



Vrije wil:
idée fixe of realiteit

idee

jaargang 32 nummer 1 februari 2011

sociaal-liberale kringen

Vrije wil

- 5 **Hoezo vrije wil?**
door Maureen Sie
- 10 **De vrije wil bestaat**
door Henriëtte Prast [... en zoekt hulp in de keuzehuishouding]
- 14 **Verslaafd uit vrije wil?**
door Astrid Vellinga
- 19 **Argumenten & citaten**
[over de vrije wil]
- 22 **Religie en de vrije wil**
door Boris van der Ham [De vryen wille des menschen]
- 26 **Democratie en de vrije wil**
door Bas van der Vossen & Jerome Scheltens
- 32 **Jan Vis 1933–2011**
door Eddy Schuyer [in memoriam]
- 34 **Green to be seen**
door Frank Meester & Ad van Vugt [Vrije wil, ijdelheid en duurzaamheid]
- 38 **De mens is wat hij doet**
door Arthur Olof [Schopenhauer over de vrije wil]
- Boekrecensie**
- 42 **De vrije wil bestaat niet**
door Arthur Olof
- Postbus 66**
- 46 **Nederland consensusland**
door Corina Hendriks [Waarom we het eens zijn over loonmatiging]
- >> 31 Gastcolumn 41 Mous 50 Welleman 52 Mijn idee



Vrije wil: idée fixe of realiteit

D66 vertrouwt op de eigen kracht van mensen. Dit vertrouwen is erop gebaseerd dat mensen het vermogen hebben – of kunnen ontwikkelen – om zelf invulling te geven aan hun eigen leven. Dit impliceert dat mensen een vrije wil hebben. Maar bestaat deze wel?

In verschillende disciplines zoals de neurobiologie woedt recentelijk de discussie of de vrije wil eigenlijk wel bestaat, zoals bijvoorbeeld besproken in de recensie van Victor Lammes boek *De vrije wil bestaat niet*. Naast argumenten dat de vrije wil beperkt kan worden door sociaaleconomische of culturele factoren en omstandigheden, is in de neurobiologie het argument in zwang dat veel gedrag van mensen is ‘vastgelegd’ in de hersenen. Alhoewel deze neurobiologische inzichten vaak genuanceerder zijn dan het publieke debat erover doet voorkomen, lijkt de vrije wil een *idée fixe*.

De vrije wil als *idée fixe* raakt het fundament van het sociaal-liberale gedachtegoed. Kunnen we nog wel op de eigen kracht van mensen vertrouwen als de menselijke wil niet echt vrij is? Dit nummer van *Idee* gaat op dit soort vragen in.

Maureen Sie begint dit nummer met de constatering dat het debat over de vrije wil gevoerd wordt in zwart-wit termen: de vrije wil bestaat wel of niet. Onder filosofen is echter de zogenaamde ‘compatibilistische positie’ in zwang, wat inhoudt dat zij geloven dat vrije wil *verenigbaar* is met determinisme. De boodschap van Henriëtte Prast is dat de vrije wil bestaat maar mensen niet altijd rationeel handelen en dus zo nu en dan een handje geholpen moeten worden. Met verwijzing naar de huidige wetenschappelijke inzichten over verslaving beargumenteert Astrid Vellinga in lijn hiermee dat de vrije wil aangewakkerd kan worden, waarbij het appèl van de omgeving doorslaggevend kan zijn.

Frank Meester & Ad van Vugt en Bas van der Vossen & Jerome Scheltens gaan verder in op reikwijdte van de vrije wil en de praktische politieke consequenties ervan. Meester en Van Vugt betogen

dat het voor het voortbestaan van onze planeet en de mensheid het eigenlijk niet zo erg is dat de vrije wil niet absoluut is. Mensen zijn geneigd om anderen in hun gedrag te volgen, en als het hip wordt om 'groen' te zijn, dan kan het hard gaan met de duurzame samenleving. Van der Vossen en Scheltens constateren dat de vraag of we een vrije wil hebben niet hetzelfde is als de vraag of we rationeel kiezen, en leggen verder de verbinding tussen de vrije wil, democratie en moraliteit.

Het debat over het al dan niet bestaan van de vrije wil is niet van vandaag. De discussie over de vrije wil heeft een respectabele geschiedenis tot in de Griekse oudheid: Parmenides versus Heraclitus, rationalisten versus empiristen, ideeën versus waarneming. Aan de hand van Schopenhauer neemt **Arthur Olof** ons mee langs de historische ontwikkelingen in het denken over de vrije wil, resulterend in de conclusie dat de mens zich in ieder geval min of meer bewust is van de verantwoordelijkheid van zijn handelen. **Boris van der Ham** neemt een duik in de vaderlandse geschiedenis met het debat tussen de rekkelijken (Arminius) en de preciezen (Gomarus), keuzevrijheid versus predestinatie. Ook toen al was het al dan niet bestaan van de vrije wil politiek relevant.

Dit nummer laat zien dat de discussie over de vrije wil genuanceerder is dan hoe deze momenteel in het publieke debat gevoerd wordt. Onze wil en ons handelen staan niet op zichzelf, maar worden per definitie beïnvloed door onze genetische opmaak en/of de (sociaaleconomische, maatschappelijke, toevallige) situatie waarin we ons bevinden. Zonder op zijn minst een sociaal geconstrueerde versie van de vrije wil, wordt het echter onmogelijk om elkaar op ons handelen aan te spreken en verantwoordelijkheid te nemen voor ons gedrag. De ultieme vraag is daarmee niet zozeer of onze wil vrij is, maar of wat we doen is wat we willen.

thema-redacteurs

Corina Hendriks / Frank van Mil / Arthur Olof



Dit artikel is te beluisteren als Podcast
www.d66.nl/kennis/item/podcast_idee

De vrije wil, bestaat-ie nu wel of bestaat-ie nu niet? Niet zelden wordt in de discussie over de vrije wil de indruk gewekt dat deze twee uitersten de enige keuzen zijn. De hedendaagse filosofie biedt echter een veel rijker geschakeerd beeld over de vrije wil.

door **Maureen Sie**

Hoezo vrije wil?

Bestaat de vrije wil? Stel die vraag aan een filosoof en het antwoord is een wedervraag: wat bedoel je precies met 'de vrije wil'? In de bundel *Hoezo Vrije Wil. Perspectieven op een heikele kwestie* (zojuist verschenen), wordt onder meer duidelijk gemaakt waarom die wedervraag gesteld wordt (Sie 2011; andere verwijzingen in dit stuk zijn naar bijdragen in deze bundel). Zo'n uitleg is hoognodig, want er gaat nauwelijks een dag voorbij zonder dat wetenschappers claimen dat aangetoond is dat 'de vrije wil niet bestaat', omdat 'ons brein voor ons beslist' of 'aanwijsbare oorzaken in onze omgeving ons doen en laten bepalen'. Filosofen fungeren in deze berichtgeving vaak als de laatsten die geloven in een 'cartesiaans ego,' een ego dat zich op wonderbaarlijke wijze onttrekt aan materie en oorzakelijkheid – alsof er sinds Descartes in de filosofie geen woord meer vuil is gemaakt aan het onderwerp. Dat is zeker niet het geval. Eén van de dingen die opvalt in de berichten uit media en wetenschap is de zwart-wit keuze waarin

het hele debat over de vrije wil wordt gevoerd: we geloven in de oorzaken en herkomst van ons gedrag die de wetenschap heeft blootgelegd óf we geloven in vrije wil. Volgens veel filosofen is die tegenstelling simplistisch. Deze filosofen verdedigen een zogenaamde 'compatibilistische positie,' wat inhoudt dat zij geloven dat vrije wil *verenigbaar* is met determinisme. Determinisme is de stelling dat alles in dit ondermaanse uitputtend bepaald is door voorafgaande oorzaken, onze handelingen maar ook onze gedachten, wensen, verlangens etc. Voor compatibilisten is het aan het licht brengen van oorzakelijke verbanden tussen specifieke oorzaken (bijvoorbeeld bepaalde breintoestanden of factoren in onze omgeving) en ons handelen, geen reden of aanleiding voor twijfel aan de vrije wil.

Twee nauw verweven stellingen kenmerken de hedendaagse compatibilist. Ten eerste, de stelling dat het bestaan van de vrije wil *niet* vereist dat wij ons aan ons brein, de invloeden van ons lichaam

en de omgeving kunnen onttrekken. Ten tweede, de stelling dat het begrip 'vrije wil' haar betekenis ontleent aan allerlei alledaagse verschillen die we in de praktijk voortdurend maken. Dat wil zeggen, we spreken over 'vrije wil' en 'iets uit vrije wil doen' in relatie tot bijvoorbeeld het onderscheid tussen dingen die ik doe (opzettelijk, met reden) en dingen die mij overkomen (ongelukjes, versprekingen), mensen die moreel verantwoordelijk zijn (volwassenen) en mensen die dat niet of in mindere mate zijn (bijvoorbeeld hele jonge kinderen, mensen met een psychische stoornis). Verschillen die van groot belang zijn voor onze rechtspraak en de politiek, denk alleen al aan de noties 'autonomie' en 'toerekeningsvatbaarheid' (zie de bijdragen van Tiemeijer, Buruma en Meynen 2011). Wat compatibilisten beweren is dat voor die alledaagse verschillen (met grote maatschappelijke en sociale relevantie) het

'De kernvraag is niet of de vrije wil bestaat, maar hoe dat begrip precies in te vullen. Compatibilisten menen dat voor een dergelijke invulling zelfcontrole en het vermogen te handelen op basis van redenen volstaat'

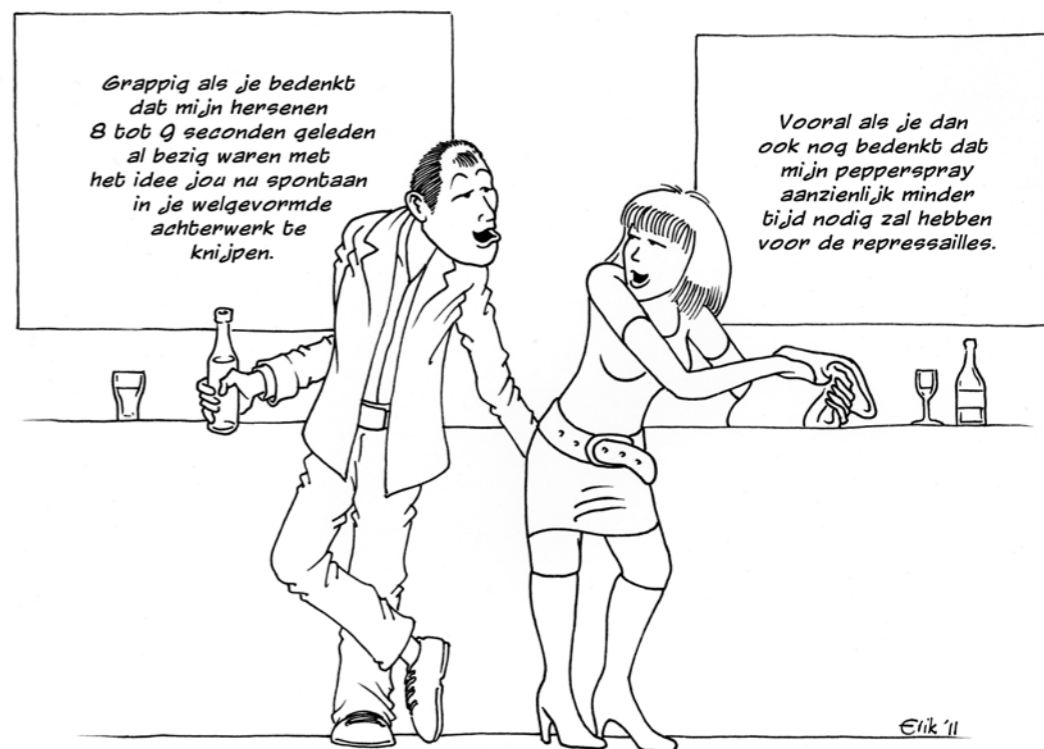
vermogen tot zelfcontrole en handelen op basis van redenen, veel belangrijker is dan het vermogen 'uit het niets' iets in gang te zetten (dat wil zeggen: onbepaald door onze voorgeschiedenis en invloeden uit onze omgeving). Laat mij in dit korte stuk wat nader ingaan op de overwegingen die aan deze twee stellingen ten grondslag liggen.

Werkelijke keuzen

Stel je voor dat iemand zich misdraagt, veel herrie maakt bijvoorbeeld tijdens een lezing of de gebaren van de spreker imiteert. We zullen geneigd zijn deze persoon op zijn gedrag aan te spreken, hem zijn handeling te verwijten. Wanneer we erachter komen dat de persoon in kwestie lijdt aan, bijvoorbeeld, het syndroom van Tourette of Down dan zal dat verwijt verdwijnen of in kracht afnemen. Ook als we erachter komen dat bepaald normafwijkend gedrag het gevolg was van een ongelukkige samenloop van omstandigheden zal onze initiële morele reactie op dat gedrag veranderen, net als onze houding ten aanzien van de misdraager. Die natuurlijke houdingen en reacties ten opzichte van elkaar en de veranderingen daarvan, constitueren onze alledaagse praktijk van morele verantwoordelijkheid.

Wat rechtvaardigt nu deze verschillende houdingen en reacties? Het ligt voor de hand te denken dat dit de aan- of afwezigheid van vrije wil is. De reden waarom bepaalde omstandigheden als excuserend of zelfs ontslaggrond voor morele verantwoordelijkheid worden geaccepteerd, lijkt de afwezigheid van reële keuzevrijheid of handelingsopties te zijn. Van iemand die aan Tourette of Down lijdt kan men niet verwachten dat hij zich in alle omstandigheden netjes gedraagt – zijn aandoening maakt dit onevenredig zwaar zo niet onmogelijk voor hem. Hij heeft geen *werkelijke keuze*. Dit geldt ook voor iemand die handelt onder omstandigheden van dwang, manipulatie of fysische onmogelijkheid. Als iemand een pistool tegen je slaap zet, kun je er weliswaar oppervlakkig gezien voor kiezen om geen gehoor te geven aan het dwingend verzoek dat ermee gepaard gaat, maar het is geen reële optie.

Echter, zo zou je kunnen redeneren, als *alles* in deze wereld uitputtend bepaald is door voorafgaande oorzaken, bestaan er dan ooit wel reële opties? Is niet alles wat we doen bepaald door een combinatie van factoren: onze achtergrond, de toevallige omstandigheden waarvoor we ons geplaatst zien, onze biologische constitutie, enzovoort. En betekent dit niet dat, nu wetenschappers erin slagen steeds gedetailleerder de determinanten van ons gedrag in kaart te brengen, we op moeten houden met elkaar verwijten te maken voor gedrag dat ons niet aanstaat? Immers,



als de vrije wil niet bestaat kunnen we dan nog wel een onderscheid maken tussen iemand die zich 'zomaar' onbehoorlijk gedraagt en iemand die dat doet ten gevolge van Tourette of een samenloop van omstandigheden? Is in dat geval niet *al* het gedrag in gelijke mate het gevolg van breintoestanden, voorgeschiedenis en omstandigheden?

Rationele overwegingen

Veel hedendaagse compatibilisten wijzen erop dat het voor onze morele praktijk vooral van belang is dat wij op basis van redenen kunnen handelen, dat wil zeggen, op basis van rationele overwegingen (zie de bijdragen van Wouters, Bransen 2011). Wij zijn doorgaans in staat elkaar en onszelf uit te leggen waarom wij doen wat wij doen, zelfs wanneer ons gedrag *niet* correspondeert met de verwachtingen van anderen of onszelf. Daarnaast is onze omgang met elkaar diepgaand gereguleerd door redenen (onze waarden, onze beloftes, gecommuniceerde intenties etc.). Dit stuk ligt nu voor u omdat ik dat afgesproken heb met een

van de samenstellers van dit tijdschrift. Ik heb dat afgesproken omdat ik het onderwerp belangrijk vind, nog ruimte had in mijn agenda, mijn boek graag wil promoten. Mijn brein, mijn persoonlijke situatie en de omgeving waarin ik mij bevind, zijn integraal onderdeel van dat geheel. Hoe zou het anders kunnen? Maar betekent dit dat mijn handeling – het schrijven en opsturen van dit stuk – zich kwalitatief niet onderscheidt van bijvoorbeeld het roken van sigaretten tijdens het schrijven? Is het volstrekt onzinnig om het schrijven van dit stuk te beschouwen als een handeling 'uit vrije wil' en het opsteken van een sigaret als dwangmatig?

Volgens de invloedrijke Amerikaanse filosoof Harry G. Frankfurt gaat het, als we het over de vrije wil hebben, überhaupt niet om keuzevrijheid en handelingsopties, maar om onze verhouding tot datgene wat we doen. Wanneer wij van onszelf zeggen dat we verslaafd zijn, 'niet anders konden doen dan wij deden', dan zeggen we daarmee dat

Meer keuzen, meer vrijheid?

Onze eigen vrije wil – die we allen in meer of mindere mate ervaren – oefenen we altijd uit binnen een gegeven tijd, plaats en omstandigheid. We kunnen niet zeggen, ‘ik ben nu niet hier.’ Ook verkeren we, bijvoorbeeld, niet in de omstandigheid om te zeggen ‘ik wil me nu gelukkig voelen’ en dan gelukkig te zijn. Daarbij weten we vaak niet wat ons in onze beslissingen en handelingen nu werkelijk leidt. Is het enthousiasme? Liefde? Frustratie? Compassie? Zijn het angsten, idealen of vooroordelen? Kennis? Of een combinatie daarvan?

Boeddha adviseerde zijn toehoorders ooit: ‘Ga niet mee met een mening alleen maar omdat je het er mee eens bent.’ Deze oproep paste in het bredere kader van zijn onderricht waarin hij leerde dat wij als mens pas vrij kunnen zijn als we inzicht hebben in wat ons drijft en ‘de dingen zien zoals ze zijn’. Ons ontbreekt het aan dat heldere inzicht, en we meten onze vrijheid vooral af in termen van de vrijheid van keuzen die we hebben. Zozeer zelfs dat we ernaar neigen te denken dat het hebben van meer keuzen meer vrijheid inhoudt. Individuele keuzevrijheid, daar gaat het om. Maar is dat zo? Natuurlijk, geen keuzen hebben is onvrijheid. Maar gebonden zijn in het verlangen naar meer keuzen is dat evenzeer, zeker als we geen inzicht hebben in wat ons in dat verlangen drijft. Toch gaan we er met onze vrije wil in mee. Zo vrij zijn we.

André Kalden

Auteur van *Boeddha Basics in Vorm & Leegte*
Bestuurslid Boeddhistische Unie Nederland



we die handeling zouden hebben nagelaten als we dat hadden gekund. We drukken daarmee uit, aldus Frankfurt, dat wij niet ‘met ons hele hart’ instemmen met datgene dat wij deden (zie Cuypers, Sie 2011). Het verschil tussen een sigaret opsteken en een stuk schrijven is niet dat ik in het ene geval geen en het ander wél reële handelingsopties heb; het verschil schuilt hem in dat ik mij niet identificeer met mijn verslaving, maar wel met het schrijven van dit stuk. Mijn nicotinebehoefte en werklust zijn beide bepaald door een veelheid aan factoren, maar de ene omarm ik als ‘de mijne’ de ander wijs ik af als ‘sterker dan mijzelf’ en onvrij. Daarbij is van belang op te merken dat zowel het schrijven als het roken in zekere zin onbewust en automatisch kan plaatsvinden, dat wil zeggen, zonder voorafgaande reflectie en een keuzemoment. Het cruciale verschil is hier niet dat de ene handeling voorafgegaan wordt door expliciete en bewuste reflectie en de andere niet. Het belangrijke verschil is dat ze een andere rol spelen in het grotere geheel waarin ik mijzelf en mijn leven begrijp (zie Slors 2011).

