusie die James hier zelf over trekt: "Who knows, of many actions, for what motive they were done, or if for any motive at all? Who can enumerate all the distinct ingredients of such a complicated feeling as anger... introspection is difficult and fallible... Something is before us; we do our best to tell what it is, but in spite of our good will we may go astray, and give a description more applicable to some other sort of thing (James, 1890, p. 191-192)."

Als alternatief voor introspectie formuleer ik hier een vuistregel waarvan ik denk dat we hiermee de voortgang van onze zelfconstituering enigszins betrouwbaar kunnen inschatten. Deze luidt dat *we dichter tot de staat van volledige persoon naderen naarmate we gevallen van zwakheid van de wil steeds vaker slechts ervaren in de vorm van een dilemma voor onze algemene volition en steeds minder vaak in de vorm van onze algemene volition tegenover een tegengestelde begeerte.*

We kunnen een dilemma voor onze algemene volition begrijpen met het voorbeeld dat Jean-Paul Sartre gaf van de jongeman die voor de keuze stond om in de oorlog voor de vrijheid van zijn land te vechten of met zijn alleenstaande moeder, die niemand anders had en volledig op hem alleen bouwde, te blijven. Sartre stelt de vraag: “Wat heeft het meeste nut, de onzekere onderneming zich bij de strijdenden te voegen, of het vastomlijnde plan een dierbaar mens te steunen? Wie kan daarover een oordeel a priori vellen? Niemand. Geen enkele gevestigde moraal kan dit zeggen (Sartre, 1967, p. 27).”

Met een variant op dit voorbeeld kunnen we ons ook voorstellen dat ik voor een ascetische training in de gewoonten van zelfstandigheid, een lange tijd alleen wil backpacken in de natuur. Dit zou bevorderlijk zijn voor mijn algemene volition om een algemene praktische vrije wil te hebben in alle zaken. Tegelijkertijd wil ik een moreel persoon zijn in de Kantiaanse notie van moraliteit, deze secundaire algemene volition botst met het achterlaten van mijn moeder, op wie ik altijd gebouwd heb en die nu voor een groot deel voor haar geluk en behoeften afhankelijk is van mijn nabije aanwezigheid.

In zekere zin heb ik haar slechts als middel gebruikt als ik mijn moeder nu achterlaat. Echter, als ik wel blijf, ben ik ontrouw aan mijn primaire algemene volition. In hoofdstuk 3 heb ik uitgelegd dat de algemene volition voor een algemene vrije wil in alle zaken noodzakelijk boven de algemene volition om een moreel persoon te zijn staat. Dit is omdat morele integriteit afhangt van de vrijheid van onze wil. Dit is echter slechts een algemene regel. Het is niet erg om zwakheid van de wil te ervaren ten opzichte van de primaire volition bij de hypothetische imperatieven. Deze zijn juist hypothetisch omdat de doelstelling van de primaire algemene volition bereikt kan worden door alternatieve handelingen.

Vrijheid van de wil in de persoon-in-theorie is de bevrijding van onverschilligheid en vrijheid van de wil in de volledige persoon is de bevrijding van - aan de algemene volition - tegengestelde inclinaties. De volledige persoon kan via zijn Systeem 1 nog altijd geprimed worden ten nadele van zijn algemene volition, maar dit resulteert in handelingen die zijn constitutionele procedure voor beraadslagend handelen schenden en zijn daarom geen handelingen van hem als persoon. Het doet naar mijn mening niets af aan de algemene vrijheid van zijn wil, want de algemene volition van de persoon en zijn constitutionele integriteit verdwijnen hierdoor niet. Zoals dat er in elke staat burgers zijn die aan eigenrichting doen en wij deze staten hierom niet bestempelen als landen waar anarchie heerst, zo kunnen wij ook niet zeggen dat de tijdelijke en afzonderlijke effecten van priming de wil van de persoon in het algemeen onvrij maken.

## Causaliteit van de autonome handeling

Nu kunnen we ten slotte de vraag stellen hoe het effectief handelen volgens de autonome wet in ons plaatsvindt binnen de causaliteit van een determinerend universum. Ik maak voor het beantwoorden van deze vraag gebruik van de causaliteitstheorie van de Australische filosoof John Leslie Mackie, omdat we met zijn theorie in staat zijn de opmaak van een oorzaak te ontleden, waardoor we kwalitatieve onderscheiden kunnen maken tussen verschillende oorzaken die hetzelfde effect teweeg brengen. Dit is nodig om een onderscheid te maken tussen een autonome handeling als oorzaak en een niet-autonome handeling als oorzaak van hetzelfde effect. Wat we oorzaak noemen zijn in feite ontoereikende maar noodzakelijke onderdelen van een conditie, die zelf niet-noodzakelijk is, maar toereikend voor het plaatsvinden van het effect (INUS). In het Engels wordt dit principe als volgt geformuleerd: *“Insufficient but Non-redundant parts of a condition (IN) which is itself Unnecessary but Sufficient for the occurrence of the effect (US) (Mackie, 1988).”*

