

Waarom we beter af zijn zonder vrije wil



Sam Harris

Volgens de Amerikaanse filosoof en neurowetenschapper Sam Harris kunnen we maar beter niet geloven in de vrije wil. Dan vermindert onze wreedheid en voelen we meer mededogen.

Het geloof in een vrije wil heeft ons onze op vergelding gebaseerde rechtspraak gebracht. Het Amerikaanse Hoogerechtshof noemt de vrije wil een 'universeel en onwankelbaar' fundament voor het rechtssysteem, duidelijk te onderscheiden van 'een deterministische kijk op menselijk gedrag die strijdig is met de onderliggende grondregels van ons strafrechtelijk systeem' (Verenigde staten vs. Grayson, 1978). Elke intellectuele ontwikkeling die de vrije wil bedreigt, lijkt de ethiek rond het straffen van mensen voor hun slechte gedrag in twijfel te trekken.

Een grote zorg is natuurlijk dat een open discussie over de onderliggende oorzaken van menselijk gedrag geen ruimte lijkt te laten voor morele verantwoordelijkheid. Wanneer we mensen beschouwen als neuronale weertypen, hoe kunnen we dan nog een logisch gesprek voeren over juist en onjuist of goed en slecht? Deze begrippen lijken afhankelijk van mensen die in staat zijn om vrij te kunnen kiezen wat ze denken en doen. Zolang we eraan vasthouden om mensen als mensen te zien, zullen we

een opvatting over persoonlijke verantwoordelijkheid moeten vinden die bij de feiten past.



Gelukkig kan dit ook. Wat betekent het eigenlijk: verantwoordelijkheid nemen voor je handelen? Gisteren ging ik naar de markt. Ik had al mijn kleren aan, heb niets gestolen en ik kocht geen ansjovis. Als ik zeg dat ik verantwoordelijk was voor mijn gedrag, zeg ik eigenlijk dat wat ik deed zodanig overeenstemde met mijn gedachten, intenties, overtuigingen en verlangens dat het er een verlengstuk van was. Had ik naakt op de markt gestaan en was ik van plan geweest om zoveel blikjes ansjovis te stelen als ik kon dragen, dan was mijn gedrag volslagen misplaatst geweest. Ik zou vinden dat ik helemaal in de war was, of op een andersoortige manier niet verantwoordelijk voor mijn handelen. Oordelen over verantwoordelijkheid zijn afhankelijk van de algehele

toestand van iemands geest, niet van wijsgerig onderzoek naar de diepste oorzaken van een mentale oorzaak-en-gevolgrelatie.

Laten we eens kijken naar de volgende voorbeelden van menselijk geweld:

1. Een vierjarige jongen speelt met het pistool van zijn vader en doodt een jonge vrouw. Het pistool werd geladen bewaard in een niet-afgesloten ladekast.
2. Een twaalfjarige jongen, slachtoffer van voortdurende lichamelijke en emotionele mishandeling, pakte het pistool van zijn vader en doodde bewust een jonge vrouw die hem pestte.
3. Een 25-jarige man die als kind voortdurend mishandeld werd, schoot opzettelijk zijn vriendin dood omdat ze hem in de steek had gelaten voor een ander.
4. Een 25-jarige man die door fantastische ouders was opgevoed en nooit met opzet was mishandeld, schoot opzettelijk een jonge vrouw dood die hij nooit eerder had ontmoet, omdat hij 'het leuk vond'.
5. Een 25-jarige man die door fantastische ouders was opgevoed en nooit met opzet was mishandeld, schoot een jonge vrouw dood die hij nooit eerder had ontmoet, omdat hij 'het leuk vond'. Een MRI-scan van de hersenen van de man toonde een tumor ter grootte van een golfbal in zijn mediale prefrontale cortex (een gebied dat verantwoordelijk is voor het controleren van emoties en gedragsimpulsen).

In alle voorbeelden overleed de jonge vrouw en in alle gevallen is haar dood het gevolg van gebeurtenissen die zich in de hersenen van een ander mens voordoen. Maar de mate van morele

woede die we voelen is afhankelijk van de achtergronden die bij elk voorval genoemd worden. We vermoeden dat een 4-jarige niet echt bewust in staat is om iemand te vermoorden en dat de intenties van een 12-jarige nog niet zo diepgeworteld zijn als die van een volwassene. Bij de voorbeelden 1 en 2 weten we dat de hersenen van de moordenaar nog niet volledig volgroeid zijn en dat hij nog niet het volle besef heeft van alle persoonlijke verantwoordelijkheden. De geschiedenis van mishandeling en de voorafgaande gebeurtenissen bij het derde voorbeeld lijken de schuld van de man te verzachten. Deze misdaad was een crime passionnel, begaan door een man die zelf door anderen was mishandeld. Bij het vierde voorbeeld is geen sprake van mishandeling en het motief brandmerkt de dader als een psychopaat. In het vijfde voorbeeld is sprake van hetzelfde psychopathische gedrag en motief, maar de hersentumor verandert de morele rekensom volledig. De locatie van de tumor lijkt deze de dader van al zijn verantwoordelijkheid voor de misdaad te ontslaan. En de aanwezigheid van de tumor werkt zelfs ook wanneer de subjectieve ervaring identiek is aan die van de psychopaat in voorbeeld 4 – want we begrijpen dat zijn gevoelens een fysieke oorzaak hebben, een hersentumor, waardoor we vinden dat hij zelf het slachtoffer is van zijn lichamelijke gesteldheid.