Betekent dit dat de ontwikkelingen in de neuro- en andere wetenschappen van de laatste decennia geen relevante nieuwe inzichten te bieden hebben? Geenszins. Wat in deze ontwikkelingen steeds duidelijker naar voren komt, is dat veel van wat wij doen bepaald wordt door factoren die wij niet in het vizier hebben, waarvan wij ons niet bewust zijn. Dit heeft tot tal van interessant onderzoek geleid over onze zogenaamde morele drijfveren en motieven. Wat daarin naar voren komt, is dat wij zeer geneigd zijn onszelf in termen van redenen te rechtvaardigen, ook als die redenen aantoonbaar niets met ons gedrag van doen hebben (zie Tiemeijer, Bransen 2011). Dat noodzaakt tot een gezonde portie wantrouwen ten aanzien van de redenen die wij zo gemakkelijk uitwisselen en aandragen. Misschien zijn wij ten diepste praatjesmakers en, zoals de wetenschappers dat noemen, confabuleren wij redenen veelal pas na afloop van ons gedrag. Maar betekent het ook dat het hele idee overboord moet dat wij op basis van redenen kunnen handelen, dat wij slechte en goede keuzes kunnen maken en dat we dat kunnen doen op basis van de slechte en goede overwegingen? Dat lijkt een zeer voorbarige conclusie.

Lerend vermogen

Mensen zijn, net als veel andere dieren, lerende wezens. Straffen, belonen en alle daarmee te associëren praktijken hebben op zijn minst een conditionerend effect: we leren elkaar wat juist (beloonbaar, prijzenswaardig) gedrag is en wat onjuist (bestraffbaar, verwijtbaar) gedrag. Deze praktijken schetsen de morele landkaart waarop we ons dienen te bewegen en doorgaans is dat effectief. Wat evenmin betwijfelbaar is, is dat dit leer vermogen voor mensen verbonden is met redenen: je kan iemand gewoon vragen een stuk te schrijven en er vervolgens vanuit gaan dat belofte schuld maakt. Maar wat als iemand zijn belofte breekt? Moeten we dan op zoek naar de oorzaken van dat gedrag in zijn brein of zijn omgeving? Is dat wellicht de conclusie die dient te volgen op het opgeven van de vrije wil?

Ook dat is nog maar helemaal de vraag. Wat betekent het precies als we de oorzaken van gedrag hebben geïdentificeerd? Excuseren oorzaken per se? Moeten we niet beginnen met vragen waarom iemand deed wat hij deed? Wat zijn redenen waren? Misschien brak iemand zijn belofte omdat hij gegijzeld werd door een groep terroristen, omdat zijn brein verdoofd was door *partydrugs*, of omdat hij zijn ‘belofte’ niet serieus meende? Wat in dat rijtje telt als excuus? Wat telt als een oorzaak die excuseert? Dat zijn lastige vragen, vragen die geen van allen door een hersenscan beslecht kunnen worden (zie Buruma, Keizer en Slors 2011). Wat we wel kunnen zeggen, aldus de compatibilist, is dat we een onderscheid kunnen maken tussen een volwassen mens die op basis van overwegingen een keuze maakt en een klein kind dat hetzelfde doet. Eveneens kunnen we zeggen dat iemand die gedwongen wordt iets te doen tegen zijn wil in, zich onderscheidt van iemand die handelt op basis van eigen overwegingen (uit vrije wil?).

De kernvraag is niet of de vrije wil bestaat, maar hoe dat begrip precies in te vullen. Compatibilisten menen dat voor een dergelijke invulling zelfcontrole en het vermogen te handelen op basis van redenen volstaat. Of ze er hiermee in slagen al onze belangrijkste intuïties met betrekking tot de vrije wil voldoende tot uitdrukking te brengen, blijft natuurlijk de vraag. Eén van de vele vragen.

Literatuur

Voor een systematische, helder en voor een breed publiek toegankelijke, uiteenzetting van de wijsgerige discussie over de vrije wil zie:

Laar, Tjeerd van de, Voerman, Sander (2011). *Vrije Wil. Discussies over verantwoordelijkheid, zelfverwerkelijking en bewustzijn*, Lemniscaat.

Ter aanvulling en verdieping van deze uiteenzetting, zie:

Sie, Maureen, red. (2011). *Hoezo Vrije Wil? Perspectieven op een heikele kwestie*, Lemniscaat.

Met daarin bijdragen van (alfabetische volgorde):
Joel Anderson, ‘Vrijheid door betrokkenheid: Strawson en Habermas tegen vrije-wil-scepticisme’;
Jan Bransen, ‘Ik wil mezelf kunnen zijn! Zelfcontrole in de gedragswetenschappen’;
Ybo Buruma, ‘De vrije wil en het recht’;
Stefaan E., Cuypers, ‘Hoe zijn vrijheid en morele verantwoordelijkheid mogelijk in een deterministisch universum? Frankfurts antwoord’;
Ger Groot, ‘De altijd weer terugkerende vrije wil: Schopenhauer en Sartre’;
Pauline Kleingeld, ‘Kants determinisme en zijn verdediging van de vrijheid van de wil’;
Bert Keizer, ‘Neuro-reductie en vrije wil’;
Gerben Meynen, ‘Mad or bad? Psychiatrische stoornissen, verantwoordelijkheid en vrije wil’;
Will Tiemeijer, ‘Politiek, beleid en de vrije wil (of wat daar nog van over is)’;
Maureen Sie, ‘Einsteins gemoedsrust: drie perspectieven op het probleem van de vrije wil’;
Marc Slors, ‘Neurowetenschap en vrije wil’;
Han van Ruler, ‘De vrije wil van Homerus tot Kant’;
Arno Wouters, ‘Vrije wil en verantwoordelijkheid in evolutionair perspectief’.

Maureen Sie is universitair hoofddocent in de meta-ethiek en morele psychologie aan de faculteit wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.



Dit artikel is te beluisteren als Podcast

www.d66.nl/kennis/item/podcast_idée



Binnen het sociaal-liberalisme staat keuzevrijheid centraal: mensen mogen zelf beslissen over de invulling van hun goede leven: wat ze willen doen, kopen, eten of drinken. Maar toch wil ook D66, alhoewel in beperkte mate, invloed hebben op de levenskeuzen en -stijl van mensen, ter preventie van erger of in het algemeen belang. Beïnvloeding van menselijk gedrag is zeker mogelijk, zo meent Henriëtte Prast, maar we moeten wel af van ons mensbeeld als rationele actor: we handelen juist vaak irrationeel.

door Henriëtte Prast

De vrije wil bestaat

... en zoekt hulp in de keuzehuishouding

Op vele manieren probeert de overheid het gedrag van de burger te beïnvloeden: we moeten gezonder eten, meer bewegen, minder lenen. De campagne 'Geldlenenkostgeld', het verplichte Uniform Pensioen Overzicht, de discussies rond een verbod op kredietreclames zijn voorbeelden van hoe beleids-makers burgers willen stimuleren de goede keuzen te maken als het gaat om geld. 'Neem vaker de trap – gratis training', het Convenant Overgewicht, het Nationaal Actieplan Sport en Bewegen, de discussie over snoepreclames en vettaks zijn dito voorbeelden voor gezondheidsgerelateerd gedrag. Huidig beleid gericht op het gedrag van de individuele burger leunt sterk op informatie, educatie en transparantie¹, en wordt er tevens gepoogd met financiële prikkels gedrag in de gewenste richting te sturen. Het beleid is daarmee, al dan niet expliciet, gebaseerd op het rationele keuzemodel: dat mensen afgewogen keuzes maken op basis van rationeel denken en voldoende informatie. Zeker als het gaat om leefstijlkeuzes wordt beleid al snel als betuttelend ervaren als het iets anders doet dan informeren, waarschuwen, en aansporingen geven.² Hoezeer de politiek worstelt met het dilemma

'vrije wil' ten opzichte van 'gedragsverandering' blijkt wel uit uitspraken rond het dossier preventie en gezondheidsbevordering. 'Wat wel lastig is, is de preventieportefeuille. Die heeft al snel te maken met de leefstijl van mensen. Via voorlichting kun en mag je mensen wel bewust maken, maar keuzes over eten, bewegen, drinken en roken blijven terecht altijd een keuze van mensen', aldus Ab Klink in zijn functie als minister van vws. Zijn opvolgster Edith Schippers, maakte tijdens haar eerste optreden als minister in de Tweede Kamer duidelijk dat ze veel van informatieverstrekking en educatie verwacht: 'Informatie is ontzettend belangrijk, evenals kennisontwikkeling'.

De gedragseconomie, die sociale psychologie, economie en *social marketing* combineert, maakt echter duidelijk dat mensen zich systematisch en voorspelbaar anders gedragen dan het rationele keuzemodel veronderstelt (Prast 2005; Dellavigna 2009; Kooreman en Prast 2010; Prast 2010). De belangrijkste 'diagnose' is niet zozeer dat het rationele keuzemodel geen adequate beschrijving is van de werkelijkheid – dat is niet echt een verrassing – maar dat mensen systematisch 'afwijken'

De vrouw van de neuroprofessor had weer een leuke avond ...



van het rationele model, en wel in drie opzichten: in hun preferenties, in hun overtuigingen en het omgaan met informatie, en hun gedrag (Potters en Prast 2009). Het gevolg is dat er omstandigheden en terreinen zijn waarvoor geldt dat er een structureel verschil is tussen wat mensen doen, en wat mensen zouden moeten doen gezien hun *eigen doelstellingen* – ook als ze goed geïnformeerd zijn. Dat betekent niet dat de vrije wil niet bestaat. Het betekent wel dat wat mensen doen minder afhangt van factoren die volgens het rationele model van belang zijn, en meer van andere, vaak onderschatte factoren. Ook mensen met een vrije wil kiezen maar al te vaak iets anders dan overeenkomt met hun eigen doelstellingen. Enkele factoren maken de kans daarop groter (Beshears en anderen 2008).

1 Intertemporele keus met verleiding

Bij intertemporele keus met verleiding is er een interne strijd gaande tussen de 'planner' en de 'doener' in ons. De planner denkt aan het lange termijnbelang, de doener is een eendagsvlieg en wil onmiddellijke behoeftebevrediging (Thaler en Shefrin 1981). Deze interne strijd is aangetoond

door neuro-economisch onderzoek, dat met behulp van functionele MRI scans laat zien dat bij verleidelijke keuzes de neocortex nogal eens wordt *overruled* door het limbale hersengedeelte (Prast 2005). Dit verklaart waarom mensen geneigd zijn om zaken als sparen voor het pensioen, stoppen met roken en snoepen, en starten met sporten, uit te stellen tot morgen – ze denken dat het dan gemakkelijker zal zijn om voor de verstandige keus te gaan. Omdat het niet gaat om een gebrek aan informatie maar om een gebrek aan wilskracht is beleid gebaseerd op informatie ineffectief en soms zelfs contraproductief. In sommige Amerikaanse staten zijn horecagelegenheden verplicht om op de menukaart het aantal calorieën te vermelden. Deze informatie heeft ertoe geleid dat mensen die aan de lijn doen juist meer calorieën tot zich nemen (Downs, Loewenstein en Wisdom 2009). Ook informatie op verpakkingen heeft perverse effecten – behalve voor de voedingsindustrie. Van *light* chips eten mensen zoveel dat ze uiteindelijk meer calorieën tot zich nemen, net als van producten met '0% vet', en ook het label 'kleine portie' leidt tot meer consumptie (Wansink en Chandon 2006; Mevius 2010).

2 Complexiteit en stilzwijgende keus

De traditionele visie stelt dat hoe groter het aanbod en hoe meer informatie, des te groter de kans dat het individu iets kiest wat precies bij zijn wensen past. Maar Herbert Simon, psycholoog, wiskundige, en Nobelprijswinnaar voor de economie, liet zien dat meer informatie niet altijd beter hoeft te zijn voor de consument. Doordat mensen beperkte cognitieve capaciteiten hebben kunnen ze juist *afgeleid* worden door informatie (Simon 1955). Sociaal psycholoog Schwartz (2004) heeft aangetoond dat hoe meer keuzemogelijkheden, des te banger mensen zijn dat ze verkeerd kiezen. Uit angst spijt te krijgen kiezen ze dan maar niets, hoewel ook dat vaak in feite een keus is, of 'zomaar wat'. De voorkeur voor niets doen vloeit ook voort uit een voorkeur voor de status quo en uit de 'omissie bias'. Als iemand niets kiest en het gaat fout, voelt dat minder erg dan als iemand een actieve keus maakt die achteraf onjuist blijkt te zijn. Dit verklaart ook waarom ouders de risico's van griepvaccinatie veel zwaarder laten wegen dan die van de griep zelf waardoor er gezien de objectieve risico's te weinig voor vaccinatie wordt gekozen (Brown en anderen 2010)³.

3 Weinig mogelijkheid om te leren van fouten

Van je fouten kun je leren. Maar dat gaat niet altijd op bij 'mijn volgende harttransplantatie zoek ik een goede chirurg', en 'in mijn volgende leven – aldus de zeventigjarige – ga ik meer sparen voor mijn pensioen'. Ook van beslissingen die elke dag genomen worden zijn de gevolgen pas merkbaar als ze zijn opgestapeld, zoals bij veel eten en weinig sporten. Het gevolg is dat er geen heilzame werking uitgaat van het maken van fouten – in tegendeel.

Gedrag van marktpartijen

Bedrijven kunnen deze systematische irrationaliteit van hun klanten uitbuiten. Ze profiteren, al dan niet doelbewust, van het wilskrachtprobleem, de neiging tot een stilzwijgende keus en het suboptimale leren door de klant (Prast 2010). Dat doen ze vooral met hun prijsstructuur en contractvoorwaarden (Dellavigna en Malmendier 2004). Goederen waarvan de klant zijn toekomstige consumptie onderschat hebben een lage basisprijs en hoge variabele kosten. Denk aan printer

respectievelijk gepatenteerde cartridges, aan de goedkope (of zelfs gratis) mobiele telefoon en hoge kosten bij 'overtreden' van de bundel. Voor goederen waarvan de klant zijn toekomstige consumptie overschat geldt de omgekeerde prijsstructuur – een dure jaarkaart voor de gym met als gevolg dat de doorsnee klant uiteindelijk per keer meer kwijt is dan wanneer hij een tienrittenkaart had gekocht (Dellavigna en Malmendier 2006).

In de bankensector zijn dakpanconstructies in de rente een bekend voorbeeld, maar ook de barrières die de klant (als 'planner') moet nemen als hij een kredietfaciliteit wil beëindigen zodat zijn 'doener' niet meer in de verleiding kan komen om geld te lenen zijn er niet toevallig. Het *opzeggen* van een afgeloste kredietfaciliteit kan niet via e-mail of desnoods een pdf-formulier, maar vergt een telefoontje of zelfs bezoek aan het bankfiliaal tijdens kantooruren om een formulier aan te vragen. Ook het feit dat sigaretten buiten winkeltijden te koop zijn is een vorm van 'evil marketing'. De tevreden roker kan prima een slof of wat inslaan voor de rest van de maand en de 24/7 verkrijgbaarheid is er dan ook vooral om het de stopper en minderaar moeilijk te maken. Als Minister Schippers over het voorstel om het aantal verkooppunten van tabak te verminderen zegt: 'Dit past helemaal in het rijtje verbieden en belasten...', slaat ze dan ook de plank volledig mis.

Gevolgen voor beleid

Voor de beleidsmaker betekent deze systematische irrationaliteit van de burger zowel slecht als goed nieuws. Het slechte nieuws is dat het huidige op informatie gebaseerde beleid ineffectief en soms zelfs contraproductief is. Het kost geld, levert niets op en kan zelfs 'pervers' uitpakken. Als zelfs geïnformeerde burgers bij goed werkende markten systematisch iets kiezen waarvan ze voorspelbaar spijt krijgen, wat moet je dan als overheid die zich verantwoordelijk voelt voor het welzijn en de keuzevrijheid van de burger? Het goede nieuws is dat er effectieve beleidalternatieven zijn die net zo min als informatie en educatie ingrijpen in de keuzevrijheid van de burger. Paradoxaal genoeg biedt de irrationaliteit juist de mogelijkheid om burgers te helpen de keuzen te maken die ze zelf willen, zonder aan de keuzevrijheid te tornen (Merton en Bodie 2006). Bijkomend voordeel is dat het gaat om beleid dat nauwelijks geld hoeft te kosten.

Want dat is het goede nieuws van de gedragseconomie. Mensen verwelkomen mechanismen die hen helpen om ondanks hun zwakheden weloverwogen keuzes te maken. Uit vrije wil kiezen ze voor trucjes en mechanismen tot zelfbinding. Je handtekening zetten onder een contract waarmee je overeenkomt dat je over twee jaar automatisch meer gaat sparen voor je pensioen – het leidde in de VS tot een verviervoudiging van de pensioenbesparingen (Thaler en Benartzi 2004). Profiteren van het feit dat je werkgever standaard een verzekering of pensioencontract voor je afsluit – niet verplicht, maar je moet je afmelden als je het niet wilt (Bodie en Prast 2010). Kleine borden en glazen kopen zodat je 'vanzelf' minder eet (Wansink en anderen 2009). Ingaan op het aanbod van de werkgever om niet maandelijks, maar tweewekelijks loon te ontvangen.⁴ Het zijn maar een paar voorbeelden van technieken die burgers zouden verwelkomen zodat hun vrije wil een optimale kans krijgt.

De boodschap is dan ook dat de vrije wil bestaat, maar wel zo nu en dan een handje geholpen moet worden. Helaas gebeurt dat nog onvoldoende. Werk aan de winkel voor de politicus, beleidsmaker en toezichthouder (Barr en anderen 2008) die zowel keuzevrijheid als het welzijn van de burger hoog in het vaandel heeft staan.

Henriëtte Prast is hoogleraar persoonlijke financiële planning aan Tilburg University, lid van de WRR, en lid van de Raad van Toezicht van de AFM.

Noten

- Al worden ook maatregelen om gedragsverandering dwingend op te leggen niet geschuwd – denk aan het verbod op gloeilampen.
- Overigens is het een misverstand te denken dat voor voorlichtingscampagnes zou gelden 'baat het niet, het schaadt niet'. Campagnes rond gezonde voeding, bijvoorbeeld, betekenen een psychologische belasting voor 'tevreden dikkerds': die veranderen hun gedrag niet, maar hebben er wel minder plezier van. Tegenover die last staan, anders dan bij financiële belasting, geen inkomsten en dus is er een 'deadweight loss' voor de samenleving. Zie Glaeser (2006).
- Een bekende onderstreping van de effecten van de 'stilzwijgende keus' is dat het percentage organdonoren in een land sterk afhangt van het systeem: 'ja, tenzij', respectievelijk 'nee, tenzij' Johnson en Goldstein (2003).
- Het IMF betaalt zijn werknemers tweewekelijks. Het is moeilijk verdedigbaar waarom anno 2011 de stand van de maan bepalend zou moeten zijn voor de frequentie van salarisbetaling.

