

Oorsprong & vrijheid

GERARD VISSER

Oorsprong & vrijheid

En ik werd die ik was gebleven



SJIBBOLET ▸ AMSTERDAM ▸ MMXV

*Deze uitgave werd mede mogelijk gemaakt
dankzij een subsidie van het Instituut voor Wijsbegeerte
van de Universiteit Leiden.*

© 2015 G.T.M. Visser
p/a Uitgeverij Sijbbolet, Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd
en/of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever.

*No part of this book may be reproduced without
the written permission of the publisher*

Zesde deel in de reeks *Oratio*,
onder redactie van Elsbeth Greven

Boekverzorging
René van der Vooren, Amsterdam

ISBN 978 94 9111 022 1 | NUR 730

Inhoud

1 DETERMINISME & VRIJHEID 7

- Een veertienjarige Alberto Giacometti 7
- Is de vrije wil een illusie? 10
- Het werkoorzakelijke begrip van vrijheid 13
- Drie gescheiden discussies 14
- Kants confrontatie met Hume 15
- Vrij zijn van, vrij zijn tot 17
- Drie modi van wilsvrijheid 19
- Een beklemmend kader 21

2 ARISTOTELES' TELEOLOGISCHE BEGRIP VAN VRIJHEID 23

- Bezieldheid en vrijheid 23
- 'Hekousion' — drie betekenissen 24
- Vier implicaties van het vertrekpunt van bezieldheid 27
- Vrije en slaaf 31
- Wezensvervulling als zin van vrijheid 32
- Technische voortbrenging — samenspel van vier oorzaken 33
- Zich binnen zijn einder ophouden 37
- Het paradigma van de vervaardiging 39
- Wereldverhouding en zelfverhouding 41

3 METAFYSISCHE WILSVRIJHEID 43

- Een eigen weg 43
- Schellings vereniging van vrijheid en natuur 44
- Vrijheid in haar verhouding tot de oorsprong
 - vermogen tot goed en kwaad 45
- Innerlijke noodzaak 47
- Een onafhankelijke grond binnen God 50
- Innerlijke vrijheid — een andere bewogenheid 51
- Wezen van het kwaad — omkering van de principes 53

Naar een open midden 54
 Hegels ware vrijheid — het willen van het algemene 55
 Abstracte subjectieve vrijheid 57

4 INNERLIJKE VRIJHEID 59

Het nieuwe vertrekpunt van de beleving 59
 Nietzsches vrijheidsspeelruimte van begeerten 61
 Giacometti's breuk met het surrealisme
 — een existentiële beslissing 63
 En ik werd die ik was gebleven 66
 Dilthey's speelruimte van heel het bestaan 68
 Kierkegaards pure mogelijkheid te kunnen 70
 Het existentiële primaat van de mogelijkheid 73

5 GELATENHEID 77

De bokaal van het heden 77
 Vrij toegang — Heideggers speelruimte van wereld 78
 Het vrije dat zijn laat 81
 Vrijheid en waarheid — het geheim van het opene 82
 Meister Eckhart — een bezielde leegte die zijn laat 84
 Giacometti's strijd met de leegte 88

Nawoord 91

Bibliografie 93

I

Determinisme & vrijheid

Een veertienjarige Alberto Giacometti

Op de syllabus van het inleidend college *Filosofie van cultuur en samenleving* dat ik aan de opleiding wijsbegeerte van de Universiteit Leiden sinds mijn aanstelling in 1985 heb verzorgd, stond gedurende vele jaren een fragiele lithotekening van Alberto Giacometti afgebeeld. Ze toont een langgerekte naar rechts lopende man, zoals we die kennen van de beelden die Giacometti na de Tweede Wereldoorlog beroemd maakten. Ik weet niet meer waar ik de afbeelding vandaan had, wel dat ik haar had gekozen met het oog op de inbedding van het college in een traditie van bezinning die Michel Foucault een *ontologie du présent* en een *ontologie de nous-mêmes* heeft genoemd. Aan de hand van primaire teksten uit de Duitse filosofie vanaf Kant hoopte ik de studenten te laten zien, hoe met het antwoord op de vraag naar de aard van het eigen heden ook het antwoord verschuift op de vraag wie wij zelf als mens zijn.