Om het kwalitatieve verschil tussen verschillende oorzaken van hetzelfde effect te illustreren met een voorbeeld kunnen we denken aan het veroorzaken van een melodie. Om een bepaalde melodie te veroorzaken hebben we verschillende muzieknoten nodig, iemand die deze noten in de juiste volgorde en met de juiste maat kan bespelen, die daarnaast de wils- en handelingsenergie heeft om dit te doen en een instrument tot zijn beschikking heeft dat geschikt is om deze noten te laten klinken.

Al deze voorwaarden zijn op zichzelf niet toereikend om de melodie te veroorzaken; iedere noot op zichzelf geeft slechts een toon en geen melodie, de juiste noten samen kunnen zichzelf niet bespelen, een musicus zonder instrument tot zijn beschikking veroorzaakt verder ook niets, datzelfde geldt voor een musicus die wel een instrument tot zijn beschikking heeft, maar geen wils- en handelingsenergie om de compositie tot leven te brengen.

Voor het veroorzaken van de melodie is het noodzakelijk dat de bovengenoemde onderdelen samenkomen om samen een toereikende conditie te vormen, waarmee de melodie als effect wordt veroorzaakt. Deze conditie is op zichzelf weer niet-noodzakelijk, omdat we bijvoorbeeld ook een situatie kunnen bedenken waarbij een ander instrument was samengekomen met de overige voorwaarden, waardoor een andere specifieke conditie dezelfde melodie had veroorzaakt.

Als ik nu met het samenkomen van de bovengenoemde voorwaarden een compositie van Beethoven tot leven breng, dan kunnen we aanduiden waar het kwalitatieve verschil tussen mijn handeling en Beethovens handeling ligt. De melodie die ik veroorzaak is een imiterende handeling, terwijl Beethoven dezelfde melodie voor het eerst tot leven bracht vanuit een scheppende handeling. We

veroorzaken hetzelfde effect, we kunnen het zelfde instrument hanteren en dezelfde wils- en handelingsenergie hebben om de melodie te veroorzaken, maar onze handelingen zijn kwalitatief niet gelijk. Door te kijken naar de INUS condities kunnen we zien waar het verschil zit. Beethovens handeling heeft naast de eerder genoemde voorwaarden, een hoog muzikaal talent en een hoge geoefendheid in de IN van de INUS zitten, die bij mijn handeling ontbreken.

Op dezelfde wijze kunnen we de causaliteit van een autonome en een niet-autonome handeling van elkaar onderscheiden. De autonome handeling als oorzaak van een effect bestaat uit een algemene volition voor een algemene vrije wil, een propositionele attitude in de vorm van een overtuiging dat deze algemene vrije wil haalbaar is door middel van zelfconstitutie, de wils- en handelingsenergie en de praktische intelligentie voor het uitvoeren van de hypothetische imperatieven van de zelfconstitutie en de rede die al deze voorwaarden noodzakelijk met elkaar verbindt. Er is geen sprake van toeval in de samenstelling van deze IN onderdelen. De onderdelen zitten noodzakelijk als voorwaarden in de IN van de INUS van een autonome handeling als oorzaak van een effect.

De niet-autonome handeling als oorzaak van hetzelfde effect geschiedt echter als gevolg van een eerste-orde verlangen en de daarmee gepaard gaande wils- en handelingsenergie en praktische intelligentie voor de handeling als voorwaarden in de IN van de INUS. Het ontbreekt de niet-autonome handeling aan een IN voorwaarde die noodzakelijkheid impliceert, een voorwaarde die al de IN voorwaarden noodzakelijk met elkaar verbindt. De IN van de niet-autonome handeling is los zand dat door puur toeval is samengekomen.

Wat bevestigt dat de IN voorwaarden van de autonome handeling daadwerkelijk autonome kwaliteiten bezitten is dat we onze algemene volition onderschrijven met onze rede. De rede kan verder onze propositionele attitude ten opzichte van een zelfconstitutie veranderen als dat nodig is. Dat wil zeggen dat een overtuiging dat zelfconstituering makkelijk haalbaar is, door ervaring kan veranderen naar een overtuiging dat het juist meer vergt, waardoor we onszelf er weer toe kunnen brengen om onze wils- en handelingsenergie en praktische intelligentie voor de hypothetische imperatieven te verhogen. De IN voorwaarden waaruit de handelingen voortkomen, sluiten daarom steeds aan bij wat de rede identificeert als wat het beste is voor de gehele persoon.