Literatuur

- Barr, M., S. Mullainathan en E. Shafir (2008). *Behaviorally informed financial services regulation*. New America Foundation.
- Beshears, J. en J. Choi, D. Laibson, en B. Madrian (2008). 'How are preferences revealed?', *Journal of Public Economics, Elsevier*, vol. 92(8-9), pages 1787-1794, August.
- Bodie, Z. en H. Prast (2010). *Rational pensions for irrational people: Behavioral science lessons for the Netherlands*. Paper gepresenteerd tijdens de CPB/Netspar Conference on the Macroeconomics of Pension Reform, Den Haag, 7 – 8 oktober.
- Brown K., J. Kroll, M. Hudson, M. Ramsay, J. Green, C. Vincent, G. Fraser en N. Sevdalis (2010). 'Omission bias and vaccine rejection by parents of healthy children: Implications for the influenza A/H1N1 vaccination programme', *Vaccine*.
- DellaVigna, S. (2009). 'Psychology and Economics: Evidence from the Field', *Journal of Economic Literature*, 47 (2): 315-372.
- DellaVigna, S. en U. Malmendier (2004). 'Contract Design and Self-Control: Theory and Evidence', *Quarterly Journal of Economics*, 119 (2004), 353-402.
- DellaVigna, S. en U. Malmendier (2006). 'Paying Not to Go to the Gym', *American Economic Review*, vol. 96, pp. 694-719.
- Glaeser, E. (2006). 'Paternalism and Psychology', *The University of Chicago Law Review*, vol. 73, pp. 133-156.
- Johnson, E. J. en D.G. Goldstein (2003). 'Do defaults save lives?', *Science*, 302, 1338-1339.
- Kooreman, P. en H. Prast (2010). 'What Does Behavioral Economics Mean for Policy? Challenges to Savings and Health Policies in the Netherlands', *De Economist*, Volume 158, Issue 2.
- Merton, R. en Z. Bodie (2005). 'Design of Financial Systems: Towards a Synthesis of Function and Structure', *Journal of Investment Management* 3(1), 1 – 23.
- Mevius, Lucas (2010). 'Onnozele gulzigheid door misleidende labels', *Nederlands Tijdschrift Geneesk.* 2010;154:c780.
- Potters, J.J.M. en H.M. Prast (2009). 'Gedragseconomie in de praktijk', in Tiemeijer, Thomas en Prast (eds), *De menselijke beslisser – over de psychologie van keuze en gedrag*, WRR/Amsterdam University Press, The Hague/Amsterdam, pp 47 – 62.
- Prast, H. (2005). *De mythe van de persoonlijke financiële planning*. Oratie, Tilburg University 3 juni.
- Prast, H. (2010). 'Gedragseconomie en de financiële crisis', in Arjen van Witteloostuijn (Red.), *Preadviezen Koninklijke Vereniging Staathuishoudkunde*.
- Schwartz, B. (2004). *The Paradox of Choice: Why More Is Less*. Ecco, 2004.
- Simon, H. (1955). 'A Behavioral Model of Rational Choice', *Quarterly Journal of Economics* 69 (1): 103 – 110.
- Thaler, R.H. en S. Benartzi (2004). 'Save More Tomorrow: Using Behavioral Economics to Increase Employee Saving', *Journal Political Economy*, vol. 112: 164-187.
- Thaler, R. en H. Shefrin (1981). 'An Economic Theory of Self-Control', *Journal of Political Economy* 89, 2: 392-410
- Wansink, B. en P. Chandon (2006). 'Can "Low Fat" Nutrition Labels Lead to Obesity?', *Journal of Marketing Research*, 43,4 (November): 605-17.
- Wansink, B., D. Just, en C. Payne (2009). 'Mindless Eating and Healthy Heuristics for the Irrational', *American Economic Review*, 99,2 (May): 165-69.

Kiest een drugsverslaafde voor zijn leven in een doos in het Amsterdamse Oosterpark? Kiest iemand met overgewicht ervoor om juist nog meer te eten? Een van de meest prangende maatschappelijke kwesties waarbij het wel of niet bestaan van een 'vrije wil' van grote invloed is op het beleid is verslaving. Is voorlichting genoeg om mensen op het goede pad te brengen? Of moet de overheid veel drastischer ingrijpen?

door Astrid Vellinga

Verslaafd uit vrije wil?

Kun je bij mensen met een verslaving spreken van een vrije wil? Deze vraag lijkt in eerste instantie eenvoudig te beantwoorden. De term verslaving verwijst naar 'jezelf tot slaaf maken van een middel'. Per definitie beschik je dan niet meer over een vrije wil. Ook suggereert de term verslaving dat zij die verslaafd zijn, de vrijheid van denken en handelen ontberen, terwijl zij die niet verslaafd zijn blijkbaar wel over deze vrijheden kunnen beschikken.

Bij nadere beschouwing stuiten we echter op een aantal problemen. Ten eerste staat het concept 'de vrije wil' op losse schroeven. Wetenschappelijke inzichten uit neurobiologisch en psychologisch onderzoek suggereren dat het concept vrije wil niet bestaat, maar opgevat moet worden als een gevoel dat wijzelf creëren (zie bijvoorbeeld het boek van Victor Lamme, gerecenseerd achterin dit num-

mer). Diverse experimenten laten zien dat voordat we het ons bewust zijn veel beslissingen reeds zijn genomen. Achteraf creëren we verklaringen waarbij we ons geen rekenschap geven van factoren die onbewust ons gedrag hebben beïnvloed. Ten tweede is er sprake van een 'paradigma shift' in het concept verslaving. Alhoewel de term verslaving sinds de 18^e eeuw het 'jezelf tot slaaf maken van een middel' centraal stelt, hielden we tot een aantal decennia geleden mensen zelf verantwoordelijk voor hun verslaving. Dat leidde er toe dat mensen slechts in behandeling voor de verslaving konden komen als zij hiertoe gemotiveerd waren en het zelf *besloten* hadden. Onder invloed van nieuwe neurobiologische en psychologische inzichten is deze visie de afgelopen decennia veranderd. Verslaving wordt tegenwoordig in de psychiatrie en gezondheidsrecht beschouwd als

een chronische (hersens-) ziekte, met als centraal probleem dat mensen steeds meer de controle kwijtraken over hun gebruik en gedrag. Dit perspectief maakt het ook mogelijk om mensen met een verslaving in uiterste zin tegen hun wil op te nemen in een psychiatrisch ziekenhuis, en eventueel te behandelen onder dwang. Verslaving wordt dus beschouwd als een ziekte die dusdanig ontwrichtend is, dat we iemand niet meer geheel verantwoordelijk kunnen houden voor het eigen gedrag. Hulpverleners worden dan geacht mensen met verslaving tegen zichzelf te beschermen, omdat zij niet in staat kunnen worden geacht zelf verantwoordelijkheid te dragen voor eigen gedrag en herstel. Overigens wordt hier in de praktijk van de verslavingszorg nogal verschillend mee omgegaan: in sommige delen van Nederland is er ruimte voor dwangopname, in andere delen niet.

Kortom, de vraag rondom verslaving en vrije wil dient gezien bovenstaande ontwikkelingen aan een nadere beschouwing te worden onderworpen om een genuanceerde visie te ontwikkelen. In het onderstaande zal worden stilgestaan bij het beeld dat van verslaving gegeven wordt in de literatuur, als representatie van 'onze' maatschappelijke opvattingen. Daarna worden enkele recente inzichten uit de genetica, de neurobiologie en de psychologie beschreven die hierbij aansluiten. Alles slechts in vogelvlucht gezien de lengte van het artikel (voor een uitgebreide beschouwing zie Wiers 2008).

De verbeelding van verslaving

De wijze waarop verslaving maatschappelijk wordt gepercipieerd, wordt tastbaar in de verbeelding in de kunst. In een eerder gepubliceerde essay 'De aap op mijn rug' (2008), analyseerde ik

Foto: Herman Wouters



Vrije wil is voor mij een wonder



Ik heb wat te willen ... Ik zeg dus nee tegen stelsels die zeggen: 'Je hebt niets te willen. Je bent slechts een product van gisteren, van je geboorte, van je genen, van je (voor)ouders, van de oerknal'. Dat ben ik (misschien) allemaal ook, maar ik ben meer. Ik heb wat te willen. Kan ik dat bewijzen? Nee. Ik kan ook niet bewijzen dat liefde bestaat. En toch bestaat het. Zeg maar: als een wonder.

Het is stuitend wanneer mensen klein worden gehouden met woorden als: 'Jij hebt niets te willen, je luistert maar'. Ik ben liberaal in hart en nieren en ben tegen tirannie, van welke soort dan ook. Mooi, die regel in ons volkslied: 'De tirannie verdrijven, die mij mijn hart doorwondt'. De overheid moet een dam tegen tirannie opwerpen.

Er is ook een andere kant: alleen maar 'ik wil' is erg beperkt. Het wordt al snel een molen die in het luchtledige ronddraait. Er is zoveel dat mijn ik overstijgt. Waarheid, goedheid en schoonheid. Ik laat mijn wil erdoor aansteken. Ik wil dus wat mijn 'ik' te boven gaat. 'De waarheid zal je vrijmaken', staat ergens in de Bijbel. Vrij van je tunnelvisie, onverschilligheid en egoïsme.

De vrije wil is trouwens niet alleen vrij *van*, maar ook vrij *voor*. Van Jezus heb ik geleerd dat het vooral gaat om vrijheid voor liefhebbers: van anderen en van God. Voor mij is dat het echte wonder van de vrije wil.

Arjan Plaisier

Scriba Protestantse Kerk
in Nederland



twee romans – 'De man met de gouden arm' van N. Algren en 'De ruimte van Sokolov' van L. de Winter – en een autobiografie: 'Op de rug van vuile zwanen' van R. Stoute. In deze boeken wordt beschreven hoe de verslaving van de hoofdpersoon voortvloeit uit moeilijke levensomstandigheden. Het gebruik van middelen als cocaïne, alcohol en heroïne wordt als een tijdelijke vrijheid beleefd: een manier om even los te komen van deze moeilijke omstandigheden. Totdat deze middelen zelf ook geleidelijk de hoofdpersonen onvrij maken. Tegelijkertijd wordt beschreven dat het mogelijk is om de verslaving te doorbreken. Centraal hierin staat een sterke wil. Tevens wordt een grote motivationele kracht toegeschreven aan het appel van een belangrijk ander persoon op degene met de verslaving. In beide romans speelt de liefde van de hoofdpersoon voor een vrouw een doorslaggevende rol om van de middelen verlost te raken, en bij het uitblijven hiervan, weer terug te vallen. In het boek van Stoute is er nog een tweede manier waarop de ander een belangrijke rol speelt: de dood van een medegebruiker doet een dusdanig sterk appel op de hoofdpersoon, dat hij het besluit neemt de verslaving te staken.

'Naarmate men ernstiger verslaafd is (en zich dieper in de verslavingsspiraal bevindt) is er steeds minder ruimte voor een vrije wil'

In de verbeelding van verslaving en de vrije wil wordt enerzijds benadrukt hoe gedetermineerd de mens is, namelijk door zijn levensomstandigheden en door het middel dat steeds meer de controle over het leven van de hoofdpersoon overneemt. Anderzijds wordt beschreven hoe men op basis van sterke wilskracht toch in staat

is om de verslaving te doorbreken. Het standpunt dat de mens enerzijds bepaald wordt door diverse factoren (zoals genetica, levensomstandigheden, de voorzienigheid), maar aan de andere kant ook vrij is om keuzes te maken en hiervoor verantwoordelijkheid te dragen, wordt in de filosofische discussie over de vrije wil het uitgangspunt van compatibiliteit genoemd (zie Maureen Sie in dit nummer). In de hierna volgende analyse van recente wetenschappelijke inzichten zal getoetst worden in hoeverre dit standpunt bij verslaving en vrije wil houdbaar is.

Een verslavingsgen?

Zoals eerder beschreven wordt verslaving gezien als een hersenziekte, waarin genetische factoren een belangrijke rol spelen. Maar als er iets is als een verslavingsgen, dan kun je toch niet meer spreken over de vrije wil? Dan is alles bij voorbaat toch al gedetermineerd? Dat is echter een te eenvoudige visie.

Ten eerste wordt de rol die genetische factoren spelen gemiddeld geschat op 50%. Dit betekent dat er dus nog 50% andere factoren van invloed zijn op het ontwikkelen van verslaving. Deze zijn bijvoorbeeld de invloed van de sociale groep en (imitatiegedrag van zij die populair zijn), of de hoeveelheid stress. Ten tweede is er niet één verslavingsgen, maar spelen meerdere genen een rol in de invloed die zij hebben op iemand die al dan niet verslaafd wordt. Deze komen in verschillende mate voor bij mensen, zodat de invloed van de genetische bepaaldheid voor de een groter kan zijn dan voor de ander.

De meeste genetische invloeden betreffen lichamelijke processen die beïnvloeden hoe je op een middel reageert. Bijvoorbeeld: er is een gen dat via de aanmaak van een eiwit zorgt voor de afbraak van alcohol in je maag. Mensen die een variant van dit gen hebben maken een eiwit aan dat alcohol juist niet snel afbreekt. Als deze mensen veel alcohol drinken, worden ze al snel misselijk. De variatie van dit gen heeft dus een beschermende factor om niet verslaafd te raken. Verder zijn er ook varianten bekend in de mate waarin mensen de opwindende effecten van een middel ervaren. Sommige mensen ervaren meer een 'kick' direct na inname van alcohol dan zij die een andere genetische variant hebben. Mensen die

een sterker positief effect ervaren, zullen sneller de kans lopen om verslaafd te raken, dan zij die dit niet hebben. Tot slot is ook aangetoond dat sommige mensen een lager niveau van activiteit in bepaalde delen van de hersenen hebben (prefrontale hersenschors), waardoor zij eerder geneigd zijn om avontuur te zoeken. Dit kan leiden tot bungee jumpen, maar ook tot het experimenteren met middelen die het gevoel van een kick geven. Ook deze mensen hebben een verhoogd risico om verslaafd te raken.

Genetische variatie speelt ook een rol bij karaktereigenschappen die al dan niet het risico om verslaafd te raken kunnen verhogen. Zo is van de neiging tot impulsiviteit aangetoond dat er een associatie is met een verhoogd risico op verslaving. Bij al deze genetische factoren geldt overigens dat zij niet bepalen dat iemand middelen gaat gebruiken, maar dat zij invloed hebben vanaf het moment dat er middelen gebruikt worden. Concluderend: genetische variatie betekent niet dat mensen die verslaafd zijn hier geheel toe genetisch gepredisposeerd zijn. Genetische factoren verhogen wel de kans dat iemand die eenmaal middelen gebruikt heeft, verslaafd kan raken.

De verslavingsspiraal

Er blijft dus aanvankelijk de keus om een middel te gebruiken. Maar als eenmaal gestart wordt met het gebruik, worden er verschillende mechanismen in gang gezet. Behalve genetisch beïnvloede lichamelijke reacties, zijn dat ook veranderingen in de hersenen die worden veroorzaakt door het middel en de wijze waarop mensen verder reageren op middelengebruik. Wiers heeft dit overzichtelijk samengevat in een ontwikkelingsmodel (2008). Verslaving wordt binnen de neurobiologie en psychologie begrepen als verstoring van een balans tussen automatische processen, waar we ons grotendeels niet bewust van zijn, en controlerende processen, waar we ons grotendeels wel bewust zijn. Naarmate men ernstiger verslaafd raakt, raakt deze balans meer verstoord en wordt het moeilijker zich uit de cirkel van de verslaving te bevrijden. In de neurobiologie worden meerdere modellen onderscheiden die veranderingen in de hersenen beschrijven. Deze hebben vooral betrekking op beloningssystemen in de hersenen. De sensitatie-hypothese is dat het dopaminesys-

teem hypergevoelig wordt door het gebruik van middelen. Dopamine is een neurotransmitter welke met genotsbeleving te maken heeft. Door het nemen van een middel stijgt de hoeveelheid dopamine in de hersenen, wat een prettig gevoel geeft. Bij gebruik van middelen gaat het dopamine systeem steeds sterker reageren, met als gevolg dat iemand al een reactie kan vertonen bij het zien van een middel. Dit wordt sensitivatie genoemd. Dit systeem maakt uiteindelijk dat de zucht naar het middel gaat overheersen en maakt dit belangrijker dan het plezier dat aanvankelijk nog met het gebruik samenging.

Een andere theorie (pathologische gewoonte theorie) claimt dat juist evolutionair jongere onderdelen van de hersenen een belangrijke rol spelen (orbitofrontale cortex en dorsolaterale gedeelten). Dit systeem is belangrijk bij het afwegen van verschillende beloningen. Vanuit deze hypothese komt het gebruik van drugs steeds minder onder controle te staan van de verwachte beloning. Het wordt steeds meer een dwanghandeling. Dit wordt onderbouwd door de bevinding dat er bij mensen met dwangstoornissen in de hersenen vergelijkbare afwijkingen zijn als bij mensen met een verslaving. Tevens wordt het steeds moeilijker om andere beloningen (eten, seks, werk, vrienden) te waarderen en wordt uiteindelijk dit neuronale circuit meer inactief. Dat leidt tot gevoelens van apathie en somberheid (wat vaak weer aanzet tot middelengebruik).

In psychologisch onderzoek worden verschillende processen omschreven die wellicht samenhangen met deze veranderingen in de hersenen. Er is veel bewijs dat verslaving gepaard gaat met leerprocessen: het middel houdt bijvoorbeeld steeds meer de aandacht vast. Dat hangt samen met een toename van automatische associaties met gevoelens van opwindning en een neiging tot toenadering van het middel. Daarnaast zijn er aanwijzingen dat meer controlerende processen, die we normaal gesproken kunnen gebruiken om ons gedrag in toom te houden meer en meer verstoord raken bij verslaving. Middelen kunnen dus een acuut effect hebben op deze controlerende functies, zoals de ontremming bij veel alcohol, maar ook zijn er aanwijzingen dat op lange termijn het vermogen van de hersenen om controlerende functies uit te oefenen daalt.

Slotbeschouwing

De huidige wetenschappelijke hypothesen suggereren dat er sprake is van een verslavingsspiraal: naarmate er meer en langduriger gebruikt wordt, zijn er veranderingen in de hersenen die er op zichzelf toe leiden dat de neiging om een middel te gebruiken steeds sterker wordt. Voorts wordt het vermogen van controlerende processen steeds zwakker. Dit model suggereert dat naarmate men ernstiger verslaafd is (en zich dieper in deze spiraal bevindt) er steeds minder ruimte komt voor een vrije wil. Het risico dat je genetisch met je meedraagt om verslaafd te worden heeft weinig te maken met een vrije wil.

Echter, de mogelijkheid om zichzelf te bevrijden uit deze verslavingsspiraal lijkt vooralsnog wel te lopen via het pad van de (vrije?) wil. Immers: veel mensen zijn in staat zich van hun verslaving vrij te maken zonder professionele hulp. Hierbij wordt verondersteld dat zij dit kunnen op basis van een sterke wens tot veranderen. In de professionele hulp wordt hierop momenteel ook ingezet: er is veel bewijs dat motivationele gespreksvoering een efficiënte methode is om verslaafden te behandelen.

Tot besluit: onze vrije wil kan gecompromiteerd worden door genen, ons onbewuste en door levensomstandigheden, maar kan ook aangewakkerd worden. Het appel van de ander kan daarbij een doorslaggevende rol hebben.

Astrid Vellinga is psychiater en plaatsvervangend geneesheer directeur Arkin (GGZ-instelling te Amsterdam, waarvan Jellinek onderdeel uitmaakt).



Dit artikel is te beluisteren als Podcast

www.d66.nl/kennis/item/podcast_idee

Literatuur

A. Vellinga (2008), 'De aap op je rug'. In: A. Oderwald, K. Neuvel, W. van Tilburg (red.). *Aan de ketting. Verslaving verbeeld*. De Tijdstroom, Utrecht.