Deze geschiedenis van ons in-de-wereld-zijn, die mij als titel voor het college de woorden ‘Aufklärung/Entfremdung/Nihilismus’ had ingegeven, bereikt een kritische grens in de filosofie van Nietzsche, voor wie de dood van God ook de dood van de mens betekent. ‘Noch sehen wir unseren Tod, unsere Asche nicht...’¹ Nooit heb ik over de vage afbeelding op het omslag van de syllabus gesproken — tenzij een student er mij naar vroeg. Maar dat is slechts sporadisch gebeurd. De tekening bleef anoniem, ook omdat ik er naam noch titel bij had vermeld. En ik zou er bij de voorbereiding van mijn afscheidscollege ook niet aan hebben teruggedacht, als ik mij niet de afgelopen jaren voor het eerst grondig in werk en leven van Giacometti had verdiept.

Giacometti groeide op in het dorpje Stampa, halverwege Val Bregaglia, een smal en steil dal, dat de Malojapas in het Zwitserse Ober-Engadin verbindt met Italië. Die herkomst neemt hij mee,

¹ Nietzsche 1980, KSA 9, 14 [25].

als hij zich begin jaren twintig in Parijs vestigt en daar blijft wonen en werken tot zijn dood in 1966. Zowel de ruwe materie van zijn rijpe beelden als het zwartgrijs van de gezichten op de allerlaatste portretten herinnert aan het graniet van de bergen rond Stampa, waar hij elk jaar, bij voorkeur in de wintermaanden als de zon de bodem van het dal niet bereikt, heen terugkeert, en dat vooral ook vanwege de innige band die hij had met zijn moeder, die hij maar twee jaar heeft overleefd. Ik vermeld dit omdat ik dit essay wil wijden aan het vraagstuk van de vrijheid en daarvoor gaarne een verhaal over de jonge Giacometti tot leidraad neem, een verhaal dat me trof in de voortreffelijke biografie die James Lord over de kunstenaar heeft geschreven.

Na zijn lagere schooltijd vertrekt Alberto naar een internaat in het dieper in Zwitserland gelegen Schiers, om daar een gymnasiumopleiding te volgen. Zijn ouders, Giovanni en Annetta, zoeken hem daar geregeld op. Voor de kerstvakantie van 1915 — hij is dan veertien jaar oud — reist hij voor het eerst zonder begeleiding naar huis. Hij trekt van Schiers naar Chur. Van daar moet hij met de trein naar St. Moritz, waar hij dient te overnachten in een pension om de andere morgen met een postslee naar Stampa te reizen. Omdat het nog even duurt voor de trein vertrekt, maakt hij een rondwandeling door Chur. In een boekwinkel valt zijn oog op een groot boek met de werken van Auguste Rodin. Het is een prijzig boek en hoewel hij niet meer geld bij zich heeft dan nodig is voor de reis, aarzelt hij geen moment en koopt het. Hij heeft gelukkig al wel een treinkaartje voor St. Moritz gekocht. Maar eenmaal daar aangekomen, kan hij zich geen overnachting in een pension meer permitteren. De laatste postslede is al lang vertrokken zodat hij besluit te voet verder te gaan in het nachtelijk duister over de verlaten en besneeuwde weg, een zak met kleding en het boek op de rug. Van St. Moritz naar Maloja is het zestien kilometer en vervolgens omlaag naar Stampa nog eens zeventien. De familie heeft weliswaar ook een huis in Maloja, maar dat is afgesloten. Rond middernacht is het in december op 1800 meter hoogte in de Alpen bitterkoud. Tegen vijf uur in de ochtend komt hij half bevroren in Stampa aan, waar zijn ouders zich over hem ontfermen.²

Waarom trof dit verhaal me? De eerste reden is ongetwijfeld dat het Ober-Engadin mij dierbaar is en ik juist in de zomer van