Op deze manier is de volledige persoon altijd in staat zijn causaliteit overeen te stemmen met zijn algemene volition. In de metafysische zin is de wil dan nog steeds niet vrij, omdat in een gedetermineerde wereld ook dit overeenstemmen een effect is dat niet vermeden had kunnen worden. In de praktische zin is zijn wil wel vrij, omdat hij nu op autonome wijze coauteur is in de determinatie van het universum. Hij is niet langer het balletje in de flipperkast, maar de persoon achter de knoppen van de flipperkast.



## Conclusie

In dit werk heb ik geprobeerd een argument neer te zetten voor de mogelijkheid van een vrije wil. Ik heb dit gedaan door eerst d'Holbachs argumenten voor harde determinisme te beschouwen en vervolgens te kijken naar waar zijn analyse ruimte biedt voor een compatibilistische visie. Mijn argument draait de claim van het harde determinisme om. Daar waar het harde determinisme stelt dat de noodzakelijkheid van alles een vrije wil uitsluit, stel ik dat de noodzakelijkheid van alles juist een voorwaarde is voor de mogelijkheid van een vrije wil. Zelfconstituering begint en eindigt met noodzakelijkheid. De harde determinist veronderstelt dat al onze handelingen berusten op de willekeur van gedetermineerd toeval, maar de willekeur van gedetermineerd toeval kan ons ook brengen naar de toestand waar zelfconstitutie een mogelijkheid voor ons wordt. Door zelfconstituering kunnen we vervolgens een interne noodzakelijkheid in onszelf creëren, die garandeert dat we de hypothetische imperatieven van ons vrijheidsideaal en van eventueel andere idealen opvolgen.

In mijn ogen moet een compatibilistische positie in staat zijn, om de vraag of de wil noodzakelijk wordt uitgemaakt door de drijfveer met de sterkste aandrang van het moment, negatief te beantwoorden. Verder moet een compatibilistische positie in staat zijn, om de vraag of de persoon in staat is integer te zijn, positief te beantwoorden. Dat wil zeggen dat er sprake kan zijn van iemand wiens wilsdaden niet berusten op de willekeur van gedetermineerd toeval maar op een gedetermineerde interne noodzakelijkheid als gevolg van zelfconstituering.

Om de eerste vraag te beantwoorden moeten we onszelf een situatie voorstellen waarbij we meer wilsenergie hebben voor handeling X dan voor handeling Y. Als we nu stellen dat handeling X schadelijk is voor onze algemene volition, handeling Y bevorderlijk voor onze algemene volition en wij daarom voor handeling Y kiezen, dan kan geclaimd worden dat wij op dat moment een grotere wilsenergie hadden voor onze algemene volition dan voor handeling X. Op deze manier weerleggen we d'Holbachs claim dat de sterkste drijfveer noodzakelijk de wil uitmaakt niet, omdat de algemene volition de sterkste drijfveer was op dat moment. We moeten daarom uitgaan van een situatie waarin we voor onze algemene volition ook minder wilsenergie hebben dan voor het verlangen voor handeling X. De vraag is nu of wij in deze situatie noodzakelijk overgaan tot handeling X waar de meeste wilsenergie voor is?

Het antwoord is dat wij geen grotere wilsenergie voor de algemene volition of voor handeling Y dan voor handeling X hoeven te veronderstellen. Het is voldoende om te realiseren dat handeling X een gevaar vormt voor de algemene volition om zo een zwakheid van de wil voor handeling X te forceren. Met ons inspanningsvermogen kunnen we vervolgens handelingsenergie opwekken om handeling Y

uit te voeren. Hier zou tegen kunnen worden ingebracht dat de drijfveer van angst om de volition te saboteren in deze situatie het sterkst was, maar dat verklaart alleen waarom handeling X niet is uitgevoerd. Het uitvoeren van handeling Y hoeft geen causaal verband te hebben met deze angst en er kan nog steeds sprake zijn geweest van meer wilsenergie voor handeling X dan voor handeling Y. Met andere woorden het feit dat handeling X niet is uitgevoerd heeft alleen verband met de drijfveer van angst, maar het is mogelijk dat het verlangen om handeling X uit te voeren nog steeds groter was dan het verlangen om handeling Y te doen.

Daarnaast kunnen we stellen dat angst om de algemene volition te saboteren wellicht de grootste vorm van garantie is voor de integriteit van onze wil. Als deze angst altijd aanwezig zou zijn, dan zou de volition-vriendelijke gewoontevorming een overbodige luxe zijn. Onze geest zou dan zelden geneigd zijn tot het reageren op de verkeerde inclinaties. Dit brengt mij bij de beantwoording van de tweede vraag. De integriteit van de persoon komt tot stand en wordt bewaakt door zowel de algemene volition als de gewoontevorming, die noodzakelijk met elkaar zijn verbonden door de rede. Dit zorgt er voor dat de causaliteit en dus de integriteit van de persoon geen door toeval bij elkaar gekomen los zand is, maar een expressie van zijn zelf-geconstitueerde interne noodzakelijkheid. Met de beantwoording van deze twee vragen stel ik dat we op deze manier de vrije wil als compatibel kunnen denken met het determinisme.