Wiers, R. (2008). *Slaaf van het onbewuste. Over emotie, bewustzijn en verslaving*. Bert Bakker.

argumenten & citaten

VRIJJE
WIL

D66 vertrouwt op de eigen kracht van mensen. Deze eigen kracht is onlosmakelijk verbonden met uitgangspunten als 'de vrije mens' met een 'vrije wil'. Maar die wil is zeker niet helemaal 'vrij', zo laat veel onderzoek van de laatste decennia zien. Een beknopt overzicht van enkele argumenten waarom onze keuzes sterk worden beïnvloed door ons genetische opmaak en omstandigheden.

samengesteld door **Eline van der Mast**

NEUROLOGISCH ARGUMENT 1

In de jaren '80 van de vorige eeuw ontdekte de Amerikaanse fysioloog Benjamin Libet dat het gedeelte van je hersenen waar je motoriek geregeld wordt, al zo'n 0,35 seconden vóór je bewuste besluit oplicht. Maar ook al 'besluiten' je hersenen iets te gaan doen voordat je het zelf door hebt, je hebt volgens Libet wel een veto: je kunt besluiten om het niet te doen. In 2008 ontdekte J.

D. Daynes dat zelfs al zeven seconden van te voren te zien was in je hersenen wat je zou besluiten. Wat betekent dit voor de vrije wil? Moet vrije wil bewust zijn? Is een veto-optie genoeg? Volgens neuroloog Dick Swaab van de Universiteit van Amsterdam worden bijna al onze kenmerken bepaald door onze genetische opmaak en embryonale ontwikkeling.

'Het is een plezierige illusie'

Dick Swaab

CRIMINOLOGISCH ARGUMENT 2

Als verweer of excuus pleiten criminelen vaak verminderd- of compleet ontoerekeningsvatbaar te zijn. De uitspraak hierover is dan afhankelijk van een psychiatrisch en psychologisch onderzoek, dat ook de mate van straf bepaalt. Maar onderzoek heeft uitgewezen dat er sterke correlaties zijn tussen opleidingsniveau van ouders, opleidingsniveau van de persoon zelf, IQ, et cetera. Als we het zo bekijken, lijkt het alsof bijna alle criminelen wel verminderd toerekeningsvatbaar zijn. Aan de

andere kant is criminaliteit slechts uit te drukken in waarschijnlijkheden – sommige mensen die alle statistieken tegen zich hebben, worden vaak ook wél succesvol in de samenleving. Het bestaan van een neiging of predispositie is dus niet genoeg om determinisme te concluderen. Moeten we onderscheid maken tussen individuen en de samenleving als statistisch gegeven? Wanneer laten we dan de cijfers spreken, en wanneer het individu?

'One cannot base one's conduct on the idea that everything is determined, because one does not know what has been determined. Instead, one has to adopt the effective theory that one has free will and that one is responsible for one's actions. [...] There is also a Darwinian reason that we believe in free will: A society in which the individual feels responsible for his or her actions is more likely to work together and survive to spread its values'

Stephen Hawking

ECONOMISCH ARGUMENT 3

Vóór de teleurstelling die de financiële crisis bracht, was er het sterke geloof in de vrije markt van de jaren '80 en '90, zoals beschreven door o.a. Friedrich von Hayek. Bij een vrije markt hoort een vrije keuze en daarmee een vrije (rationele) wil. Inmiddels is het idee van de *homo economicus* wat minder in trek; we zijn blijkbaar wat minder rationeel en wat meer beïnvloedbaar dan we dachten. In plaats van door informatie en cijfers laten we ons leiden door

marketing en reclame: geef ons een grotere portie, en we eten meer – ook al vinden we het viezer. We vinden Pepsi lekkerder dan Coca Cola – totdat we het label zien. We kopen gewoon één blikje tomaten – totdat de supermarkt er 'maximaal drie per klant' bovenhangt. Ook verkiezingscampagnes zijn vaak (al dan niet effectief) manipulatief en gericht op marketing. Wat zegt dat over stemgedrag en vrije wil? Volgens G.W. Bush niet zoveel:

'We know how to secure a more just and prosperous life for man on Earth: through free markets, free speech, free elections, and the exercise of free will unhampered by the state'

G.W. Bush

SOCIAAL-MAATSCHAPPELIJK ARGUMENT 4

In Nederland hebben we geen traditie van uit-huwelijking: mensen kiezen zelf hun partner. Maar in hoeverre eigenlijk? Aantrekkingskracht hangt grotendeels af van feromonen en genetische opmaak. We kunnen niet kiezen wie we aantrekkelijk vinden. Niet alleen feromonen, ook groepsdruk en macht kunnen mensen dingen laten doen die ze eigenlijk niet willen, kijk maar naar het Milgram experiment van begin jaren '60 en het Stanford Prison Experiment van begin jaren '70. Uit het Milgram experiment bleek dat mensen gemakkelijk zijn over te halen om anderen pijn te doen terwijl

ze het eigenlijk niet willen, en het Stanford Prison Experiment toonde aan dat mensen zich extreem snel voegen naar hun al dan niet reële machtspositie en makkelijk sadistisch worden. Niet alleen druk, macht en biologie, zelfs de letters van de namen van mensen hebben invloed op keuzes: men neigt naar banen en woonplaatsen die dezelfde letters hebben als hun eigen naam, vooral hun initialen (het naam-letter-effect). Er wonen meer Jacks in Jacksonville dan verwacht. Betekent het feit dat we menselijk gedrag statistisch vaak vrij goed kunnen voorspellen en beïnvloeden dat we geen vrije wil hebben?

'In God's body shop, each of us was customized. But science came along to substitute statistical inference for free will. We are now a tribe of likelihoods'

John Leonard

Het christendom worstelt al eeuwen met de vrije wil. Want hoe kan God allesbepalend zijn, en de mens tegelijk zijn leven zelf inrichten? Voorbestemming en zelfbeschikking lijken op gespannen voet met elkaar te staan. In de 17^{de} eeuw vond over dit onderwerp een hoogoplopend conflict plaats, dat zowel religieus als politiek werd uitgevochten. Een van de meest intrigerende disputen in de Nederlandse geschiedenis ging over de ‘Vrije Wil’: de rekkelijken versus de preciezen.

door **Boris van der Ham**

Religie en de vrije wil

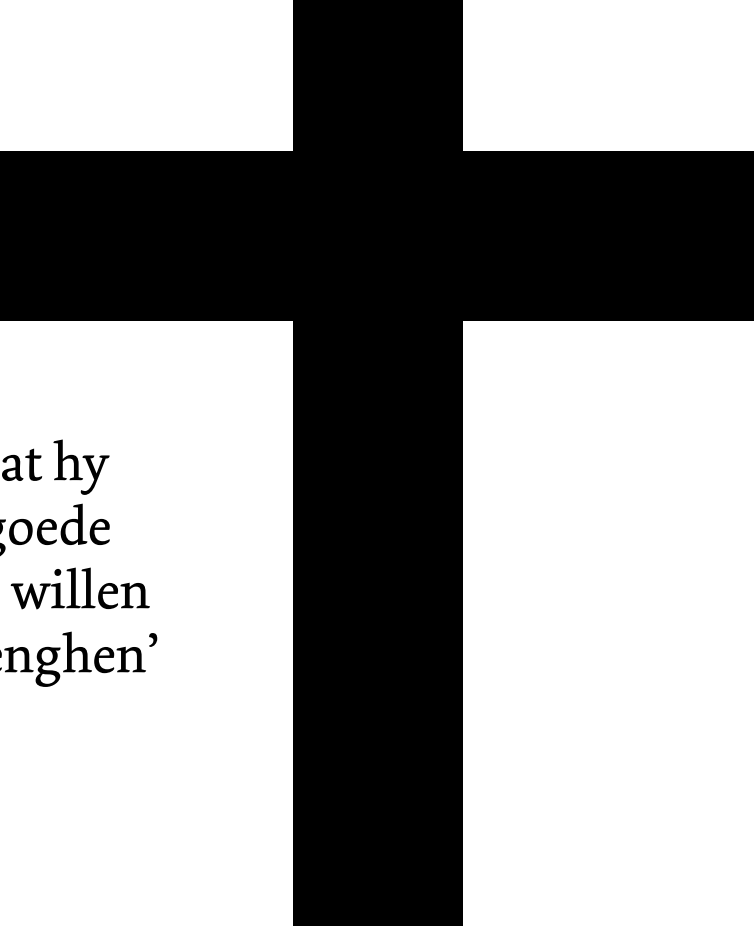
‘De vryen wille des menschen’

Hoe vrij is de mens? Vooral het christendom heeft veel geworsteld met die vraag. Andere godsdiensten veel minder. In de islam, bijvoorbeeld, wordt niet gesteld dat de mens volledig afhankelijk is van God. De ‘vrije wil’ is juist iets waarmee de mens kan aantonen of hij juiste keuzes maakt. Sjiïeten stellen zelfs dat de ‘vrije wil’ van de mens essentieel is voor God, opdat hij de mens kan beoordelen. Mensen kunnen op basis van de getoonde verantwoordelijkheid gewogen worden op de dag des oordeels. Ook het Jodendom kiest min of meer voor die benadering. In de joodse filosofie wordt benadrukt dat de ware vrijheid weliswaar uiteindelijk wordt gevonden door de verbintenis met God, maar dat de vrije wil voortkomt uit de menselijke ziel.

Het christendom heeft, zogezegd, een veel meer complexe verhouding tot de ‘vrije wil’. God is immers onnipotent, alomtegenwoordig, en heeft de mens in de palm van zijn hand. Hij is de alfa en omega, de schepper van al het levende. De

vraag is dan echter: waar heeft de mens dan nog zelfbeschikking? Het christendom heeft ook lange tijd een groot belang gehecht aan het verhaal van de aangeboren zondigheid van de mens. Doordat Adam en Eva in het Bijbelse scheppingsverhaal aten van de verboden vrucht, is de mens gedoemd tot het leven in zonde. Die erfelijke belasting kan niet uit vrije wil worden afgeworpen, was de gedachte.

In de meest orthodox visie op de mens is het leven volledig voorbestemd; geen gebeurtenis of handeling is toevallig, alles is door God van tevoren bedacht. Ook is al voor de geboorte bepaald of een mens uiteindelijk tot de hemel zal worden toegelaten, en zijn zonden dus vergeven, of dat hij zal moeten branden in de hel. Deze zogenaamde ‘predestinatieleer’ zorgde binnen het christendom echter tot veel discussie. Want als alles is voorbestemd, wat heeft het dan nog voor zin om het goede te doen? Maakt het nog uit of een mens zijn leven betert en de juiste keuze maakt?



‘Soo acht ick dat hy
vermach het goede
te dencken, te willen
ende te volbrengghen’

Arminius

Arminius vs. Gomarus

Deze vragen stonden centraal in een theologisch debat aan het begin van de 17^{de} eeuw aan de Universiteit Leiden. In 1603 werd daar theoloog Arminius tot hoogleraar benoemd. Zijn collega-hoogleraar Franciscus Gomarus protesteerde hier heftig tegen. Arminius stond namelijk bekend om zijn afwijkende opvattingen over de predestinatieleer. Arminius stelde dat de mens wel degelijk invloed kon uitoefenen op zijn leven, en op de uiteindelijke plek in de hemel. Hij stelde dat de mens een deel van zijn leven naar eigen inzicht kon inrichten. Of hij of zij vervolgens in de hemel zou komen was echter wel afhankelijk van het feit of hij of zij in God geloofde. Hij stelde dat Jezus Christus was aangesteld om de mensheid van de zonde te bevrijden, mits de mens in zijn bevrijding wilde geloven. Maar hier zat dus een duidelijke vrijheid voor de mens: hij kon immers ook besluiten niet in Jezus’ verlossing te geloven. De mens kon door zijn geloof in God op een verge-

vend oordeel rekenen waarmee God de keuzen van de mens kon rechtvaardigen.

De strenge Calvinistische Gomarus (de precieze) bestreed deze visie op felle wijze. Hij stelde dat God zo’n rechtvaardiging alleen maar kon geven als hij wist waartoe de acties van de mens zouden leiden. Hij hield vast aan de visie dat de mens volledig door God wordt geleid, en als zodanig geen ‘vrije wil’ heeft. De Armenianen (of de rekkelijken) hekelden deze visie weer op hun beurt. Zij stelden dat indien alles inderdaad door God ‘gewild’ zou zijn, dat het God tot auteur van de zonde zou maken. God zou dan feitelijk verantwoordelijk zijn voor al het leed in de wereld. Dat was voor Arminius onbestaanbaar.

Het religieuze meningsverschil werd al snel onderdeel van een politieke strijd. Hoewel lang niet iedereen het met de theologische visie van Arminius eens was, werd gesteld dat hij wel deze mening mocht uitdragen. Ook een deel van de elite had deze overtuiging. Een van hen was

De vrije wil

Vrije wil is voor mij een ontwikkelingsopdracht. Je wordt niet geboren met een volledig ontwikkelde vrije wil – die is alleen in potentie aanwezig. In het begin word je alleen nog maar gestuurd door je genen, je hormonen en de invloeden vanuit je omgeving. *Nature and nurture*, in een complexe configuratie.

Op een dag dient het eerste sprankje of vonkje van een vrije wil zich aan. Misschien nog niet eens bewust, als een vage bromtoon in de ziel. Iets van: 'Ooit kom ik hier uit en dan zal ik meer van mijn leven maken dan mijn ouders.' Maar het kan ook een helder besluit zijn: 'Ik word dokter.' En dan niet omdat je vader dokter is of je moeder het zo graag wil, maar als origineel en eigenwijs besluit. Sommige kinderen hebben dat. Anderen laten zich nog jarenlang drijven door wat er op ze afkomt, vanbinnen en vanbuiten. De meeste mensen laten zich in belangrijke mate sturen door wat er op hen afkomt en in die zin hebben ze geen vrije wil. Maar dat wil niet zeggen dat de vrije wil niet bestaat: die moet alleen nog ontwikkeld worden. Bevochten op de macht van natuur en opvoeding.

Als mensheid zijn we al tientallen duizenden jaren bezig ons te ontworstelen aan onze eigen primitieve, dierlijke of biologische natuur. Hoe verder wij daarvan af groeien, hoe vrijer we worden. En hoe meer liefdevol. Want ook liefde is, net als de vrije wil, een ontwikkelingsopdracht. Die twee hangen dan ook nauw samen.



Lisette Thoof

Freelance journalist voor o.a. *Happinez*, en schrijfster van *De onverzadigbare vrouw (en de afwezige man)*.



Johan van Oldenbarnevelt, Raadspensionaris van de Republiek, een soort minister-president onder Stadhouders Maurits. Bij hem lag nog vers in het geheugen hoe nog geen twintig jaar eerder de Nederlanden de tirannieke heerschappij van Phillips II hadden afgezworen. Phillips' bewind verketterde elke afwijkende religieuze opvatting met gewelddadige sancties. Met die dwingelandij in het achterhoofd werd tolerantie gepredikt, ook in de richting van de Armeniërs.

‘De “predestinatieleer” zorgde binnen het christendom tot veel discussie. Als alles is voorbestemd, heeft het dan nog zin om het goede te doen? Maakt het nog uit of een mens zijn leven betert en de juiste keuze maakt?’

Hoorzittingen

In lijn met de politiek van tolerantie werd in 1607 een commissie in het leven geroepen die het conflict moest beslechten. In oktober 1608 vond er zelfs een heuse hoorzitting plaats aan het Binnenhof in Den Haag. De Staten-Generaal ontving onder meer Gomarus en Arminius die hun visies op de kwestie mochten laten horen. Arminius legde tijdens die hoorzitting opnieuw een verklaring

af dat hij de strikte predestinatieleer afkeurde en dat er ruimte moest zijn voor andere opvattingen. Hij sprak over het belang van de 'vryen wille des menschen' en stelde: 'Soo acht ick dat hy (de mens, BvdH) vermach het goede te dencken, te willen ende te volbrengen'. De hoorzittingen leidden niet tot het gewenste resultaat, en de spanningen bleven. Hoewel Arminius in 1609 overleed, hielden zijn aanhangers vol. In 1610 verscheen er van hun hand zelfs een verzoekschrift – een Remonstrantie – waarin hun visie op de vrije wil in vijf punten werden uitgewerkt. Daarin werd gesteld dat met 'een eeuwich, onveranderlijck besluyt' van God het leven ooit was begonnen. Maar daar voegden zij meteen aan toe dat de schepping niet inhield dat God had gekozen om sommigen te verkiezen en anderen te verwerpen. In een volgend artikel werd de vergifenis van Christus benadrukt die 'voor alle ende yeder Mensche gestorven' is. In het derde artikel werd benadrukt dat mensen het 'salich-maeckende gheloove' niet uit zichzelf hebben, maar dat het hen gegeven wordt door Genade van God. In het vierde artikel werd echter de vrije wil onderstreept: Gods genade 'is niet onwederstandelijck': Kortom, de mens moet er 'ja' op zeggen, maar kan het ook afweren. De mens heeft dus keuzevrijheid. In het laatste artikel wordt zelfs beschreven dat een mens door 'naelatichey' of verwaarlozing het door God geschonken geloof kan verliezen. Ook daar is er dus keuzevrijheid.

Politieke escalatie

Hoewel deze woorden en dogma's in de ogen van een 21^{ste} eeuwse lezer nog behoorlijk orthodox klinken, waren deze stellingnames in die tijd uitermate vrijzinnig en baanbrekend. De Remonstrantie wierp weer nieuw olie op het vuur van het al hoog opgelopen conflict. Dat werd nog eens aangewakkerd door allerhande belangengroepen die het conflict gebruikten als middel voor andere politieke doeleinden.

In 1611 organiseerde Raadspensionaris Van Oldenbarnevelt opnieuw een conferentie in Den Haag. Opnieuw leidde dit tot niets, en het conflict escaleerde verder. In 1618 werd een algemene kerkvergadering gehouden, de Synode van Dordrecht, waarin de theologische positie van Arminius uiteindelijk werd afgewezen. De Armeniërs werden zelfs verboden. Stadhouders Maurits misbruikte dit politiek momentum bovendien ook voor enkele politieke afrekeningen. Hij liet Van Oldenbarnevelt executeren vanwege hoogverraad, en hij sloot rechtsgeleerde Hugo de Groot – ook een pleitbezorger van tolerantie – op in Slot Loevestijns.

Hoewel Maurits de Remonstranten had verboden, lieten zij zich niet kennen. Ze doken onder en wonen daar aan aanzien. Zo preekten de Remonstranten niet van een kansel, want, zo was de gedachte: de waarheid komt via discussie tot stand. Er was niet één persoon die het woord voerde tijdens bijeenkomsten, zoals normaal was bij protestantse diensten, maar verschillende mensen namen het woord bij. Ze gaven elkaar hun persoonlijke visies op de Bijbel en gingen hierover in debat. De gedachte was dat de mens pas werkelijk boven de beperktheid van zijn eigen werkelijkheid uit kon komen als hij luisterde naar de opvattingen van een ander. Door verder te willen blijven zoeken benadert men de werkelijkheid steeds meer.

Deze wijze van opereren werkte als een magneet op vrijdenkers uit heel Europa. Zo correspondeerden de Fransman Bayle en de Engelsman John Locke uitgebreid met Remonstrantse theologen. Ook de Nederlandse vrijdenker Spinoza hield nauwe contacten met hen. Hun verlichte denkbeelden werden mede door deze ontmoetingen geïnspireerd. De geschiedenis rond Arminius en Gomarus vormt voor mij een van de meest intrigerende religieus-politieke conflicten in de Nederlandse geschiedenis. Een strijd om 'de vrije wil' zonder weerga.

Boris van der Ham is Tweede Kamerlid voor D66.