2 Ontleend aan Lord 2011 (*Alberto Giacometti. Die Biographie*), pp. 32-33.

2014 ook voor het eerst Stampa en het graf van Giacometti in het nabijgelegen Borgonovo had bezocht. Maar waarom sluit het voor mij aan bij het thema vrijheid? Daar zijn twee redenen voor. Allereerst ademt dit verhaal voor mij een grote vrijheid. Het fenomeen vrijheid is gelaagd, het kent meerdere gedaanten, waaronder een die ik in dit verhaal in het bijzonder proef, die van het spontaan kunnen beamen van een voorvoelde levensbestemming. Je kunt dit het aspect van bezieldheid noemen. Alleen mag hier ook meteen uit blijken, hoe moeilijk het vrijheidsvraagstuk is. In ons gangbare begrip is vrijheid met denken en met willen verbonden. Wat heeft bezieldheid met vrijheid te maken? De tweede reden is echter dat het verhaal mij ook de gelegenheid biedt te beginnen met de modus van het gangbare filosofische begrip van vrijheid en het academische debat dat ermee gepaard gaat, dat van determinisme en vrijheid. Door het succes van de hersenwetenschappen heeft dit debat zich tegenwoordig weer als een klem rond het vrijheidsvraagstuk gesloten. Dagblad *Trouw* besluit op 26 oktober 2010 een thematische reeks over het onderwerp met de constatering: ‘Hersенwetenschappers zijn het stilaan eens: de vrije wil bestaat niet.’³ Dit komt erop neer dat heel de vrijheid een hersenschim is, want bij vrijheid denken zij aan een wil die bewust en weloverwogen aan het roer staat. Laten we ons dan ook eerst verplaatsen in de geest van iemand die het verhaal juist aan zal grijpen om ermee te illustreren dat er *geen* vrijheid bestaat, dat de vrije wil een illusie is. Hoe leest zo iemand Giacometti’s biografie?

Giovanni Giacometti, Alberto’s vader, is een gerenommeerd schilder van het Zwitserse Alpenlandschap. Zijn oudste zoon blijkt als kind al een uitzonderlijk begaafd tekenaar. Het kunstenaarschap zit hem in de genen. Dertien jaar oud heeft hij zich de schilderstijl van zijn vader al zo goed als eigen gemaakt en boetseert hij zijn eerste buste. Rodin is op dat moment de toonaangevende beeldhouwer van Europa. Een jaar later legt Alberto zonder dralen het boek met diens werk op de toonbank van de boekwinkel in Chur. Berust deze aankoop op een weloverwogen wilsbesluit? Zijn verlangen het te bezitten is zo sterk, dat alleen al de naam van de kunstenaar en een enkele blik op de afbeeldingen volstaan. Maar zelfs als hij wel bewust bij zichzelf zou hebben overlegd, komt dan het besluit tot aanschaf niet nog steeds op reke-

3 Geciteerd in Slors 2012, p. 12.

ning van de onweerstaanbaarheid van zijn verlangen, dat genetisch vastligt? Hij koopt het boek weliswaar zelf, het is zijn besluit, maar hebben zijn hersenen het besluit al niet genomen, nog voordat hij het zelf bewust meent te nemen?

Is de vrije wil een illusie?

In 1983 publiceerde de Amerikaanse neurofysioloog Benjamin Libet het resultaat van experimenten die hij had uitgevoerd, waarbij hij bij proefpersonen het tijdsverloop onderzocht tussen een eenvoudige, bewuste handbeweging, het daarbij horende wilsbesluit en de begeleidende neuronale activiteit. Het verbazingwekkende resultaat was dat de bereidheid tot actie, die de beweging in het motorisch domein van de hersenen wekte, in doorsnee gemeten bijna een halve seconde eerder inzette dan het tijdstip dat de proefpersoon voor zijn wilsbesluit aangaf. Er is veel afgedongen op dit onderzoek. Kunnen testpersonen het exacte tijdstip van hun besluit wel aangeven? De proefpersonen zijn geïnstrueerd, ze weten waarom het gaat. Is het dan zo gek dat er al een neuronale activiteit op gang komt die op de bewuste handbeweging preludeert? Hoe kun je bovendien weten dat de activiteit op het betreffende wilsbesluit betrekking heeft? Zou het geen algemene activiteit kunnen zijn die in verschillende handelingen kan uitmonden? En wordt hier wel een beslissing gemeten die je vrij, dat wil zeggen weloverwogen, kunt noemen? Een willekeurige handbeweging vraagt toch niet om redenen?⁴