Hoe kunnen we nog enige logica ontdekken in de gradaties van morele verantwoordelijkheid als de hersenen en hun achterliggende invloeden in elk voorliggend geval, in exact dezelfde mate, de werkelijke oorzaak zijn van de dood van de vrouw?

Gevaarlijk

Ook wie zich geen illusies maakt over het bestaan van een causale doener in de menselijke geest, zal beseffen dat

sommige mensen gevaarlijk zijn. Wat we het hardst veroordelen in een ander, is de bewuste intentie om kwaad te doen. Gradaties van schuld kunnen nog altijd bepaald worden naar aanleiding van de feiten van een bepaalde zaak: de persoonlijkheid van de beschuldigde, voorafgaande overtredingen, de manier waarop hij zich tot anderen verhoudt, zijn drank- of drugsgebruik, zijn bekentenis en motieven voor de daad enzovoort. Als blijkt dat iemand helemaal niet zichzelf was bij wat hij deed, kan dit onze inschatting van het gevaar dat hij voor anderen betekent beïnvloeden. Als de beschuldigde geen berouw lijkt te tonen en nog altijd moordlustig overkomt, dan hoeven we niet na te denken over het al dan niet bestaan van een vrije wil om te beseffen dat hij een gevaar is voor de samenleving.

Waarom is vooral de bewuste beslissing om een ander iets aan te doen zo verwerpelijk? Omdat wat we doen nadat we iets bewust gepland hebben doorgaans een goede weergave is van de volledige inhoud van onze geest: onze overtuigingen, verlangens, doelstellingen, vooroordelen enzovoort. Als je na weken van zorgvuldige overweging, achtergrondonderzoek en overleg met je vrienden nog altijd besluit om de koning te vermoorden, dan kun je met recht zeggen dat de moord op de koning goed weergeeft wie je werkelijk bent. Het gaat er niet om dat je het beginpunt en de autonome oorzaak van je handelen bent, maar dat je, om wat voor reden dan ook, over de geest van een koningsmoordenaar beschikt.

Risicoanalyse

Sommige criminelen moeten opgesloten worden om te voorkomen dat ze andere mensen iets aandoen. De morele rechtvaardiging hiervoor is glashelder: hierdoor zijn alle andere

mensen beter af. Als we niet langer vasthouden aan de illusie van een vrije wil, kunnen we ons richten op dingen die belangrijk zijn, zoals risicoanalyse, de bescherming van onschuldige mensen, misdadbestrijding enzovoort. Maar sommige morele instincten zwakken af als we causaliteit in een breder perspectief plaatsen. Zodra we inzien dat zelfs de meest beestachtige criminelen als het erop aankomt pech hebben dat ze zijn wie ze zijn, wordt het minder logisch dat we ze haten (in tegenstelling tot bang voor ze zijn). Zelfs het geloof dat ieder mens een onsterflijke ziel heeft verandert hier niets aan. Iedereen die geboren wordt met de ziel van een psychopaat heeft heel veel pech gehad.

Waarom verandert de hersentumor in het vijfde voorbeeld onze kijk op de zaak volledig? Een van de redenen is dat de tumor iemand beïnvloedt die (nemen we aan) zich anders niet zo zou gedragen. Zowel de tumor als de effecten ervan lijken een toevalligheid, waardoor de misdadiger volledig het slachtoffer lijkt te zijn van zijn lichamelijke gesteldheid. Natuurlijk moeten we hem opsluiten als hij niet te genezen is, om te voorkomen dat hij meer misdaden begaat, maar we haten hem niet en beschouwen hem niet als in- en inslecht. Dit is een van de punten waarop onze morele instincten in mijn ogen moeten veranderen: hoe beter we, causaal gesproken, de menselijke geest begrijpen, hoe moeilijker het wordt om onderscheid te maken tussen voorbeelden als 4 en 5.