Levert de discussie over het wel of niet bestaan van de vrije wil problemen op voor de democratie? De politicologen Van der Vossen en Scheltens stellen dat het functioneren en de legitimatie van de democratie vooralsnog niet in gevaar zijn. Sterker nog, het huidige debat over de vrije wil toont aan dat er een bijzondere waarde schuilt in de democratie.

door Bas van der Vossen & Jerome Scheltens



Foto: Herman Wouters

Democratie en de vrije wil

In een democratie maken burgers in vrijheid een keuze voor die partij die hun belangen het beste vertegenwoordigt. Op het eerste gezicht liggen begrippen als 'rationele keuze' en 'vrijheid van burgers' dan ook voor de hand in een discussie over de relatie tussen de vrije wil en democratie: mocht de vrije wil niet bestaan, kunnen burgers dan nog wel in vrijheid deze rationele afweging maken?

In dit artikel betogen we dat het wel of niet bestaan van een vrije wil geen afbreuk doet aan de essentie van een democratie. Eerst helpen we twee misverstanden uit de weg over de relatie tussen vrije wil, rationele keuzen en burgerlijke vrijheid. Daarna staan we stil bij de idee van de vrije wil en de recente discussie over het wel of niet bestaan ervan. In onze ogen ligt de werkelijke dreiging van het ontkennen van het bestaan van de vrije wil in het potentieel dat dit leidt tot een ontkenning van het bestaan van moraliteit. Maar als de vrije wil bestaat – of als moraliteit het niet bestaan van de vrije wil zou kunnen overleven – dan leidt dat tot een bijzondere waarde van de democratie. In dit stuk stellen wij voor dat democratie, en alleen democratie, tot een *morele politieke gemeenschap* kan leiden. Want alleen in een democratie zijn burgers in staat tot het uitoefenen, als burgers, van een vrije wil.

Misverstand 1

Vrije wil versus rationele keuze

Wellicht lijkt de ontkenning van het bestaan van de vrije wil problematisch voor de legitimiteit van democratische processen, omdat het verhindert dat burgers in hun eigen belang zullen stemmen. En is niet het hele idee van democratie dat burgers vrij kunnen kiezen voor partijen die hun belangen zullen vertegenwoordigen? Dit laatste is waar, maar toch schuilt hierin niet het gevaar van het ontkennen van het bestaan van de vrije wil. De vraag of we een vrije wil hebben is namelijk niet hetzelfde als de vraag of we rationeel kiezen. Want hoewel het klopt dat de vraag of we rationeel kiezen alleen maar opduikt *als* we een vrije wil hebben, zijn het toch twee verschillende kwesties. De vrije wil, als we die hebben, staat ons juist toe om wel of juist niet op basis van ons eigenbelang te stemmen.

Misverstand 2

Vrije wil versus burgerlijke vrijheden

De wens ons leven vrij en naar eigen inzicht in te richten ligt ten grondslag aan een aantal van onze meest dierbare mensenrechten en burgerlijke vrijheden. Zijn zulke vrijheden in gevaar door de ontkenning van het bestaan van de vrije wil? Het is een vergissing te denken dat de vrije wil het fundament is voor ons recht op vrijheid. In de verdragen en documenten waarop onze wettelijke rechten momenteel zijn gebaseerd wordt nimmer verwezen naar de vrije wil. Je zult vergeefs zoeken naar verwijzingen naar de vrije wil in de *Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens*, het *Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten* (zie met name artikel 25, het recht op deelname aan het openbare leven), de *Nederlandse Grondwet* of zelfs in inspiratiebronnen als de *Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring* en de *Amerikaanse Grondwet*.

In tegenstelling tot een nadruk op de vrije wil hebben deze teksten iets anders gemeen: de waardigheid en integriteit van het individu. En dit is de basis voor de fundamentele waarde, onvervreemdbaarheid en vanzelfsprekendheid van diens rechten. Het individu is dus heilig, met of zonder vrije wil.

De vrije wil en moraliteit

Wat is dan die vrije wil? En wat zou het betekenen als, zoals hersenonderzoekers nu beweren, wij geen vrije wil hebben? Volgens Dick Swaab zijn er grofweg drie elementen te onderscheiden: [A] Een wil is alleen vrij wanneer er de keuze was voor een alternatieve beslissing (een mogelijkheid die benut kan, maar niet hoeft te worden); [B] Een wil is alleen vrij wanneer er een motief was om de beslissing te nemen; [C] Een wil is alleen vrij wanneer de beslissing echt uit jezelf is genomen, zonder interne of externe beperkingen. Maar voorzichtigheid is hier geboden. Waar [A] plausibel lijkt als een noodzakelijke voorwaarde voor een vrije wil, zijn [B] en [C] problematisch. Element [B] is enigszins overdreven want we handelen vaak genoeg zonder eerst goed na te denken, of juist instinctief. Volgens hersenonderzoekers worden we ons hier een fractie later pas van bewust, en dat bewustzijn ervaren we dan als onze vrije wil. De echte vrije wil zou daarmee dus



Denkend aan 'Holland' zijn we altijd geneigd te denken dat iedere burger voluit zijn eigen vrije wil kan volgen. We vinden dat zo belangrijk dat een aantal onderwerpen waarin de vrije wil een rol speelt, uitgangspunten zijn voor artikelen in de Grondwet. Denk aan vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting enzovoort.

Dit veronderstelt dat deze vrijheden in ons land dus beschermd zijn en verdedigd worden, maar is dat wel zo? Zijn er geen andere factoren die een rol spelen bij de vraag: hoe vrij is mijn (of uw) wil eigenlijk? Kun je een vrije wil met wetsartikelen afdwingen?

De praktijk leert dat het zo eenvoudig niet ligt.

Neem nou de Godsdienstvrijheid. Je mag in dit land geloven wat je wilt. Maar de vraag is: mag je je ook zo gedragen? Twee schrijvende voorbeelden: Vrouwen binnen de islam worden verplicht hoofd- doeken te dragen omdat hun mannen opgewonden raken van vrouwenhaar. Dus werd besloten om deze mannen te beschermen door het voorwerp van verleiding te laten bedekken. Oefenen vrouwen hier hun vrije wil uit?

Kinderen van gelovenden worden opgevoed in de godsdienst van hun ouders, inclusief rituelen die in de eerste jaren van hun leven erbij horen. Geloven zij in de goden van hun ouders uit vrije wil? Nee, ze kunnen niet anders, want ze weten niet anders!

De vrije wil van moslimvrouwen en kinderen van gelovenden wordt hier beperkt of zelfs geschonden. Het Atheïstisch Verbond streeft naar het recht op échte vrije wilsuitoefening.

Rolf Venema

voorzitter van het
Atheïstisch Verbond
atheistischverbond.nl



niet bestaan. Dit fenomeen wordt de 'onbewuste wil' genoemd. Maar dat we in zulke gevallen geen duidelijk motief hebben voor ons handelen volstaat niet om aan te tonen dat we geen vrije wil hebben. Mocht ons handelen nooit op een motief zijn gebaseerd, dan lijkt de vrije wil inderdaad in gevaar – in dat geval zou al ons handelen gebaseerd zijn op iets anders dan onze wil. Maar dat is een veel sterkere, en ook veel minder plausibele, stelling.

Element [c] heeft meer met vrijheid *an sich* te maken. Stel, bijvoorbeeld, dat Jan een pistool tegen het hoofd van Piet houdt en hem dwingt zijn geld te overhandigen – een duidelijke externe beperking. Piet is zeker in zijn vrijheid geschonden, maar zijn vrije wil blijft intact. Jan zorgde er alleen voor dat Piet niet volgens zijn eigen vrije wil kon handelen. Of stel je voor dat Jan aan Piet een leugen vertelt – en daarmee een interne beperking scheidt. Ook dan is Piet zijn vrije wil nog steeds intact.

‘Net zoals onze status van moreel wezen als individu afhangt van onze controle over ons handelen, zo hangt onze status van moreel wezen als burger af van de controle die we hebben over ons handelen als lid van een politieke gemeenschap’

De echte zorgen over de vrije wil liggen dus bij [A]. Een persoon heeft slechts een vrije wil wanneer we zinvol kunnen zeggen dat hij iets anders had kunnen doen dan hij deed. Dat wil zeggen, we hebben

alleen een vrije wil als al ons handelen niet reeds 'van te voren is bepaald'. Binnen de filosofie wordt dit de dreiging van het determinisme genoemd. Wat als al ons handelen vooraf bepaald is, zeg door God, of door de natuurwetten?

Het grootste probleem van het determinisme is dat het geen ruimte laat voor individuele *verantwoordelijkheid*, en dus voor moraliteit. Als we nooit iets anders hadden kunnen doen dan we deden, hoe zijn we dan ooit verantwoordelijk voor ons handelen? In welke zin kunnen we dan juist of verkeerd handelen? We uiten onze morele oordelen enkel richting die personen die controle hebben over hun handelen: mensen met een vrije wil. Als jij tegen mij aanbotst op straat neem ik het je alleen maar kwalijk als je er op de een of andere manier voor koos om dat te doen. Die reactie zou immers misplaatst zijn als mocht blijken dat iemand anders jou tegen mij aanduwde. Geen schuld, kritiek of boete zonder verantwoordelijkheid. Maar ook geen complimenten, bewondering of beloning. Als het determinisme waar is, is er dan überhaupt nog ruimte voor moraliteit?

Een morele politieke gemeenschap

Wellicht zullen hersenonderzoekers in de toekomst aantonen dat het determinisme waar is. Volgens sommige filosofen (zogenaamde incompatibilisten) zou dat inderdaad het einde betekenen van individuele verantwoordelijkheid en moraliteit. Anderen (compatibilisten) denken dat moraliteit zelfs het determinisme kan overleven. Die vraag gaan we hier uit de weg (maar zie de bijdrage van Sie in dit themanummer). Onze vraag is niet of het determinisme waar is, noch of moraliteit ermee 'compatibel' is. Onze vraag gaat over de waarde van democratie. Onze stelling is dat *alleen in een democratie burgers als burgers een vrije wil kunnen bezitten*. En in die zin kan dus alleen een democratie een morele politieke gemeenschap vormen.

Het element [A] hierboven suggereert dat alleen daden waarover we controle hebben moreel aan ons kunnen worden toegeschreven. Want alleen als er een situatie bestaat waarin we iets anders hadden kunnen doen, kunnen we morele verantwoordelijkheid dragen voor ons handelen. Onze morele verantwoordelijkheid hangt dus onder andere af van onze controle over ons handelen.

Zonder controle, geen verantwoordelijkheid. Dit is waar voor onze daden als individuen, maar het is ook waar voor onze daden als lid van een gemeenschap. Ons handelen blijft niet beperkt tot wat we doen in onze dagelijkse activiteiten, zoals werken, boodschappen doen, koken, enzovoort. We zijn leden van onze families, onze buurten, maar ook van onze politieke gemeenschappen. We handelen dus ook *als burgers*. Of we het nu leuk vinden of niet, de overheid of staat handelt vaak in onze naam. Binnen- en buitenlanders zien de daden van de overheid als op de een of andere manier een reflectie van de wil van het volk.

Maar als we alleen verantwoordelijkheid kunnen dragen voor ons handelen als we ook iets anders hadden kunnen doen, dan heeft democratie een zeer bijzondere waarde. *Want alleen in een democratie is er een situatie waarin we als burgers iets anders hadden kunnen doen*. En dus kunnen we als burgers alleen in een democratie verantwoordelijkheid dragen. Op reis worden we soms aangesproken op wat onze regering doet. Soms zijn we dan trots op wat Nederland politiek bereikt heeft – andere keren schamen we ons diep. Soms wordt gezegd dat zulke oordelen slechts berusten op louter nationalistische mythes, of anderszins gebaseerd zijn op een vergissing. Maar in een democratie hoeft dat niet het geval te zijn. In een democratie kunnen burgers invloed uitoefenen op het handelen van hun overheid, en dus kunnen zulke gevoelens en oordelen in een democratie daadwerkelijk zinvol zijn.

Er is dus een groot verschil tussen het soort morele burgerschap dat mogelijk is in een democratie en de status die we zouden hebben wanneer mensen slechts onderdanen zijn van een regime. Een willekeurige Zimbabwaan moreel veroordelen voor de daden van dictator Robert Mugabe is bespottelijk. Er is namelijk geen situatie waarin deze onderdaan – en dat is iets anders dan een burger – controle heeft over het handelen van de Zimbabwaanse staat. Maar in een democratie kan burgerschap werkelijk een morele categorie zijn. Zonder democratie verworden burgers tot slechts onderdanen.

Het idee van democratie en het idee van een morele politieke gemeenschap zijn dus diep verweven. Net zoals onze status van moreel wezen

als individu afhangt van onze controle over ons handelen, zo hangt onze status van moreel wezen als burger af van de controle die we hebben over ons handelen als lid van een politieke gemeenschap. Politieke gemeenschappen kunnen dus meer zijn dan enkel groepen onderdanen, slechts verenigd door de gemeenschappelijke dwang van de wet. Politieke gemeenschappen kunnen morele uiting geven aan een belangrijk aspect van ons bestaan: ons bestaan als burger. Maar daarvoor is democratie een vereiste.

D66 en democratie

Dat wil niet zeggen dat elke regeringsvorm die de naam democratie draagt van een politieke gemeenschap meteen een morele gemeenschap maakt. De controle van burgers over hun overheid moet wel reëel zijn. En hoe groter de invloed van burgers op de overheid, hoe meer morele verantwoordelijkheid burgers kunnen dragen voor hun handelen als burgers.

D66 moet hier als oorspronkelijk aanjager van het democratedebat een sleutelrol spelen. En de gepresenteerde relatie met moraliteit geeft extra voeding aan dit debat, door verder te gaan dan een klassiek beroep op recht op democratie en participatie. We voegen er de morele noodzaak van verantwoordelijkheid aan toe. Het individu is alleen moreel verantwoordelijkheid te houden

voor de beslissingen en het gedrag van de overheid wanneer er werkelijke en zinnige vormen van participatie en inspraak mogelijk zijn. Het democratiseren van de politiek is dus een diep moreel streven. Het doel is om van onze politieke gemeenschap meer te maken dan een gemeenschap waarin we allemaal slechts onderdanen zijn. Het doel is om als burgers verantwoordelijkheid te dragen voor ons collectief handelen. Het doel is morele politieke verantwoordelijkheid voor iedereen.

Bas van der Vossen studeerde politicologie en filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en promoveerde in politieke filosofie aan Oxford University. Hij was een jaar Visiting Assistant Professor aan de University of Arizona en een jaar Visiting Scholar, Social Philosophy and Policy Center, Bowling Green State University, Ohio. Momenteel is hij Assistant Professor aan de University of North Carolina in Greensboro.

Jerome Scheltens studeerde politicologie aan de Universiteit van Amsterdam. Voor D66 zat hij de afgelopen jaren in de LVC, AVC Amsterdam en organiseerde hij enkele jaren D-café, het politiek café van de afdeling Amsterdam. Als senior medewerker is hij clusterhoofd Speciale projecten bij het Huis voor democratie en rechtsstaat, het voormalige Instituut voor Publiek en Politiek (IPP), bekend van onder andere de StemWijzer.

Gastcolumn Daar ben je veel te jong voor ...

Democratie is de staatsvorm waarbij de bevolking kiest door wie zij geregeerd wordt. In 1919 werd in Nederland het algemeen kiesrecht ingevoerd. Het lijkt zo eenvoudig. Maar is dat wel zo? Is iedereen nu 'vrij' om te stemmen?

De ontwikkeling van het kiesrecht de afgelopen 140 jaar laat een steeds bredere kring der kiesgerechtigden zien. Dit gebeurde grofweg langs drie dimensies. De eerste periode (1870 – 1910) kenmerkte zich door verlaging van de 'maatschappelijke welstand' die vereist was voor mannen om te mogen stemmen. Hierin speelde wetgeving van vooruitstrevende liberalen als minister Tak van Poortvliet en Sam van Houten een belangrijke rol. De tweede fase was dat ook vrouwen gekozen konden worden en mochten – of eigenlijk: moesten – stemmen. Hierbij waren de liberaal Van der Linden (passief, 1917) en vrijzinnig-democraat Marchant (actief, 1919) leidend. Toen inkomen en geslacht geen belemmering meer vormden, begon de (Grond) wetgever aan het derde criterium: leeftijd. In 1922 – de eerste verkiezingen waar zogenaamd 'iedereen' mocht stemmen – was de kiesgerechtigde leeftijd nog 23 (actief) en 30 jaar (passief). Pas bij de verkiezingen van 1986 konden 18-jarigen zowel kiezen als gekozen worden. Anno 2011 is daarmee in Nederland nog steeds meer dan 20% van 'de bevolking' uitgesloten van het democratische machtsvormingsproces. Hoezo algemeen? Tegen deze achtergrond en de rol die D66'ers *avant la lettre* daarin hebben gespeeld, vond ik de negatieve reacties uit progressieve hoek op het voorstel om 16-jarigen stemrecht te geven verrassend. Waarom zou het kiesrecht nu opeens 'af' zijn? Graag draag ik wat gedachten aan om op te kauwen:

1 We moeten waken voor een instinctieve *insiders*-reflex: 'Als meer mensen mogen stemmen, neemt mijn invloed af. Liever niet dus'. Deze redenering – waarvan de geschiedenis genoeg voorbeelden kent – verhoudt zich slecht tot het progressieve gedachtegoed;

2 Prikkelend zou je kunnen zeggen dat voor een partij die intergenerationale solidariteit serieus neemt de grootste tekortkoming van onze democratie is dat volgende generaties geen stemrecht hebben. Hun belangen – duurzaamheid, staatsschuld – blijven daardoor ondervertegenwoordigd. Bovendien neemt, kort door de bocht gesteld, door de vergrijzing het percentage oudere ten opzichte van jongere kiezers verder toe. Een lagere kiesgerechtigde leeftijd kan voor een betere balans in de behartiging van beide belangen zorgen. Verkiezingen winnen hiermee aan representativiteit;

3 Mijn stelling is dat 'de' 16-jarige van vandaag een beter geïnformeerde burger is dan een 23-jarige in 1922. De 'grotere geïnformeerde' van jonge kiezers door de betere ontwikkelingskansen vergeleken met vroeger, alsmede de betere voorlichting door nieuwe media' was in 1970 een belangrijk argument voor o.a. D66-Kamerlid Anneke Goudsmit om te pleiten voor verlaging naar 18. Die ontwikkeling heeft de afgelopen 40 jaar in ieder geval niet stilgestaan;

4 Zijn jongeren van 16 te onverantwoordelijk om te stemmen? In Oostenrijk (sinds 2007) en Brazilië (1988) mogen 16-jarigen bij alle verkiezingen stemmen. Nergens is uit gebleken dat zij daar onverantwoordelijk mee omgaan. Bovendien mogen zij volgens de Nederlandse wet zelfstandig beslissen over een medisch onderzoek of behandeling. Ook mag je vanaf die leeftijd seks hebben en kan je een gevangenisstraf krijgen. Ten slotte neemt verantwoordelijkheidsbesef vaak toe als mensen die verantwoordelijkheid daadwerkelijk krijgen. De vrijblijvendheid voorbij;

5 Een 16-jarige mag 24 uur per week werken en betaalt daarover gewoon belasting. Hoe verhoudt zich dit tot het idee van 'no taxation without representation'?

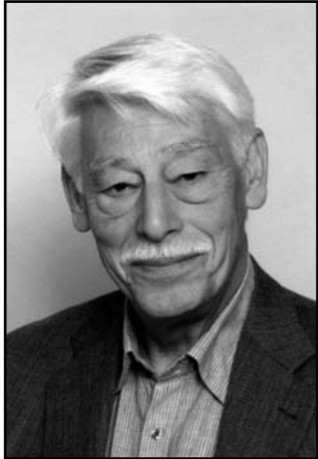
Kortom, voor sociaal-liberalen voldoende redenen om het pleidooi voor uitbreiding van de kring der kiesgerechtigden met 16 en 17-jarigen serieus te nemen. Progressieve politici zouden de status quo op dit punt dan ook ter discussie moeten blijven stellen.