Desondanks zijn voor de Nederlandse neuroloog Victor Lamme nog vandaag de experimenten van Libet een afdoende bewijs dat de vrij wil niet bestaat. Al ons handelen wordt veroorzaakt door hersenprocessen.⁵ De vrije wil is zijns inziens een rationalisatie achteraf, alleen maar bedoeld om de ondoorgrondelijkheid van het menselijk gedrag toe te dekken met een transparante illusie. In een debat dat op You Tube is geplaatst, confronteert Herman Philipse Lamme met twee filosofische tegenwerpingen.⁶ Heeft

4 Zie de argumenten die Lutz Sperling heeft verzameld uit de discussie in Duitsland naar aanleiding van de experimenten en bevindingen van Libet (Sperling 2013, pp. 74-80).

5 Zie Lamme 2010.

6 <https://www.youtube.com/watch?v=sHayKonKBoQ>.

Lamme stilgestaan bij het onderscheid tussen noodzakelijke en voldoende voorwaarden? Hersenactiviteit is een noodzakelijke voorwaarde voor wat we denken en doen, maar volstaat ze ook? De vraag stellen, is het antwoord geven. En zijn al onze bewuste motiveringen rationalisaties? Sommige wellicht, maar als ze dat allemaal zijn, valt ook Lammes eigen betoog daar onder.

In zijn boek *Dat had je gedacht! Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief* uit 2012 wijst de cognitiefilosof Marc Slors op een belangrijk misverstand dat aan de verwerping van de vrije wil ten grondslag ligt. Wil een handeling vrij zijn, dan moet de keuze daarvoor ook echt *mijn* keuze zijn. Hersenwetenschappers kunnen nu inderdaad laten zien dat ik wel kan denken dat het mijn bewuste keuze is, maar dat er allerlei onbewuste processen bij in het spel zijn. Echter, om op basis daarvan te concluderen dat er geen vrije wil bestaat, dat wij het niet zelf zijn die tot de keuze zijn gekomen, gaat men ervan uit dat ons *zelf* ook met ons *bewuste zelf* zou samenvallen. En dat is maar helemaal de vraag. Aan het slot van zijn boek stelt Slors voor vrijheid niet in termen van controle te definiëren — mijn handeling is vrij als ze onder controle staat van mijn bewuste gedachten en overwegingen —, maar in termen van eigenheid — mijn handeling is vrij als ik mij er mee kan identificeren, als ze zich voegt naar mijn identiteit.⁷ Alberto mag dan spontaan, zo goed als blindelings zijn aankoop doen, hij kan er zichzelf wel volledig mee vereenzelvigen.

Het gangbare begrip van wilsvrijheid kent twee voorwaarden. Een handeling is alleen vrij als ik daar *zelf* bewust en weloverwogen toe besluit en, tweede voorwaarde, als ik ook *anders* had kunnen handelen. Over deze voorwaarden merkt Marc Slors op, dat de neurowetenschappen alleen van betekenis kunnen zijn voor het onderzoek van de eerste voorwaarde en niet voor dat van de tweede. De tweede, die het vraagstuk van determinisme en vrijheid betreft, zou aan de filosofie overgelaten moeten worden.⁸ Waarom? Omdat het hier voortdurend niet om empirisch onderzoek maar om begripsbepaling zou gaan, de vraag wat we onder determinisme of vrijheid verstaan. Maar heeft ook bij het onder-

7 Slors 2012, pp. 184-185. 'Handelen uit vrije wil is (om maar een zwaar woord te gebruiken) *authentiek* handelen.' Slors heeft zich hierin laten

inspireren door de Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt.

8 *Ibid.*, p. 23-24.

zoek van de eerste voorwaarde de filosofie niet het voortouw, zoals zojuist bleek? In die voorwaarde wordt het *zelf* volgens Slors ten onrechte vereenzelvigd met het *bewuste zelf*, waardoor de hersenwetenschapper zijns inziens niet alleen ten onrechte meent de vrije wil ten grave te kunnen dragen, maar ook niet meer zuiver onderkent waar wel zijn bijdrage kan liggen.