Dodencel

De mannen en vrouwen in de dodencel hebben een combinatie van slechte genen, slechte ouders, slechte omgeving en slechte ideeën (en de onschuldigen hebben natuurlijk ongelooflijk veel pech). Voor welke van deze factoren waren ze nu eigenlijk

zelf verantwoordelijk? Geen enkel mens is verantwoordelijk voor zijn genen en opvoeding, en toch is er alle reden om aan te nemen dat deze factoren karakterbepalend zijn. Onze rechtspraak dient in ogenschouw te nemen dat de kaarten van ieder van ons heel anders geschud hadden kunnen zijn. Het lijkt zelfs immoreel om niet te beseffen hoeveel geluk er bij moraliteit zelf komt kijken.

Laten we om te kunnen zien hoezeer onze morele instincten dienen te veranderen eens kijken wat er zou gebeuren als we een geneesmiddel tegen het menselijk kwaad ontdekken. Stel je voor dat elke relevante verandering in de menselijke hersenen goedkoop, pijnloos en veilig mogelijk is. Beter nog: het geneesmiddel kan net als vitamine D gewoon aan ons eten worden toegevoegd. Het kwaad is dan niets anders dan een gebrek aan de juiste voeding.

Als we ons inbeelden dat er een middel tegen het kwaad bestaat, merken we dat onze vergeldingsimpuls moreel gezien de plank mislaat. Stel je bijvoorbeeld eens voor dat het niet-geven van het geneesmiddel tegen het kwaad onderdeel van de straf voor een moordenaar is. Is dat in de verste verte logisch? Waar slaat het op wanneer je zegt dat iemand het verdient dat hij de behandeling niet krijgt? Wat als de behandeling al mogelijk was geweest voor hij zijn misdaad beging? Is hij dan nog verantwoordelijk voor zijn handelen? Het lijkt veel waarschijnlijker dat degenen die van zijn geval wisten ter verantwoording worden geroepen wegens nalatigheid. Wat heeft het voor zin om de man in voorbeeld 5 voor straf niet te opereren als we weten dat de hersentumor de echte oorzaak van zijn gewelddadige gedrag is? Geen enkele. We kunnen de implicaties hiervan niet ontlopen: de drang tot

vergelding hangt samen met onze blindheid voor de onderliggende oorzaken van menselijk gedrag.

Ondanks onze gehechtheid aan het idee van een vrije wil, weten de meesten van ons dat hersenafwijkingen de beste intenties in onze geest kunnen overstemmen. Deze veranderde kijk betekent een stap vooruit richting een diepere, consistentere kijk, met meer mededogen, op onze menselijkheid.

Wanneer we mensen als natuurlijke verschijnselen beschouwen, hoeft dit ons systeem van rechtspraak niet aan te tasten. Als we aardbevingen en orkanen zouden kunnen opsluiten wegens crimineel gedrag, zouden we ook daarvoor gevangenissen bouwen. We vechten tegen epidemie-uitbraken – en zo af en toe zelfs tegen een wild dier – zonder er een vrije wil aan toe te kennen. Natuurlijk kunnen we een intelligent antwoord geven op de bedreiging die gevaarlijke mensen vormen zonder tegen onszelf te liegen over de diepste oorsprong van menselijk gedrag. We zullen nog altijd behoefte hebben aan een systeem van rechtspraak dat probeert om schuld en onschuld en het mogelijke gevaar dat schuldig bevonden mensen voor de maatschappij vormen zo nauwkeurig mogelijk te bepalen. Maar de logica achter het straffen van mensen zal ontrafeld worden, tenzij we vinden dat straffen essentieel is ter afschrikking of als onderdeel van de rehabilitatie.

Wel moet ik toegeven dat vergelding een lastig onderwerp is. In een fascinerend artikel in *The New Yorker* beschrijft Jared Diamond de hoge prijs die we soms betalen als ons verlangen naar vergelding onvervuld blijft. Hij vergelijkt de ervaringen van twee mensen met elkaar: zijn vriend Daniel, een bergbewoner uit Nieuw-

Guinea, die de dood van een oom van vaderskant wreekte, en zijn overleden schoonvader, die in de gelegenheid was om de man die tijdens de Holocaust zijn hele familie had vermoord te doden, maar besloot hem aan de politie over te leveren. (De moordenaar werd na een jaar gevangenschap vrijgelaten.) De verschillen tussen de gevolgen van de vergelding in het eerste geval en het achterwegelaten in het tweede, zijn enorm. Je kunt van alles vinden van de vendettacultuur in de bergen van Nieuw-Guinea, maar de wraakzucht van Daniel zorgde bij hem voor een enorme opluchting. Diamonds schoonvader daarentegen werd de laatste zestig jaar van zijn leven 'gekward door spijt en schuldgevoelens'. Het is duidelijk dat wraak nemen beantwoordt aan een sterke psychologische behoefte in velen van ons.