Joost Sneller is lid van de gemeenteraad in Den Haag en werd 16 in 1998.



Dit artikel is te beluisteren als Podcast
www.d66.nl/kennis/item/podcast_idee

Oud-fractie voorzitter in de Eerste Kamer
Eddy Schuyer werkte veel samen met Jan Vis.
Hij kijkt terug op diens leven.



JAN VIS

1933 – 2011

Journalist Docent Staatsrechtgeleerde Politicus Ganzenbordspeler

Als D66'er van het eerste uur was Jan Vis voor alle oudgedienden een bekende persoonlijkheid. Maar ook de jonge generatie kende hem goed vanwege de regelmatige commentaren die hij op radio en televisie gaf over staatsrechtelijke vraagstukken. En de lezers van *Idee* kenden hem als een uitmuntend columnist. Zelf heb ik Jan heel goed leren kennen vanwege twee gebeurtenissen. In 1992 kwam ik in de Eerste Kamer in een fractie van twaalf die Jan als fractievoorzitter koos. En in 1994 heeft Jan een groot aantal weken bij mij gewoond in de twee perioden waarin hij als informateur werkte aan het tot stand brengen van Paars I. Vooral in zo'n periode leer je elkaar op een andere manier kennen.

Tot 1973 was Jan parlementair journalist en hij heeft in die tijd een schat aan ervaring opgedaan over het reilen en zeilen van het dagelijkse politieke metier. Op gezette tijden gebruikte hij die ervaring in de fractie als sommigen van ons meenden dat er zich nu toch een werkelijk unieke situatie voor deed waartegen heftig stelling moest worden genomen. Ongemerkt verkreeg de hele fractie een meer dan gemiddelde kennis over het recente verleden. Jan was een relativerende persoonlijkheid die de mogelijkheden van de politiek tot bescheiden proporties wist terug te brengen als er zich te veel hemelbestormers rond hem

verzamelden. Typerend bijvoorbeeld was zijn houding tegenover de vele onderwijsvernieuwingen die hij met argwaan bezag. Zo werd het tot stand komen van de basisschool en het afschaffen van de kleuterschool in de jaren tachtig met 74 tegen 1 in de Eerste Kamer aangenomen. Onnodig te zeggen wie de tegenstemmer was. Laat die kinderen toch een tijd spelen, was zijn visie. Hij sprak er zelden over, maar het falen van de Nederlandse politiek direct na de Tweede Wereldoorlog inzake het beleid ten opzichte van het toenmalige Nederlands-Indië liet diepe sporen na ten huize van de familie Vis. En het kan niet anders of dit heeft op de zoon Jan grote indruk gemaakt en voor een deel zijn kijk op het politieke bedrijf mede bepaald.

Na zijn journalistieke loopbaan werd Jan hoogleeraar in Groningen, wetenschapper en docent. Vooral in die laatste hoedanigheid hebben veel mensen hem goed leren kennen. Hij genoot daar ook van en ongemerkt kwam er een 'school' tot stand van lieden voor wie het denken over staatsrecht sterk is beïnvloed door zijn colleges. Onze huidige fractievoorzitter in de Eerste Kamer, Hans Engels, is bijvoorbeeld bij hem gepromoveerd. Zijn optreden als staatsrechtgeleerde in de media maakte hem tot een landelijk bekende persoonlijkheid. Minder bekend is dat hij in de Eerste Kamer enkele zeer diepgravende bijdragen heeft geleverd op het terrein van het staatsrecht. Toen in 1983 een grondwetswijziging tot stand kwam waarbij de verkiezing van de Eerste Kamer grondig werd gewijzigd, voorspelde hij dat dit problemen zou kunnen gaan opleveren in relatie tot het verkeer met de Tweede Kamer. Een voorspelling die in de recente politiek maar al te zeer waar is gebleken.

Het hoogtepunt van Jans politieke optreden werd zijn informateurschap dat het tot stand komen

van Paars I voorbereidde. Doordat – zoals gezegd – Jan in die periode bij mij woonde, heb ik dagelijks kunnen ervaren hoe hij van die functie genoot. Natuurlijk was de afspraak dat we thuis niet over de politiek zouden spreken tenzij hij aangaf daar behoefte aan te hebben. Dat kwam toch met regelmaat voor. Zo heb ik gezien hoe de relativerende kijk op de politiek als metier ongetwijfeld heeft bijgedragen om aanvankelijke tegenstellingen tot de juiste proporties terug te brengen. Ook al zag hij de mogelijkheden van de politiek als begrensd, het wilde niet zeggen dat de inrichting ervan niet beter zou kunnen. Met name de democratische legitimatie was een aspect dat hem voortdurend bezig hield. Daarin werd hij de vertrouwensman van Hans van Mierlo, zijn baas zoals hij dat soms in de fractie formuleerde. Toen Jan kort na het tot stand komen van Paars I benoemd werd als lid van de Raad van State volgde ik hem op als fractievoorzitter in de Eerste Kamer. Natuurlijk heb ik met regelmaat in het begin overleg met hem gevoerd: hoe die mand met kikkers te benaderen. In die tijd heb ik Jan vooral als een wijs mens leren kennen.

Steeds meer – het was in de Kamer al een trend – concentreerde hij zich op zijn kinderen en kleinkinderen. De vakanties, meestal doorgebracht in Frankrijk, waren daar de hoogtepunten in. Als je hem vroeg wat hij in de vakantie zoal zou gaan lezen en schrijven, stelde hij voorzichtig: 'niet zo veel, ik ga vooral veel ganzenbord spelen met mijn kleinkinderen'. Ik heb dat nooit gezien maar zo herinner ik me Jan het liefst.

Hij ruste in vrede.

Eddy Schuyer
oud-senator D66

Het bestaan van een vrije wil lijkt maar moeizaam samen te gaan met ons streven naar een duurzame samenleving. Want hoeveel mensen zijn er vrijwillig 'groen'? Voor de planeet is het misschien helemaal niet zo erg dat die vrije wil niet bestaat, zo betogen Frank Meester en Ad van Vugt. Mensen hebben de neiging om de grillen van anderen te volgen. En wanneer het hip is om groen te zijn, gaat het hard met de duurzame samenleving.

door Frank Meester & Ad van Vugt

Green to be seen

Vrije wil, ijdelheid en duurzaamheid

Het is inmiddels genoegzaam bekend dat vlees eten schadelijk is voor het milieu. De dieren nemen ontzettend veel ruimte in beslag: niet alleen de grasweilanden, maar ook de gebieden waar de granen voor het voer verbouwd worden. De scheten en boeren van de dieren dragen aanzienlijk bij aan het broeikas effect en de productie van vlees vergt veel zoetwater. Ondertussen zijn er steeds meer mensen die steeds meer vlees eten. Hoe kunnen we mensen ertoe bewegen om zich duurzamer te gedragen, ook als ze dat vanuit hun 'vrije wil' niet doen? In dit artikel gaan we in op een vaak vergeten motief om milieubewust te zijn: het is goed voor je reputatie!

Milieubewust uit vrije wil?

Is de mens wel een redelijk wezen, dat puur op grond van de instrumentele rede zijn beslissingen neemt? Uit tal van bijdragen aan deze themanummer blijkt dat de vrije wil van de mens misschien helemaal niet bestaat, of op z'n minst een stuk minder vrij is dan vaak wordt gedacht. Ook als

het om duurzaamheid gaat, neemt menigeen zijn beslissingen op andere gronden dan beleidmakers geneigd zijn te denken, zo blijkt uit het onderzoek van sociaal psychologen Bram van den Bergh, Vladas Griskevicius en Joshua Tybur waarover zij recent publiceerden in *Journal of Personality and Social Psychology*. Volgens de onderzoekers is er naast de twee bekende motieven – innerlijke betrokkenheid, geldelijke prikkels – nog een derde motief om milieubewust te zijn: reputatie. De eerste belangrijke overweging om milieubewust te zijn, is dus dat iemand zich oprecht zorgen maakt over de staat van onze planeet. Hij of zij is geraakt door de dieren die lijden, de soorten die uitsterven, de planten en bomen die geen ruimte meer krijgen of door de gedachte aan zijn kinderen en kleinkinderen die op een halfopgebrande wereld moeten leven. Daarom stelt hij in vrijheid grenzen aan zijn handelen. De persoonlijke moraliteit die voortvloeit uit deze intrinsieke bezorgdheid over en betrokkenheid bij het milieu, sluit uiteraard goed aan bij het

sociaal-liberale gedachtegoed. Sociaal-liberalisme betekent immers naast vrijheid voor het individu (*libertas*), ook de verantwoordelijkheid van het individu voor, of verbondenheid met, de samenleving (*societas*). Mensen zijn zelf verantwoordelijk voor de samenleving waarin zij in vrijheid leven. In plaats van een individu dat leeft als onderdeel van een collectief, staat D66 voor een mens die leeft als individu met verantwoordelijkheid voor het geheel.

Voortbouwend op de mens als rationeel wezen met een 'vrije wil' is er een tweede motief om milieubewust te zijn: als 'groen' gedrag loont. Dit is een denkrichting die ook goed past binnen het sociaal-liberale gedachtegoed. Alle kosten die nodig zijn om de milieu-onvriendelijke effecten van de productie van bijvoorbeeld vlees te compenseren zouden moeten worden doorberekent in de prijs van vlees. Zo kunnen we ook de energie verslindende terraskachels die cafés aanzetten om hun klanten in de winter lekker op het terras te kunnen laten zitten, onaantrekkelijk maken door

‘Met onze consumptie demonstreren wie we zijn en wat onze maatschappelijke positie is. Juist producten die met de hand gemaakt zijn, die onnodig duurder zijn dan de fabriekswaar, geven extra status’



het wel toe te staan, maar er hoge kosten aan te verbinden. Mensen kunnen dan zelf blijven kiezen hoe ze hun leven inrichten; alleen is het veel redelijker vanuit het eigen belang (de portemonnee) om minder vlees te eten, of de terrasverwarming uit te laten.

Het derde belangrijke motief om milieubewust te zijn, draait om status en reputatie. Het is een motief dat vaak over het hoofd wordt gezien, vooral ook door (sociaal-) liberalen. In *Trouw* van 9 april 2010 vertelt Van de Bergh over het artikel 'Going Green to Be Seen' dat hij samen met de twee Amerikaanse onderzoekers schreef: 'Als je een Prius (een hybride auto die minder slecht voor het milieu zou zijn, red.) koopt [...] maak je een statement. Ook al ben je niet groen, het zegt iets over jou als mens. Net zoals iemand met de aanschaf van een Hummer de buitenwereld laat weten hoeveel geld hij heeft'. Als we willen bijdragen aan een duurzamere wereld moeten we het dus ook hier zoeken: het kan hip zijn om gezien te worden met groene producten. Hoe werkt dit precies?

Demonstratieve consumptie

Laten we beginnen met nog een voorbeeld. Stel dat Tommy Hilfiger voor 1 euro een T-shirt laat maken in China, dan is de kwaliteit daarvan vergelijkbaar met die van een T-shirt van Zeeman. Het enige verschil tussen de twee shirts is dat op eentje Tommy Hilfiger staat. Misschien is het belachelijk dat menigeen uitsluitend om die reden meer waarde hecht aan het Tommy Hilfigershirt, maar daardoor zal hij er wel voorzichtiger mee omgaan. Als je in je Tommy Hilfiger T-shirt bij een vriend langskomt die net is verhuisd en je besluit hem even te helpen met schilderen, zul je om oude kleren of een overall vragen, terwijl je het vermoedelijk niet erg zou vinden als je Zeemanshirt onder de verf kwam te zitten. Dat goedkope shirt gooi je na gebruik gewoon weg. Aan het merkshirt hecht je je meer en daarom ga je er voorzichtiger mee om. Die shirts zijn bijzonder voor je, een beetje heilig. Die heiligheid straalt ook op jouw persoon af als je het shirt draagt. De Amerikaanse socioloog van Noorse afkomst Thorstein Veblen sprak in dit verband al meer dan een eeuw geleden van demonstratieve consumptie. Hij meende dat

we met onze consumptie demonstreren wie we zijn en wat onze maatschappelijke positie is. Juist producten die met de hand gemaakt zijn, die onnodig duurder zijn dan de fabriekswaar, geven extra status. Veblen schreef in 1899: 'We voelen ons geheel oprecht en argeloos, veel edeler mensen, wanneer we, zelfs binnen de beschermde omgeving van het eigen gezin, met behulp van handgesmeed zilveren bestek en een handbeschilderd porseleinen servies [...] op kostbaar tafellinnen ons dagelijks maal nuttigen.'

Het principe van de demonstratieve consumptie kan in deze tijd bijdragen aan de consumptie van duurzamere producten. Voor een beter milieu is het immers van essentieel belang dat we meer gaan uitgeven aan minder. We kunnen dagelijks een groot stuk vlees eten dat we voor een habekrats bij de kiloknallerslager kopen, maar het is beter als we voor veel meer geld een kleiner stukje kopen van een koe die goed verzorgd is. Historicus Maarten van Rossum vertelde aan *de Volkskrant* dat hij weinig dierlijk voedsel tot zich neemt en dat als hij het al doet, het 'diervriendelijk vlees' is: 'Mijn vrouw koopt vlees van een boer die de dieren volgens mij naar Mozart laat luisteren en ze eerst hun excuses aanbiedt voordat hij ze de nek omdraait.'

Waarschijnlijk is het een placebo-effect, maar scharrelvlees smaakt beter. Bovendien kun je er indruk mee maken op mensen die je hebt uitgenodigd voor het eten als je hun vertelt over het levensverhaal van de dieren die je hun voorschotel. Producten van het merk Max Havelaar geven ook status. De koffie is duurder, maar door deze te drinken voel je je 'oprecht en argeloos een veel edeler mens' om met Veblen te spreken. En je wil er graag mee gezien worden.

De ijdele persoon die een milieubewuste auto koopt, doet niet alleen goed doordat hij met zijn auto minder kwalijke stoffen uitstoot dan iemand die in een gewone auto rijdt, nee, hij zorgt er ook nog eens voor dat anderen zijn voorbeeld volgen. Mensen doen namelijk eerder goed als ze andere mensen zien die ook goeddoen. Dit blijkt ook uit het onderzoek van de psychologen Jen Shang en Rachel Croson. Ze wilden weten of het bedrag dat bellers aan een goed doel doneerden hoger of lager zou uitvallen als ze te horen krijgen

hoeveel de vorige beller had gedoneerd. En wat bleek? Naarmate het genoemde bedrag hoger lag, doneerden de bellers aanzienlijk meer dan de mensen uit de controlegroep die deze informatie niet had gekregen. De Australische filosoof Peter Singer haalt dit en vele andere onderzoeken aan in *Het kan wel* om te laten zien dat de meeste mensen alleen bereid zijn aan goede doelen te geven als ze de indruk hebben dat anderen het ook doen. 'We zijn geneigd om te doen wat anderen in onze 'referentiegroep' – de mensen met wie we ons identificeren – doen,' schrijft Singer. Het risico van uitsluiting, of zelfs uitstoting, zorgt ervoor dat (de meeste) mensen geen afwijkend gedrag willen vertonen. Pas als een substantieel deel van de groep nieuw gedrag gaat vertonen (volgens wetenschappers is daar ongeveer 20% voor nodig), volgt de rest. Voor verandering in groepsgedrag zijn we dus afhankelijk van een creatieve voorhoede die, misschien uit ijdelheid, wellicht ook vanuit een persoonlijk gevoelde moraliteit, en hoogst waarschijnlijk vanuit een combinatie van die twee, het voortouw neemt. In die zin zijn rolmodellen, of dat nu BN'ers zijn of dominante types in de wijk, belangrijke katalysatoren voor gedragsverandering.

De politicus

Wat moet een politicus, en met name sociaal-liberale, nu met deze informatie over de mens die verkregen is uit eerder genoemde onderzoeken over 'demonstratieve consumptie'? Deze inzichten bouwen voort op de overtuiging dat de mens niet echt een redelijk wezen is dat in vrijheid kan kiezen hoe hij zijn leven inricht. Hoewel hij misschien minder vrij is dan lang gedacht, moet je hem echter wel benaderen alsof hij dat is. Iemand die zich zeer goed bewust leek te zijn van deze tegenstelling was de 19^e eeuwse filosoof John Stuart Mill. In *On Liberty* laat hij zien dat mensen geneigd zijn zich neer te leggen bij de druk die uitgaat van de meerderheid. Hij spreekt van 'sociale tirannie': de neiging van de meerderheid om afwijkende denkbeelden de kop in te drukken. Juist daarom moet de mens zo vrij mogelijk gelaten worden. Mill meent dat het vinden van de waarheid, of het nu gaat om wetenschappelijke, praktisch morele, economische of politieke inzichten, erbij gebaat is dat iedereen zoveel mogelijk meningen,

ook onjuiste, kan ventileren. Die veelheid aan meningen bevordert een zo breed mogelijke markt van meningen, waaruit de beste gekozen kunnen worden. Alleen als de morele avant-garde – een kleine groep mensen met uitzonderlijke en nieuwe ideeën over een betere manier van leven – de vrijheid krijgt om de meerderheid op sleeptouw te nemen, is er volgens Mill een kans dat de mensheid vooruitkomt.

De overheid mag van Mill dan ook niet ingrijpen in het leven van haar onderdanen, zelfs niet als iemand zijn eigen leven ruïneert. Je kunt een dronkaard hoogstens op zijn gedrag aanspreken, maar je mag hem niet verbieden om naar de fles te grijpen. Dat mag je pas doen op het moment dat de zuiplap anderen tot last is. Dit is wat Mill het *no-harm* principe noemt: iedereen is vrij te doen en te laten wat hij wil zolang een ander of de samenleving daarvan geen hinder of schade ondervindt. Met het no-harmprincipe in de hand kan de politicus ervoor pleiten milieuvriendelijke activiteiten zo duur te maken dat de schade die ze anderen berokkenen ongedaan wordt gemaakt. De regionale politicus kan bovendien duurzame buurtprojecten opzetten met uitstraling. Met zijn gedrag kan de toonaangevende politicus proberen te behoren tot de morele avant-garde die de meerderheid over de streep kan trekken. Hij kan opzichtig in zijn Prius rondrijden, of beter nog op zijn fiets, hij kan laten zien dat hij Max Havelaar-koffie drinkt en in interviews laten vallen dat hij geen vlees eet.

Frank Meester is filosoof en publicist.

Onlangs verscheen bij Uitgeverij LJ Veen van zijn hand *Zie mij. Filosofie van de ijdelheid*.

Ad van Vugt is ondernemer en bestuurslid van het Kenniscentrum D66.

Over de vrije wil wordt momenteel veel geschreven en gepubliceerd. De discussie over de vrije wil heeft echter een respectabele geschiedenis tot in de oudheid. De Duitse filosoof Schopenhauer stelde de wil centraal in zijn denken. In zijn werk zette hij zijn belangrijkste voorgangers op een rij om dat met zijn eigen visie te bekronen. Aan de hand daarvan bespreekt Arthur Olof enkele historische ontwikkelingen in het denken over de vrije wil.

door Arthur Olof

Schopenhauer over de vrije wil

De mens is wat hij doet

Voor een antwoord op de vraag of de wil vrij is moet allereerst eenduidig bepaald worden wat met 'de wil' bedoeld wordt, wanneer hij vrij is en hoe hij zich verhoudt tot het individu. De filosoof bij wie de wil centraal staat, is Arthur Schopenhauer (1788-1860). Voor hem is de wil de drijvende kracht in de wereld, zonder intellect of bewustzijn: het is het ontologische wezen in het metafysische domein dat aan de empirische (zintuiglijk waarneembare) wereld ten grondslag ligt, maar er dus niet direct in waarneembaar is. Schopenhauer analyseerde het vraagstuk over de vrije wil in zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) en beknopt in zijn bekroonde opstel *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839)¹. Wat zegt Schopenhauer hier over 'de vrije wil' en wat zegt ons gedrag volgens hem over wie we zijn?