In dit werk is de vraag van moraliteit minder nadrukkelijk naar voren gekomen. Mijn veronderstelling is echter dat een kwaadwillende persoon per definitie is uitgesloten van persoonswording. De vrije wil is slechts een ideaal voor iemand die beloftes wil nakomen, die bezorgd is over het feit of hij integer kan zijn tegenover zijn medemens en die bezorgd is of hij loyaal kan blijven tegenover zijn vrienden en familie. Dit zijn allemaal zorgen die om een praktische vrije wil vragen. De kwaadwillende persoon deelt zulke soort zorgen niet en heeft daarom geen oog voor persoonswording.

Als deze veronderstelling klopt, dan is het mogelijk zo dat mensen met bepaalde constructieve eerste-orde verlangens ontvankelijker zijn voor de algemene volition voor een vrije wil dan mensen met destructieve eerste-orde verlangens. De kwaadwillende persoon sluit zich zo ook waarschijnlijker uit van de mogelijkheid van een praktische vrije wil. Zo wordt mogelijk ook het kwaad dat hij met een vrije wil zou kunnen hebben veroorzaakt in de wereld enorm ingeperkt, want een kwaadwillende vrije agent zou in potentie veel meer kwaad kunnen verrichten dan een kwaadwillende wanton, die puur door toevalligheden wordt gestuurd.

## Literatuurlijst

Carpentier, N. (2006). *Het breinrapport*. Antwerpen: Uitgeverij Houtekiet.

Dennett, D. C. (1981). *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology* (1st MIT Press ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Co..

Dennett, D. C. (2005). *Sweet dreams: Philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Descartes, R. (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

d'Holbach, B. (1889). *The system of nature – Or – Laws of the moral and physical world* (Vols. 1-2). Boston: J.P. Mendum.

Doubilet, P. M., Benson, C. B., & Weisman, R. (2008) *Your developing baby, Conception to birth: Witnessing the miraculous 9-month journey*. New York: McGraw-Hill.

Duhigg, C. (2012). *The power of habit: Why we do what we do in life and business*. New York: Random House.

Dijksterhuis, A. (2010). *Het slimme onbewuste: Denken met gevoel*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

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

Frankfurt, H. G. (1988). *The importance of what we care about: Philosophical essays*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.

James, W. (1890). *The principles of psychology* (Vols. 1-2). New York: Henry Holt And Company.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Korsgaard, C. M. (2008). *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Korsgaard, C. M. (2009). *Self-constitution: Agency, identity, and integrity*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Lamme, V. (2010). *De vrije wil bestaat niet: Over wie er echt de baas is in het brein*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Li, R., Montpetit, A., Rousseau, M., Wu, S.Y.M., Greenwood, C.M.T., Spector, T.D., ... Pollak, M. (2014). Somatic point mutations occurring early in development: A monozygotic twin study. *Journal of medical genetics*, 51(1), pp. 28-34. doi:10.1136/jmedgenet-2013-101712

Libet, B. (1999). Do we have free will? *Journal of Consciousness Studies*, 6(8–9), pp. 47–57.

Mackie, J. L. (1988). *The Cement of the Universe: A study in Causation*. Oxford, Engeland: Clarendon Press.

Nietzsche, F. W., Kaufmann, W. A., & Hollingdale, R. J. (1967). On the genealogy of moral. In W. A. Kaufmann (Ed.), *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Random House.

Parvizi, J., & Damasio, A. (2001). Consciousness and the brainstem. *Cognition*, 79(1), pp. 135-160. doi:10.1016/S0010-0277(00)00127-X

Piontelli, A., Bocconi, L., Boschetto, C., Kustermann, A., & Nicolini, U. (1999). Differences and Similarities in the Intra-uterine Behaviour of Monozygotic and Dizygotic Twins. *Twin Research and Human Genetics*, 2(4), pp. 264-273.

Sartre, J. P. (1967). *Jean-Paul Sartre over het existentialisme*. Utrecht/Antwerpen: A. W. Bruna & Zoon.

Schacter, D. L. (2001). *The seven sins of memory: How the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin.

Schopenhauer, A. & Mann, T. (1996). De vrijheid van de wil. In H. Driessen (Ed.), *De vrijheid van de wil gevolgd door Over Schopenhauer*. Amsterdam: Uitgeverij Wereldbibliotheek bv.

Stanovich, K. E., & West, R. F. (2000). Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate? *Behavioral and Brain Sciences*, 23(5), pp. 645-665. doi:10.1017/S0140525X00003435