Lijden

Wij zijn sterk geneigd om mensen te beschouwen als doeners die verantwoordelijk zijn voor hun handelen en het kwaad dat zij ons aandoen, en we vinden dat deze overtredingen moeten worden bestraft. De misdadiger laten lijden of hem het leven nemen lijkt vaak de enige passende straf. We kunnen ons afvragen hoe een systeem van rechtspraak op wetenschappelijke basis met deze impulsen zou omgaan. Natuurlijk dient een helder inzicht in de oorzaken van menselijk gedrag onze natuurlijke respons op onrecht – in elk geval iets – te verzachten. Ik vraag me bijvoorbeeld af of Diamonds schoonvader zo zou hebben geleden als zijn familie door een olifant was doodgetrapt of aan cholera was bezweken. We mogen ervan uitgaan dat zijn spijtgevoelens ook aanzienlijk minder waren geweest als hij had geweten dat de moordenaar van zijn

familie moreel gezien een onberispelijk leven had geleid, tot een virus zijn mediale prefrontale cortex aantastte.

Maar het zou kunnen zijn dat een gefingeerde vorm van vergelding moreel verantwoord – en zelfs noodzakelijk – zou zijn als mensen zich hierdoor beter zouden gaan gedragen. Of het al dan niet zinvol is om de nadruk te leggen op de bestraffing van bepaalde criminelen – in plaats van op hun opsluiting en rehabilitatie – is een vraag voor de sociale wetenschap en de psychologie. Het lijkt in elk geval duidelijk dat een verlangen naar vergelding, voortkomend uit het idee dat ieder individu een vrije doener is die zelfstandig denkt en handelt, gebaseerd is op een cognitieve en emotionele illusie – en een morele illusie in stand houdt.

Ontvoering

Eén manier waarop de samenhang tussen de vrije wil en morele verantwoordelijkheid duidelijk kan worden, is door op te merken dat we deze eigenschappen doorgaans alleen aan mensen toeschrijven als het gaat over handelingen die door bestraffing voorkomen zouden kunnen worden. Ik kan jou niet verantwoordelijk stellen voor gedrag waarover je geen enkele controle hebt. Stel, we verbieden niezen, dan zal een flink aantal mensen het gebod overtreden, wat de gevolgen ook zijn. Iemand ontvoeren daarentegen vraagt een bewuste beraming en een voortdurende inspanning over een langere periode; daarom zou afschrikking hier kunnen werken. Als de dreiging van straf ervoor heeft gezorgd dat je stopte met wat je aan het doen was, valt je gedrag vanzelf binnen de conventionele zienswijzen van de vrije wil en morele verantwoordelijkheid.

Het kan zijn dat streng straffen – in plaats van alleen opsluiting en rehabilitatie – nodig is om bepaalde misdaden te voorkomen. Maar mensen straffen om puur pragmatische redenen is iets heel anders dan onze huidige aanpak. Zeker, als het straffen van bacteriën en virussen de uitbraak van een pandemie zou kunnen voorkomen, dan zouden we over hen ook ons recht doen gelden.

Een heel scala aan menselijk gedrag kan veranderen met straffen en aansporingen – en verantwoordelijkheid toekennen aan mensen is in deze context heel normaal. De psycholoog Daniel Wegner meent dat het idee van een vrije wil een instrument kan zijn waarmee we meer inzicht in menselijk gedrag kunnen krijgen. Zeggen dat iemand er in alle vrijheid voor kiest om al zijn spaargeld er aan de pokertafel doorheen te jagen, is zeggen dat hij alle gelegenheid had het anders te doen en dat helemaal niets in zijn handelen onopzettelijk was. Hij speelde niet per ongeluk poker of omdat hij betoverd was, maar omdat hij het wilde, het van plan was en besloot te doen, van begin tot eind. In de meeste gevallen is het verstandig om de diepere oorzaken van verlangens en intenties – genen, synaptische mogelijkheden enzovoort – te negeren en je in plaats daarvan te richten op de conventionele omschrijving van een persoon. Dit doen we als we nadenken over onze eigen keuzes en gedrag, want het is de eenvoudigste manier om onze gedachten en handelingen op een rijtje te krijgen.

Waarom bestelde ik bier in plaats van wijn? Omdat ik bier lekkerder vind. Waarom vind ik bier lekkerder? Ik weet het niet, maar meestal voel ik niet de drang me dit af te vragen. Dat ik bier

lekkerder vind dan wijn is alles wat ik hoef te weten om goed te kunnen functioneren in een restaurant. Wat de reden ook mag zijn, ik verkies de ene smaak boven de andere. Is dat vrijheid? Helemaal niet. Hervind ik mijn vrijheid op een of andere magische wijze als ik besluit om ondanks mijn voorkeur toch voor wijn te kiezen? Nee, omdat de oorsprong van dit voornemen net zo verborgen is als de voorkeur zelf.