Uit eigen beweging

De analyse van Schopenhauer begint met het begrip vrijheid. Vrijheid is voor Schopenhauer een negatief begrip²: het geeft de afwezigheid aan van elke hinderende en belemmerende factor.

Schopenhauer onderscheidt fysieke, intellectuele en morele vrijheid. Fysieke vrijheid is de afwezigheid van materiële belemmeringen. Intellectueel vrij is een mens als zijn handelingen het zuivere resultaat zijn van de reactie van zijn wil op zijn motieven; daar komt het kenvermogen, het bewustzijn van andere dingen, bij kijken. Morele vrijheid is de vrijheid die in Schopenhauers verhandeling centraal staat. De vraag is of een mens zichzelf ervan kan weerhouden blind gehoor te geven aan de direct op de wil werkende motieven door er andere motieven tegenover te stellen. Vrijheid slaat hier dus niet meer op het *kunnen* doen, maar op het daadwerkelijk *willen* doen. Vervolgens is de vraag of de wil zelf wel vrij is. Schopenhauer introduceert hier een abstractere notie van vrijheid: de afwezigheid van elke vorm van noodzakelijkheid. De wil is dan vrij als hij 'zonder noodzakelijkheid', 'uit eigen beweging' een reeks veranderingen in gang kan zetten. Dat was de opvatting van zijn grote voorganger Immanuel Kant (1724-1804), maar Schopenhauer is het daarin niet met hem eens. Voordat hij

precies uitlegt waarom de wil volgens hem niet uit vrije eigen beweging kan handelen, bespreekt hij de visie hierop van een paar toonaangevende voorgangers.

God heeft geen enkele schuld

Zijn we vrij om 'goed of kwaad' te handelen? Aristoteles (384v.C. - 322v.C.) had het eigenlijk alleen over de fysieke en intellectuele vrijheid van de mens, hoewel hij wel af en toe in de buurt komt van de morele vrijheid: 'Op een of andere manier moet het karakter tevoren al een aanleg voor deugdzaam handelen bezitten, om het goede te beminnen en het kwade te verafschuwen'. Maar waar komt dan al het kwaad op de aarde vandaan? De Christelijke Kerk worstelde ook vanaf het begin met het vraagstuk van de morele vrijheid van de mens. Clemens van Alexandrië (ca.150-215) begon met de stelling dat 'dat God geen enkele schuld heeft aan onze verdorvenheid', maar het kwam pas tweehonderd jaar later tot een volledig ontwikkeld bewustzijn bij de kerkvader Augustinus (354-430): 'Als de zonden hun oorsprong vinden in de ziel, die door God geschapen is, en de ziel een deel van God is, waarom worden die zonden dan niet via een kleine omweg aan God verweten?' Kerkhervormer Maarten Luther (1483-1546) blies deze 'bedenkelijke bespiegeling' nieuw leven in: 'Gods alwetendheid en almacht zijn in flagrante tegenspraak met de vrijheid van onze wil. [...] Geen mens komt er onderuit te erkennen dat we niet uit vrije wil maar uit noodzaak worden wie we zijn, en dat we dus niet datgene kunnen doen waar we zin in hebben, op grond van de vrije wil, maar veeleer datgene wat God met ons voorheeft en met onfeilbare en onveranderlijke besluitvaardigheid en wilskracht uitvoert'. De Italiaanse filosoof Guilio Cesare Vanini (1584-1619) nam dit argument met verve over en bleef het onvermoeibaar vanuit de meest uiteenlopende gezichtspunten belichten – totdat hij 'levend werd verbrand, nadat hem eerst de godslasterlijke tong was afgesneden. Dit is namelijk zonder meer het krachtigste argument van de theologen, en sinds het hun uit handen is geslagen, gaan de zaken hard achteruit', aldus Schopenhauer.

Dromen met open ogen

Een eeuw later besprak David Hume (1711-1776) het vraagstuk van de vrije wil in zijn *Essay on*

Liberty and Necessity: 'De uiteindelijke grondlegger van al onze wilsuitingen is de schepper van de wereld, die als eerste deze immense machine in gang zette, en die alle schepselen in een zo bijzondere positie bracht, dat daaruit, met onontkoombare noodzakelijkheid, alle latere handelingen moesten resulteren. Daarom kunnen menselijke handelingen ofwel in geen enkel opzicht slecht zijn, aangezien ze uit een zo goede oorzaak

'Elk mens is er zich min of meer van bewust dat hij verantwoordelijk is voor zijn handelen, omdat hij de dader is. Uit wat we doen kunnen we afleiden wat we zijn'

voortkomen – ofwel, als ze in een of ander opzicht slecht zijn, moeten ze onze schepper in dezelfde schuld betrekken, omdat hij geldt als hun ultieme oorzaak en grondlegger'. Dit probleem was voor Hume onoplosbaar.

Wie volgens Schopenhauer werkelijk doordrong tot de kern van het probleem was Thomas Hobbes (1588-1679), die er in 1656 een afzonderlijke verhandeling aan wijdde, *Quaestiones de libertate et necessitate*: 'Niets begint uit zichzelf – alles begint door de inwerking van een of andere oorzaak erbuiten. [...] Omdat het buiten kijf staat, dat de wil de noodzakelijke oorzaak is van vrijwillige handelingen, en [...] de wil op zijn beurt noodzakelijk veroorzaakt wordt door andere dingen waarop hij geen invloed heeft, kunnen we stellen dat alle vrijwillige handelingen noodzakelijke oorzaken hebben en dus noodzakelijk in het leven worden geroepen'. De noodzakelijkheid waar Schopenhauer om vraagt geldt volgens Hobbes dus zowel voor onze vrijwillige handelingen als onze aanzet om ze te plegen. Hoewel hij aanvankelijk de tegengestelde opvat-

Vrije wil is voor mij...

Degenen die het maatschappelijk debat een beetje volgen, moeten in totale verwarring zijn over de vrije wil. Politiek gezien hebben we steeds meer vrije wil. Eigen verantwoordelijkheid is het devies, en dat vooronderstelt een vrije wil. Neurologisch gezien hebben we daarentegen steeds minder vrije wil. Werden we vroeger bepaald door God, het lot of de natuur, nu worden we bepaald door onze hersens.

Gelukkig is er ook nog een andere weg. Ja, we hebben een vrije wil en nee, we hebben hem niet zomaar. We moeten hem leren, beoefenen en ontdekken. De vrije wil is een opdracht, en daar kun je wel degelijk op worden aangesproken. Vrije wil is niet aan- of afwezig maar moet steeds worden waargemaakt.

Hoewel ik als humanist misschien geacht wordt de vrijheid belangrijk te vinden, intrigeert de 'wil' me vooral. Kun je zelf (mee)bepalen wat je wilt? Kun je je verlangen zo sturen, dat het een 'goed' verlangen is; een verlangen waar je achter staat? Een verlangen met andere woorden, dat een echte lange termijn 'wil' is geworden? De aandacht ligt niet op het ding dat verlangd wordt, maar op het vormen van de wil en dus van de persoon zelf.

Dit soort vragen (en oefeningen) maken onderdeel uit van een klassiek humanistische levenskunde. Je eigen wil meesturen, dat lijkt me een mooie opdracht. Een persoon worden waar je trots op kunt zijn, om maar eens een moderne politieke term te gebruiken. Misschien is dat wel een goed liberaal ideaal: jezelf zo sturen dat je niet alleen vrij bent, maar ook trots op wat je met die vrijheid gedaan hebt.



Esther Wit

Programma-medewerker
Humanistisch Verbond



ting vol vuur verdedigde, was Baruch de Spinoza (1632-1677) in zijn *Ethica* (1677) van dezelfde overtuiging doordrongen. Wie denkt dat hij uit vrij wilsbesluit spreekt of zwijgt of wat dan ook doet, droomt met open ogen. Kant beschouwde de noodzakelijkheid waarmee het empirische karakter door motieven tot handelen wordt gebracht als een uitgemaakte zaak. Hij koppelde hieraan wel zijn leer van het naast elkaar bestaan van de vrijheid en de noodzakelijkheid, op grond van het verschil tussen het buitenzintuiglijke en het empirische karakter. Schopenhauer schaaft zich aan zijn kant.

De mens is wat hij wil

Elk mens is zich er volgens Schopenhauer min of meer van bewust dat hij verantwoordelijk is voor zijn handelen, omdat hij de dader is. Die verantwoordelijkheid betreft in wezen niet zijn handeling, maar zijn karakter, zo stelt Schopenhauer: 'Niet de voorbijgaande handeling, maar de blijvende eigenschappen van de handelende, dat wil zeggen, het karakter waaruit ze voortvloeien, vormen het mikpunt van de haat, de afschuwen en de verachting. [...] Daar waar de schuld ligt, moet ook de verantwoordelijkheid liggen; en aangezien deze laatste het enige gegeven is waaruit we met recht de morele vrijheid kunnen afleiden, moeten we daar ook de vrijheid situeren, dus in het karakter van de mensen'. Uit wat we doen, concludeert Schopenhauer, kunnen we afleiden wat we zijn. En daarop berust het besef van de verantwoordelijkheid en de morele tendens van het leven. De mens is al wat hij wil, zijn gedrag is de zuivere uitdrukking van zijn eigen, onvervreembare wezen. *For better or for worse.*

Arthur Olof is redacteur van *Idee*.

- 1 De Nederlandse vertaling van Hans Driessen werd in 2010 bij de Wereldbibliotheek heruitgegeven als *De vrijheid van de wil*. Een prachtig correcte vertaling die het Duits hier en daar iets strakker volgt dan het Nederlands kan hebben.
- 2 Dit in tegenstelling tot vrijheid als positief begrip, waarbij ze wordt gedefinieerd als een vermogen om dingen te kunnen doen – dus als 'het vermogen tot' in plaats van 'de afwezigheid van'.

Mous Free Willy

Zou een orka een willoos dier zijn? Mijn vader wist het zeker: volgens hem waren dieren per definitie willoos, hun handelen werd uitsluitend ingegeven door instinct, niet door een overwogen beslissing. Daarmee waren dieren dus per definitie onschuldig en ook ik vind het een lachwekkend verhaal, dat van de ter dood veroordeelde zeug, ergens in Frankrijk, ergens in de Middeleeuwen.

Toch doen Lassie, Flipper en Skippy anders vermoeden. Ik groeide op tussen boeren en jagers en vond Winnie de Poeh een belachelijk boek. Maar mijn Haagse moeder gooide stenen naar de woerden in de vijver achter ons huis die op volgens haar onheuse wijze de vrouwtjeseenden met hun kaal gepikte koppen besprongen. Ik aard naar mijn vader, al moet ik de opvattingen van mijn moeder als gemeengoed erkennen. Gemeengoed corrumpert. Ik heb mijn kat vernoemd naar Oscar en als ik niet uitkijk word ik boos als hij een vogel heeft gevangen. Volgens mij heeft hij een duidelijk karakter, maar is zich van geen identiteit bewust. Hij neemt zijn leven zoals het komt, maakt geen plannen voor de toekomst en verspilt zorgeloos zijn tijd. Hij existeert maar zo'n beetje voor het vaderland weg, redeneert niet en is volmaakt authentiek.

Hoe anders functioneren onze politieke dieren. Dat zijn mensen die deze kwalificatie als een compliment beschouwen. Want met instinct kun je scoren, dat van Wilders wordt alom geprezen als geniaal. Maar juist de identiteit van politici knapt uit hun kieren, zij redeneren vaak blaartrekkend vasthoudend omdat zij graag de indruk maken te hebben nagedacht over hun zo eigen en zo profilerende standpunt. Dat moet ook wel, want zij worden geacht te stemmen 'voor zich zelve en zonder last van of ruggespraak met de vergadering, door welke zij benoemd zijn'. Dat staat in artikel 62 van de Grondwet. Daarmee sol je niet uit de losse pols van het instinct. Behalve Wilders dan.

Het ideale Kamerlid stemt dus voor zichzelf. Naar eigen inzicht, eigen opvatting, eigen aard. Hoe modern voor zo een oude wet. Want alle reclames roepen het, alle coaches adviseren het: wees jezelf! Iedere loopbaanbegeleider, HR specialist, iedere beroepskeuzeadviseur vraagt de tobende cliënt: wie ben jij? Maar als die wist wie hij was en wat hij wilde, dan waren consultants aangewezen op de voedselbank.

Zo gezien is het een wonder dat de democratie 150 mensen selecteert die het kunnen. Mensen die enerzijds de visie van de club koesteren en daarbinnen dagelijks en doelgericht hun standpunten bepalen; anderzijds bij zichzelf blijven, integer en onafhankelijk opereren, als ware exponenten van de vrijheid van het individu.

Dat wonder voltrekt zich dan ook niet. Een enkele vermetelee nieuweling wil nog wel eens een eigenstandige idee ventileren als een echte Koppejan, maar zijn vrije wil wordt subiet en efficiënt gesmoord in fractiediscipline. Oude rotten die het op hun vrije heupen krijgen worden heengezonden. Doodzonde, want de kiezer snakt naar authenticiteit. Ik troost mij met de gedachte dat ik van veel Kamerleden vermoed dat zij maar beter niet zichzelf kunnen zijn. In het belang van het land.

Marijke Mous

Kwebbeldoos

Ons 'angstcentrum' is gelokaliseerd in de amygdala. Bij Amerikaanse proefpersonen bleek dat deel van de hersenen groter bij Republikeinen dan bij Democraten. Verder hebben 'deelnemers van een linkse signatuur [...] meer mediale prefrontale schors. Bovendien is die mediale prefrontale schors beter in staat om de angstimpuls vanuit de amygdala te onderdrukken'. Ook hier is dan de kip-en-ei-vraag: bepaalt de wil dan hoe groot die amygdala en mediale prefrontale schors van nature zijn, of hebben die zich juist sterker ontwikkeld door angst en 'rechtse' keuzes? Als Lamme toenmalig minister Plasterk in zijn scanner mag schuiven, nuanceert hij de rol van deze twee breincompartimenten weer: 'We kijken niet alleen naar de amygdala, maar naar het hele brein. Positieve of negatieve associaties kunnen ook op andere plaatsen zitten, en ons idee is dat de uiteindelijke keuze die iemand maakt wordt bepaald door de optelsom van die associaties. [...] in principe kan in elk stukje brein een factor zitten die de doorslag geeft'. De rationele beredenering voor onze keuzes helpt niet, want dat is een uitleg 'met de kennis van nu' door de 'brain interpreter', onze 'kwebbeldoos': 'Iets vinden is typisch een functie van de kwebbeldoos. [...] Maar stemmen, of meer in het algemeen een keuze maken en iets doen, is veel meer een functie van het brein als geheel. Als een keuze wordt gemaakt kunnen alle stukjes brein die er een "neurale mening" over hebben hun gewicht in de schaal leggen.' Is de wil dan 'het brein als geheel', een schaal van irrationele afwegingen?

Afschrikking en vergelding

Met het bovenste in ons achterhoofd (of in onze kwebbeldoos) is interessant te zien wat Lamme vindt van misdaad en straf. Hij onderscheidt twee motivaties voor straf: utilitaristisch is het om contraproductieve individuen op te sluiten, in ieder geval zolang het gevaar bestaat dat zij zich niet aan de sociale afspra-

ken zullen houden. De vrije wil speelt hierin geen rol. Een ander uitgangspunt heeft echter een vooral morele ondertoon: retributivisme (verging). Hier spelen vrije wil en controle wél een grote rol: 'Immers, iemand verdient in dat geval alleen straf als hij echt zelf moreel verantwoordelijk kan worden gehouden voor de daad. Maar wat is dat eigenlijk precies? [...] Wat psychologie en hersenwetenschap vooral laten zien is dat we een verkeerd beeld hebben van de invloed van de ratio op ons gedrag. We denken dan wel dat we onze beslissingen voorkoken door erover na te denken, maar in werkelijkheid is het andersom'.

Lamme bepleit niet de afschaffing van de rechtspraak, maar wel een verschuiving van retributie naar utilitarisme, met correcties: 'Afschrikking van misdadigers is een van de essenties van de utilitaristische grondslagen van het strafrecht. [...] Maar misschien moet er ook vaker dan nu worden gedacht aan heel andere soorten van straf dan sociale uitsluiting, bijvoorbeeld een zware boete of juist gedwongen sociale arbeid. [...] Fout gedrag behoeft correctie, anders is een werkzame samenleving onmogelijk. Maar die correctie moet een juiste mix zijn van effectieve afschrikking en [...] behandeling die past bij het probleem. En vooral: rare ideeën over vrije wil en controle hebben in een juiste rechtspraak geen plaats. [...] Het is verkeerd iemand te veroordelen op basis van zijn kwebbeldoos in plaats van op zijn daden. Die kwebbeldoos stond er alleen maar bij. Hij was getuige, misschien medeplichtige. De echte dader was de anderhalve kilo vet en eiwitten in het hoofd'. Ook hier blijft dus de vraag in hoeverre de eliminatie van een vrije wil, of de relevantie daarvan, een bewijs is voor de stelling dat hij niet bestaat. Afgezien daarvan is het boek boeiend voer, ook voor psychologen.

Arthur Olof is redacteur van *Idee*.

POSTBUS 66

Het kabinet Rutte zoekt de oplossing voor de huidige economische en financiële crisis voornamelijk in bezuinigingen en loonmatiging. Dit laatste is in de Nederlandse politiek sinds jaar en dag het algemeen geaccepteerde recept tegen economische crises. Een loonmatigingsakkoord tussen vakbonden en werkgevers geldt als panacee voor veel sociaaleconomische problemen. Maar loonmatiging gaat ons niet helpen om tot de top vijf van kenniseconomieën te behoren, zoals ook dit kabinet graag wil.

door Corina Hendriks

Nederland

Door de huidige economische crisis zijn we het al bijna weer vergeten: nog geen tien jaar geleden stond Nederland volop in de internationale belangstelling omdat we het economisch heel erg goed deden. De politiek correcte visie is dat het Nederlandse poldermodel, zoals dat toen werd gedoopt, in de tweede helft van de jaren negentig heeft gezorgd voor een hoge economische groei, veel banen voor iedereen, lage inflatie, en een laag begrotingstekort. Het meest opvallende was destijds dat we dit hadden bereikt door te overleggen, te polderen, in plaats van door te vechten, zoals in veel andere landen gebeurt. Nederland kent weinig stakingen, geen grote maatschappelijke protesten, geen lock-outs. In Nederland consensusland komen we in goed overleg tot het juiste economisch beleid.

De kern van het poldermodel is het Nederlandse loonmatigingsbeleid. Sinds het Akkoord van Wassenaar uit 1982 heeft Nederland haar lonen gematigd, zo ging het Polderverhaal, en dit heeft onze economie ogenschijnlijk geen windeieren

gelegd. Na een diepe economische crisis begin jaren tachtig heeft loonmatiging – via verhoogde exporten en winsten – ons geld en banen gebracht. Gezien dit ogenschijnlijke succes is het dan zo gek dat het kabinet Rutte nu weer afstuurt op een loonmatigingsakkoord?