Ik sprak eerder van een gelaagdheid in het fenomeen vrijheid. Slors' voorstel – vrijheid niet als controle maar als authenticiteit verstaan – verdiept ons begrip van vrijheid. Het verschuift het vrijheidsbegrip, in mijn termen, van een *werkoorzakelijk* naar een *existentieel* begrip. Overigens draagt reeds het *teleologische* vrijheidsbegrip van Aristoteles, dat ik in hoofdstuk 2 zal behandelen, een belangrijke voorwaarde aan voor het zich kunnen identificeren met de eigen handeling. Moet die laatste immers niet deel uitmaken van de eigen levensbestemming? In het nu volgende zal ik het werkoorzakelijke begrip van vrijheid belichten, maar dat niet nadat ik eerst nog op een verschil heb gewezen in de wijzen waarop Philipse en waarop Slors Victor Lamme van repliek dienen.

Philipse hanteert hoofdzakelijk logische argumenten, terwijl Slors met zijn verschuiving het domein betreedt van de traditie van fenomenologische analyse en existentiële zelfbezinning. Niet toevallig begrijpt Philipse zelf vrijheid goeddeels als controle. Hij definieert haar in de discussie op YouTube als 'het vermogen keuzes te maken of je gedrag te veranderen op grond van redenen of argumenten'. Dit bestaat in gradaties bij verschillende mensen, maar komt zijns inziens een chimpansee, die geen redenen kan geven omdat hij daartoe het talig vermogen mist, niet toe. Ook Slors echter vereenzelvigt vrijheid nog altijd met *wilsvrijheid*. En dat spreekt niet vanzelf. In hoofdstuk 2 zullen we zien dat Aristoteles vrijheid nog niet uitsluitend verbindt met de wil.

Zelf heb ik heel andere vragen, die ongeschikt zijn voor een paneldiscussie. Waar komt toch dat achteloze gemak vandaan waarmee een Lamme kan beweren dat er geen vrijheid bestaat? En hoe komt het dat Philipse op Lammes terechte vraag of de redenen en argumenten uit diens definitie van vrijheid niet onder het hoofdje beïnvloeding vallen, niet reageert? Ik zoek het antwoord in een vrijheidsbegrip dat het raadsel van de vrijheid *opsluit* in een te eng begrip ervan, dat geen toegang geeft tot de aard van vrijheid, bij voorbeeld waar het verhaal van de jonge Giacometti van getuigt. De standpunten van Philipse en Lamme vormen de keerzijden van een en dezelfde medaille.

Het werkoorzakelijke begrip van vrijheid

Ons gangbare begrip van wilsvrijheid stemt overeen met de definitie die David Hume in de achttiende eeuw van vrijheid heeft gegeven. Hij noemt haar 'de macht om een daad te stellen of niet te stellen overeenkomstig de beslissing van de wil'.⁹ Wil je het nu of wil je het niet? Deze vraag geeft twee dingen te kennen. Ten eerste dat ik de *optie* heb iets al dan niet te doen, ten tweede dat ik dat waar ik bewust voor kies ook *daadwerkelijk zelf kan initiëren*. De meesten van ons zullen zich in deze definitie kunnen vinden. Er is een *subject*, de mens zelf die iets kan willen, die kan overwegen en besluiten een handeling ten uitvoer te brengen, en het *object* van zijn keuze, een optie te midden van andere, want er moet wel iets te overwegen en te kiezen zijn. Gelet op de afwegingen en het besluit waar dit toe leidt, is dit vrijheidsbegrip *rationeel* van aard. De wil kan vrij kiezen op basis van verstandelijk overleg. Deze opvatting van de menselijke vrijheid geldt echter al voor Aristoteles, terwijl diens vrijheidsbegrip toch ook anders, namelijk teleologisch van aard is. Ik stel dan ook voor om ons moderne vrijheidsbegrip, met het oog op de aard van de beweging of bewogenheid ervan, *werkoorzakelijk* te noemen.