Altijd weer die loonmatiging

Al decennia vormt loonmatiging het standaard antwoord van de Nederlandse regering op economische crisis. In de jaren dertig van de vorige eeuw meende de Nederlandse regering, onder leiding van minister-president Colijn, dat loonkortingen in de publieke sector ook loonmatiging in de industrie zou bewerkstelligen, en dat dit de beste manier was om de Grote Depressie te lijf te gaan. Na de Tweede Wereldoorlog zette de Nederlandse regering, in samenwerking met vakbonden en werkgevers, een van de meest strikt gereguleerde systemen van loonvorming in Europa op om de Nederlandse loongroei in bedwang te houden. Alhoewel dit systeem uit elkaar viel

Waarom we het eens zijn over loonmatiging

Consensusland

in de jaren '60 en '70, kent Nederland vanaf de jaren '80 een systeem van vrijwillige loonvorming waarbij loonmatiging een terugkerend fenomeen is tijdens elke economische crisis. Dat was zo met het Akkoord van Wassenaar begin jaren 80, dat was zo met een Nieuwe Koers begin jaren 90, dat was zo met de loonmatigingsakkoorden uit 2002 en 2003, en dus nu weer.

Waarom hebben we het in Nederland altijd over loonmatiging? Het voor de hand liggende antwoord hierop is dat loonmatiging goed is voor de Nederlandse economie. Het lijkt een overtuigende redenering: door lonen te matigen, kunnen we goedkoper produceren, kunnen we meer exporteren en houden we meer geld over dat we kunnen investeren in nieuwe producten of banen.

Toch ligt het niet zo simpel. Economen nu en in het verleden verschillen van mening over de specifieke rol die loonmatiging in de (Nederlandse) economie speelt en heeft gespeeld. Hoewel een meerderheid van economen de positieve effecten

van loonmatiging benadrukt, zijn er ook economen die wijzen op de risico's van een eenzijdige nadruk op een loonmatigingsstrategie. In de concurrentie met lagelonenlanden helpen die paar procenten loonmatiging ook niet; loonmatiging beïnvloedt de koopkracht en dus de consumptie van mensen negatief juist in tijden dat onderconsumptie een groot risico vormt; en loonmatiging belemmert de groei van de arbeidsproductiviteit omdat werkgevers door lagere loonkosten minder prikkels hebben om te investeren in vernieuwing van producten en processen.

Ook is er een groep economen en politicologen die specifiek de prominente rol van loonmatiging in het economisch wonder van het poldermodel van de jaren negentig relativeert. De economische successen van de jaren negentig – zo blijkt uit steeds meer onderzoek – waren vooral het gevolg van een inhaalslag van onder meer vrouwen op de arbeidsmarkt en verhoogde consumptie door de huizenbubbel. Ook relativeren sommige economen de invloed van loonmatigingsakkoorden

– zoals het Akkoord van Wassenaar uit 1982 – op de Nederlandse economie. Bij elkaar genomen zetten deze argumenten van economen grote vraagtekens bij de redenering dat loonmatiging simpelweg goed is voor Nederland, en dat de regering, vakbonden en werkgevers loonmatiging steunen uit economische noodzaak. Sterker nog, wellicht is heel ander beleid economisch noodzakelijk. Voordat ik hierop verder inga, eerst de vraag waarom loonmatiging dan zo populair is in Nederland? Het korte antwoord hierop is dat het wellicht niet economisch noodzakelijk is, maar wel politiek wenselijk en haalbaar. Loonmatiging past heel goed in Nederland consensusland.

‘Een belangrijke consequentie van het consensuele spel in Nederland is dat er relatief weinig ruimte is voor discussie. Nieuwe en radicale ideeën waarvoor (nog) geen draagvlak bestaat ondermijnen immers de gewenste consensus’

Nederland consensusland

Nederland heeft een politiek systeem dat – alle recente polarisering ten spijt – gekenmerkt wordt door het streven naar consensus, door samenwerking en overleg. In het buitenland wordt hiervoor, en specifiek toegepast op het sociaaleconomische terrein, vaak de term corporatisme gebruikt.

Nederland past in het rijtje met sterk corporatistische landen als Zweden, Denemarken en Oostenrijk. In al deze landen treedt de overheid in overleg met georganiseerde vakbonden werkgevers om tezamen over economische problemen en oplossingen te spreken. Dit is het Nederlandse poldermodel dat zo bekend werd in het buitenland. Nederland als consensusland kent specifieke overleginstellingen zoals de Sociaal-Economische Raad en de Stichting van de Arbeid. De SER, bestaande uit kroonleden (vaak wetenschappers), werkgevers- en werknemersorganisaties heeft veel invloed als het adviesorgaan van de Nederlandse regering en het parlement over het te voeren sociaaleconomisch beleid. De Stichting van de Arbeid bestaat uit werkgevers- en werknemersorganisaties en is het overlegorgaan waarbinnen ze – vaak samen met het kabinet – tot sociale akkoorden komen met afspraken over onder meer loonstijgingen en arbeidsvoorwaarden.

Veel belangrijker echter dan deze formele instituties is het gegeven dat er in Nederland ook een *overlegcultuur* bestaat. Net als in ons gewone dagelijkse leven kent ook de politiek bepaalde ‘waarden en normen’ waaraan politici en beleidmakers zich moeten houden. Ook in de politiek is niet alles geaccepteerd en *normaal* gedrag. Een voorbeeld van een politieke spelregel (norm) is dat politici, maar ook werkgevers- en vakbondsvertegenwoordigers, redelijk moeten zijn. Verder moeten ze flexibel en pragmatisch zijn, ze moeten openstaan voor dialoog, en ze worden geacht conflicten zoveel mogelijk vermijden. En bovenal moeten politici spreken in termen van het algemeen belang.

Al deze spelregels faciliteren de gewenste consensus en dat wordt over het algemeen gewaardeerd. Toch hebben deze spelregels ook een keerzijde. Als je je niet aan de regels houdt dan loop je het risico om te worden buitengesloten. Zie bijvoorbeeld wat er met Pim Fortuyn gebeurde, of nu met Geert Wilders. Deze heren gedragen zich duidelijk niet volgens de consensuele spelregels, en worden hard aangevallen door de gevestigde spelers en in eerste instantie buitengesloten. Wie wilde er allemaal *niet* met Wilders regeren? In Nederland consensus land is consensus een groot goed, maar wie deze consensus afbreekt heeft het moeilijk.

Ruimte voor discussie

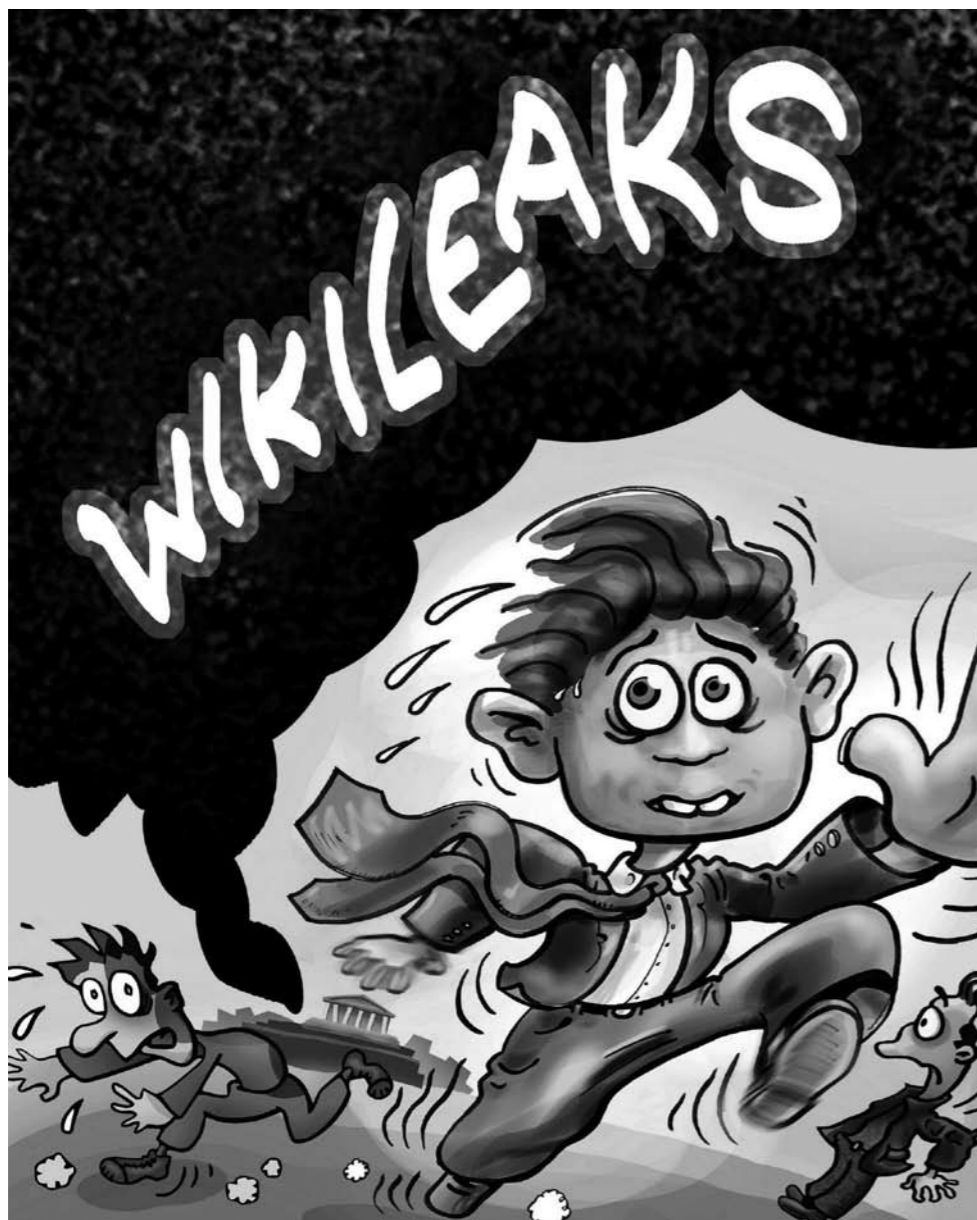
Een belangrijke consequentie van het consensuele spel in Nederland is dat er relatief weinig ruimte is voor discussie. Nieuwe en radicale ideeën waarvoor (nog) geen draagvlak bestaat ondermijnen immers de gewenste consensus. Met name tijdens een economische crisis is dat van belang; er is geen tijd voor experimenten om consensus te bereiken over relatief vernieuwende ideeën! Het idee van loonmatiging is daarentegen al een geaccepteerde oplossing in het Nederlandse maatschappelijke krachtenveld en kan goed geformuleerd worden in termen van het algemeen of gemeenschappelijk belang, termen die zo centraal staan in Nederland. Immers, zowel de overheid (belastingen), vakbonden (banen) als werkgevers (winsten) lijken te profiteren van een loonmatigingsbeleid.

Experts, met name het Centraal Planbureau, spelen bij het reproduceren van het idee van loonmatiging ook een belangrijke rol. Experts hebben een hele specifieke en belangrijke rol in een consensusdemocratie. Immers, om tot overeenstemming te komen en dus meningsverschillen en potentiële conflicten te depolitiseren, is ‘onafhankelijke en objectieve’ informatie cruciaal. Op basis van expert analyses kan dan vervolgens de politieke discussie worden gevoerd. Op sociaaleconomisch terrein is de rol van het Centraal Planbureau ongetwijfeld. CPB analyses vormen de basis van het sociaaleconomische beleid. Vakbonden en werkgevers gebruiken dezelfde gegevens van het CPB voor het formuleren van hun wensen en als basis voor onderhandelingen. Deze positie en autoriteit geeft het CPB een belangrijke invloed op het sociaaleconomisch beleid. En als sinds haar oprichting heeft het CPB het belang van loonmatiging benadrukt in haar analyses en rapporten. Loonmatiging is in de Nederlandse maatschappelijke verhoudingen dus de politiek meest haalbare en geaccepteerde oplossing voor vergroting van onze concurrentiekracht geworden. Keer op keer wordt, na wat traditioneel gemopper van vakbonden, relatief eenvoudig overeenstemming over de loonontwikkeling bereikt. Maar is dit nu de beste manier om Nederland mee te laten doen met de top van kenniseconomieën in de 21^{ste} eeuw?

Doorbreek de consensus

Want dat is de ambitie van dit kabinet; Nederland moet weer meedoen met de grote kenniseconomieën in de wereld. We doen het niet heel slecht, maar zakken wel weg op de ranglijstjes. Nederland zweeft al enige tijd rondom de 10e plaats in het jaarlijkse *Global Competitiveness Report* van het *World Economic Forum*. In 2000 stond Nederland nog op de vierde plek. Ondanks de inspanningen van opeenvolgende kabinetten en het Innovatieplatform zijn we dus niet vooruit gekomen. Dit komt onder meer door achterblijvende investeringen in onderwijs en onderzoek, het lage vermogen van bedrijven om kennis te verwerven en te verwerken, te weinig ondernemers die kennis ook kunnen vermarkten, een gebrek aan kenniswerkers in het algemeen en een minder flexibele arbeidsmarkt, zeker in vergelijking met Aziatische landen. Waar anderen steeds beter presteren verliest Nederland aan concurrentiekracht. Loonmatiging doet niets aan deze onderliggende economische vraagstukken. Integendeel, loonmatiging ontnemt ons op korte termijn het zicht op de wél effectieve maatregelen voor vergroting van de Nederlandse concurrentiekracht. Voor het bereiken van de top moeten we investeren in mensen, want zij moeten het immers doen. Dit betekent investeren in onderwijs, investeren in een leven lang leren, investeren in flexibel – en ook thuis – werken. We moeten mensen stimuleren en motiveren om niet zozeer harder te werken, als wel slimmer te werken. Voortdurende loonmatiging is geen goede manier om dit te bewerkstelligen. Tijd dus om de consensus te doorbreken en op te houden met die loonmatiging.

Corina Hendriks is medewerker van het Kenniscentrum D66 en is onlangs gepromoveerd aan de Universiteit van Amsterdam op haar proefschrift getiteld ‘The story behind the Dutch model: the consensual politics of wage restraint’.



idee

tijdschrift van het Kenniscentrum D66

jaargang 32
nummer 1
februari 2011

idee verschijnt 6 x per jaar
ISSN nr. 0927-2518



redactie

Constantijn Dolmans (voorzitter),
Annelou van Egmond, Corina Hendriks,
Laura Kaper, Mendeltje van Keulen,
Gijs van Loef, Frank van Mil, Arthur Olof,
Mark Sanders, Heleen Uijt de Haag,
Anthonya Visser

eindredactie

Corina Hendriks

aan dit nummer werkten mee

Erik Bindervoet, Boris van der Ham,
Robbert-Jan Henkes, André Kalden,
Eline van der Mast, Frank Meester, Arjan Plaisier,
Henriëtte Prast, Jerome Scheltens,
Maureen Sie, Joost Sneller, Eddy Schuyer,
Lisette Thooft, Astrid Vellinga, Rolf Venema,
Bas van der Vossen, Ad van Vugt, Esther Wit

fotografie

Herman Wouters

illustraties

Erik Haverkort, Peter Welleman

concept

Toon Lauwen, Wilmar Grossouw

ontwerp

de ontwerpvloot

druk

Drukkerij Uleman-De Residentie, Zoetermeer

uitgave en administratie

Kenniscentrum D66
Hoge Nieuwstraat 30
Postbus 660, 2514 EL Den Haag
t. 070 356 60 66
e. kenniscentrum@d66.nl

Lezersbijdragen zijn welkom. Inlichtingen over
voorwaarden en redactiebeleid kunt lezen op:
www.d66.nl/kennis/item/zelf_schrijven
of opvragen bij de redactie: idee@d66.nl

Een jaarabonnement kost €36 en voor studenten
€21 (een kopie studentenkaart meesturen).
Het abonnement gaat 1 januari in.
U ontvangt bij het afsluiten van het abonnement
€6 korting per al verschenen nummer van de
lopende jaargang. Opzegging voor 1 december.

Dialogo: over de vrijheid van de wil

- Is de wil vrij?
- Hoe bedoel je?
- Nou, gewoon: is de wil vrij?
- Wat zijn dat voor vragen?
- Vragen die niet meer gesteld worden. Wie denken er heden ten dage nog wat. En waarover? De vrijheid van de wil is een filosofisch probleem dat het verdient om over nagedacht te worden. In 1839 won de Duitse filosoof van Pools-Nederlandse afkomst Arthur Schopenhauer een prijsvraag die was uitgeschreven door de Koninklijke Noorse Academie voor Wetenschappen in Trondheim handelend juist over juist dit onderwerp.
- Is dat nou zo'n moeilijk onderwerp? Vrijheid, dat is: de vrijheid om te doen en laten wat je wil. En dat kan godzijdank, omdat we in een democratie leven. Goed en kwaad zijn maar afspraken. Wat ik goed vind, vindt een ander misschien weer slecht.
- Laat me dit even uitleggen en uitspreken. Als jij moet kiezen tussen twee kwaden, bijvoorbeeld tussen water of brood, wat kies je dan?

- Dat hangt ervan af, of ik honger heb of dorst.
- Precies, en dat is altijd zo. *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Alles heeft zijn oorzaak. Als de omstandigheden weer gelijk zouden zijn, deed je weer hetzelfde. Er is helemaal geen vrije keuze. En waar geen vrije keuze is, is geen vrije wil. Wat je wil dat doe je. Daar helpt geen moedertjelijef aan. Jij kiest voor één van de twee met dezelfde noodzakelijkheid als waarmee deze steen, eenmaal losgelaten, op je kop valt.
- Waag het niet!
- Ik heb het inderdaad niet gedaan. Ik ben van nature een principieel pacifistische schijntlaars, en daarbij hield mijn verstand mij een dwingend motief voor dan de lust die mij (even) bekreep jouw dikke schedel te splijten met dit neolithische artefact, namelijk de angst voor jouw spierballen, die werkelijk fenomenaal zijn.
- Heb je het daarom niet gedaan, omdat je het niet echt wilde? Of wilde je het niet omdat je het niet deed? Als je 't toch pas achteraf kunt zeggen, dan zijn doen en willen voor jou zo'n beetje synoniemen.
- Nee, het zijn geen haarkloverijen of woordspelletjes, het is reël. Moet ik het nog een keer uitlegen? Ach, waarom niet, Schopenhauer zei ook alles duizend keer. Voor jou en iedereen in het bijzonder geldt: *operari sequitur esse*. Wat je doet (de omstandigheden in acht genomen) volgt uit wat je bent. Maar wat je bent, leer je pas kennen uit wat je doet. O bron

- van misselijke ellende! De schade en schande zijn er altijd en of je wijs wordt is nog maar allerdings de vraag. Maar dan nog: zelfs als je jezelf kent, wijs bent geworden, dan sta je nog als een aapmens tegenover je eigen karakter, je ziel.
- Ik kan er dus niets aan doen wat ik doe? Dat wil ik weten. Ik ben er dus niet verantwoordelijk voor?
- Juist wel! Want wat je doet dat ben je.
- Weer synoniemen!
- Hou nou 's even je kop! Ik probeer hier wat uit te leggen! Ben je nog wel verantwoordelijk voor je daden? Ja, want het hangt van jouw karakter af. Je doet het zelf. Het is niet een derde persoon die bezit van je neemt. Dit maakt schuld, *aggenbite of inwit*, wroeging, opspelig geweten. De tragedie is dat je niet anders kon doen dan je deed: je zet zelf je eigen Noodlot in gang. Je kan er niets aan doen maar je doet het wel. Ai!
- Is de wil nou vrij of niet? Voor de draad ermee.
- De wil is vrij, maar wij zijn het niet. We kunnen niet willen wat we willen ...
- Wat is dan het filosofische probleem?
- Ik ben blij dat u me deze vraag stelt. Ik heb hierover drie stellingen ontwikkeld, die nog moeten uitgewerkt worden.

 1. Wat is een filosofisch probleem.
 2. Wat is is een filosofisch probleem.
 3. Wat is is is een taalkundig probleem.

- Ik ben benieuwd. Het lijkt me actueler dan ooit.