Ons begrip van wilsvrijheid heeft vorm gekregen na de opkomst van de moderne fysica en de breuk met het aristotelische denken van de scholastiek. Wel stamt de hechte verbinding van vrijheid met de wil al uit het middeleeuwse denken, maar in de scholastiek maakt de wil nog deel uit van een *teleologische* zijnsorde. Hier heeft elk zijnde zijn *telos*, wordt het in zijn werkzaamheid begrepen vanuit een doel, een bestemming, een voltooiing waarheen het onderweg is. Bij Descartes wordt de vrije wil van de mens daarentegen tot een eiland in een ontzielde, nog louter als *mechanisch* begrepen natuur. Om deze wil hier te kunnen invoegen, wordt ook zijn activiteit van de weeromstuit in *werkoorzakelijke* termen begrepen. Dit zien we, als Kant vrijheid definieert als het vermogen 'een reeks van gebeurtenissen van zelf aan te vangen'.¹⁰ Zoals heel de natuur uit één ongebroken aaneenschakeling van gebeurte-

9 Hume 1964 (*An enquiry concerning human understanding*), p. 78; Ned. vert. Hume (1978), p. 134.

10 Kant, I. 1981, KRV, B 582, 583/A 554, 555.

nissen bestaat, zo zet ook de vrije wil zo'n reeks in gang; zij het dat hij dit van zichzelf uit doet. Hij breekt spontaan binnen in de natuur, en moet dus van een andere orde zijn, die de natuur transcendeert. Die orde is voor Kant de *Vernunft*. Maar hoe aantonen dat deze vrijheid bestaat? Aan die vraag is heel Kants praktische filosofie gewijd, waarin hij de wilsvrijheid tracht te redden uit de valkuil waarin haar reductie tot een empirisch gegeven haar bij Hume heeft doen belanden. Ook Hume had een probleem met de werkoorzakelijkheid, alleen een ander. Zijns inziens mag je niet zeggen dat S wordt veroorzaakt door P, maar hooguit dat S volgt op P. Het denken in termen van oorzaak en gevolg is zijns inziens een conventie die wij nu eenmaal nodig hebben, maar de relatie zelf berust louter op associatie. Dit betekent echter niet, dat de wil ook buiten de keten van opeenvolging zou staan. Dat die daar volgens Hume gewoon deel van uitmaakt,¹¹ blijkt uit zijn definitie van de wil als 'de interne indruk die we voelen en die we beseffen, als we bewust een nieuwe lichaamsbeweging initiëren of een nieuwe bewustzijnsvoorstelling'.¹² Ook de vrije wil, het bewust initiëren van een beweging of een innerlijke voorstelling, is slechts een 'internal impression', een indruk in de causale opeenvolging van indrukken. Van dit proces maken ook de hartstochten deel uit, die volgens Hume de oorzaak zijn en blijven van ons handelen. Wat er in onze ogen als welbewuste *controle* over de hartstochten uitziet, komt altijd neer op karakter, op rustiger, welwillender hartstochten die de heftige bedwingen.¹³

Drie gescheiden discussies

In het debat met Lamme zet Philipse de definitie van vrijheid die hij geeft kracht bij, door op te merken dat die gebruikt wordt in ons strafrecht. Ze vormt de grondslag voor de beoordeling van toerekeningsvatbaarheid. En hij vervolgt: je kunt de redenen van een rechter voor zijn vonnis toch niet allemaal rationalisaties noemen van onbewuste motieven. Waarop Lamme: 'Ik zeg niet dat mensen niet rationeel kunnen handelen. Het gaat erom: wat

11 Dit maakt hem in het debat over vrijheid en determinisme tot een zogenaamde compatibilist, iemand die beide met elkaar meent te kunnen verenigen.

12 Hume 1964 (*A treatise of human nature*), p. 181.

13 *Ibid.*, p. 417; vgl. Steinvoorth (1987), p. 144.

zijn de motieven voor de keuzes die ze maken. Het feit dat een rechter een protocol kan volgen en inderdaad kan beredeneren: dit staat in de wet en dit moet ik daarom doen en dat kan ik dan ook nog mooi opschrijven – , ik zie niet in wat voor element van vrijheid daarin zit.’ Een streng deterministisch standpunt dat stelt dat alles in het universum zich natuurwetmatig en exact calculeerbaar voltrekt, wenst Lamme niet voor zijn rekening te nemen – het interesseert hem ook niet, zegt hij. Dat neemt niet weg dat hij blijkens deze tegenwerping het menselijk gedrag, ook het rationele, maar in één licht kan zien, dat van externe factoren die buiten ons bewuste zelf om ons gedrag bepalen.

Er is met de bezinning op vrijheid tegenwoordig iets merkwaardigs aan de hand. Zoals binnen de wereld van de fysica macrofysici en microfysici elkaars taal veelal niet meer verstaan, zo vindt ook de discussie over vrijheid in drie zo goed als gescheiden compartimenten plaats: het maatschappelijke debat over *politieke vrijheid*, het academische over *determinisme en vrijheid*, en de existentiële en spirituele bezinning op *innerlijke vrijheid*. Onbedoeld bevestigt neuroloog Lamme de schotten die er rond zijn eigen compartiment staan, als hij zegt niet te zien wat voor vrijheid er in een gerechtelijke uitspraak schuilt. Aan Leszek Kola-kowski danken we deze rake karakteristiek van vrijheid: ‘Een schat die, gelijk lucht, bijna onwaarneembaar is, zolang wij hem niet missen.’¹⁴ Dit beeld dwingt ons stil te staan bij de onschatbare verworvenheid van de rechtsstaat. Recht, definieert Hegel klip en klaar, is het *bestaan* van vrijheid. Maar het beeld geeft tevens ter overweging, dat vrijheid niet alleen onontbeerlijk is, zij is ook net zo onzichtbaar als de lucht die we ademen.

Kants confrontatie met Hume

Het belangrijkste argument voor de vrijheid van de wil, als het vermogen een handeling bewust te initiëren, is altijd geweest dat de mens alleen op grond van dit vermogen verantwoordelijk kan worden gehouden voor zijn handelen. Hoe legt Hume uit dat wij beseffen zelf ook verantwoordelijk te zijn voor de schade die wij door een verkeerde handeling hebben aangericht? Zijns inziens

14 Gecit. in De Visscher e.a. 2014, p. 73.

zou dit besef er niet zijn, als wij niet onder invloed stonden van de verwachting voor een handeling te worden gestraft of geprezen.¹⁵ Zoals hij ten aanzien van het zelf handelen slechts de *werkzaamheid* van de wil erkent en de kwalificatie *vrij* beschouwt als een conventie, een nuttige illusie, zo schrijft Hume ook *verantwoordelijkheidbesef* toe aan *druk van buitenaf*. We hebben kennis van goed en kwaad en houden ons zelf voor verantwoordelijk vanwege de associatie met straf en beloning. We zien hoe kwetsbaar ons begrip van vrijheid bij Hume al is. Heeft Kant daar verandering in kunnen brengen? Hij moest het eens zijn met de Engelse empirist dat wij vrijheid in de zintuiglijke ervaring niet aantreffen. In zijn confrontatie met Hume heeft hij echter duidelijk willen maken, dat ethische verantwoordelijkheid niet herleid kan worden tot externe beïnvloeding, op straffe haar te niet te doen.

Er zijn inzichten in de filosofie die blijvend indruk maken. Een voorbeeld daarvan is in Kants praktische filosofie zijn beroep op het gevoel van de *Achtung*. Dit beroep is alleen al opmerkelijk omdat in elk proces van kennisverwerving het gevoel zijns inziens juist buiten de deur dient te worden gehouden. Maar in zijn bezinning op het fenomeen van ethische verantwoordelijkheid blijkt Kant bereid daarvan af te wijken. Hij wijst op het diepe respect dat ieder van ons kent voor handelingen die louter uit plicht lijken geboren en niet uit enig eigenbelang.¹⁶ Waaraan ontspringt deze *Achtung*? Niet aan enige neiging, maar klaarblijkelijk aan een heilige noodzaak van de rede in ons. De gulden richtlijn uit de Bijbel: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doet dat ook de ander niet', heeft Kant gerationaliseerd tot het principe: handel zo dat de grondregel volgens welke je handelt een algemene wet zou kunnen worden. Naderhand heeft hij deze categorische imperatief ook meer existentieel verwoord: behandel de ander nooit louter als middel, maar altijd tevens als persoon. Elk mens komt als persoon een onvervangbare *Würde* toe, een waardigheid die precies gelegen is in deze opdracht, die de *Vernunft*, de rede, ons voorhoudt, dat wij ons niet laten leiden door impulsen of eigenbelang, maar ons oriënteren op de universele morele wet. En daar is, concludeert Kant, de *idee* van de vrijheid voor nodig.

¹⁵ Hume 1964 (*Treatise*), p. 410; vgl. Steinworth 1987, p. 145.

¹⁶ Kant 1981, KPV, A 127-159.