

# Neurocalvinisme?

Neurologische bepaaldheid, menselijke  
vrijheid en de gereformeerde theologie



Datum:	18-04-2017
Naam:	C.B. (Christian) Westerink
Studentnummer:	1300474
Begeleider:	Prof. dr. J. Muis.
Beoordelaar:	Prof. dr. G. van den Brink
Onderzoek:	Masterthesis
Studie:	Master Gemeentepredikant (voltijd)
Universiteit:	Protestantse Theologische Universiteit (Amsterdam)
Vakgroep:	<i>Beliefs</i>

**Bron afbeelding voorkant:**

[http://www.spwo.nl/sites/diepgang/diepgang2009\\_2/Hoe%20calvinistisch.htm](http://www.spwo.nl/sites/diepgang/diepgang2009_2/Hoe%20calvinistisch.htm)

**Verklaring keuze afbeelding:** De afbeelding laat een beeld van Johannes Calvijn zien met daaronder de vraag: “Hoe calvinistisch bent u?”. Hoewel de vraag oorspronkelijk in een andere context gesteld werd, vind ik de vraag typerend voor dit onderzoek. Wij vragen als het ware in dit onderzoek aan Dick Swaab en andere neurowetenschappers hoe verenigbaar hun “neurocalvinisme” daadwerkelijk met het calvinisme is.

## Inhoudsopgave

<b>Inhoudsopgave</b> .....	<b>3</b>
<b>1. Doel en opzet van dit onderzoek.</b> .....	<b>6</b>
1.1. Probleemstelling. ....	6
1.2. Verantwoording. ....	7
1.3. Theoretisch kader. ....	8
1.4. Methode. ....	9
<b>2. De neurowetenschappen en de vrije wilskeuze.</b> .....	<b>12</b>
2.1. Een globaal overzicht. ....	12
2.1.1. Dick Swaab en Victor Lamme. ....	12
2.1.2. Sam Harris. ....	15
2.1.3. Daniel Dennett. ....	16
2.1.4. Conclusies. ....	18
2.2. Waarin is volgens deze auteurs de menselijke wilskeuze bepaald? .....	19
2.2.1. Verschillende gebieden van het menselijk functioneren waarin de menselijke wilskeuze bepaald kan zijn. ....	19
2.2.2. Een vergelijking van de auteurs. ....	20
2.2.3. Conclusies. ....	22
<b>3. Werkelijke menselijke vrijheid: Antonie Vos en de menselijke wilskeuze.</b> .....	<b>24</b>
3.1. Vos' theologische visie op menselijke wilskeuze. ....	24
3.1.1. Vos en Duns Scotus: synchrone contingentie. ....	24
3.1.2. De gereformeerde scholastiek en menselijke keuzevrijheid. ....	25
3.1.3. Hoe is de menselijke wilskeuze vrij? .....	27
3.1.4. Waarin ligt de werkelijke vrijheid van de mens? .....	29
3.1.5. Conclusies. ....	30
3.2. Vos' visie en de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid. ....	30
3.2.1. De ziel. ....	30
3.2.2. Vos en het harde determinisme. ....	31
3.2.3. Vos en het compatibilisme. ....	31
3.2.4. Conclusies. ....	32
<b>4. Compatibilisme: Paul Helm en de menselijke wilskeuze.</b> .....	<b>34</b>
4.1. Paul Helm. ....	34
4.1.1. Risk-free. ....	34

4.1.2. Is determinisme hetzelfde als fatalisme? .....	35
4.1.3. Compatibilisme. ....	36
4.1.4. Waarin is de menselijke wilskeuze vrij of bepaald? .....	37
4.1.5. Conclusies. ....	39
4.2. Helms visie en de neurowetenschappelijke visie op de menselijke wilskeuze. ....	39
4.2.1. Helm en Vos. ....	39
4.2.2. Een vergelijking tussen Helm en de neurowetenschappen. ....	42
4.2.3. Conclusies. ....	45
<b>5. Gereformeerde theologie en de neurowetenschappen. ....</b>	<b>46</b>
5.1. Samenvatting. ....	46
5.2. Verenigbaarheid. ....	48
5.2.1. Vos. ....	48
5.2.2. Helm. ....	49
5.3. Zijn de posities van Vos en Helm houdbaar? .....	50
5.3.1. Vooronderstellingen .....	50
5.3.2. Vos, Helm en de gedeelde zin. ....	51
5.3.3. Vrijheid van indifferentie of vrijheid van dwang? .....	52
5.3.4. God en mens .....	53
5.3.5. Compatibilisme. ....	53
5.3.6. Dynamiek. ....	53
5.3.7. Soevereiniteit en voorkennis. ....	54
5.3.8. De vrijheid van dwang. ....	54
5.4. Conclusies: de neurowetenschappen. ....	55
<b>Bibliografie.....</b>	<b>57</b>

## **Voorwoord**

L.S.

Voor u ligt mijn masterthesis. Als auteur hoop ik dat het lezen ervan een verdiepende, leerzame en boeiende leeservaring voor u mag zijn. Met de groeiende populariteit van de neurowetenschappen worden vragen opgeworpen waarop vanuit de theologie gereflecteerd moet worden. Met deze thesis hoop ik bij te dragen aan de doordening van deze belangrijke vragen en een heel bescheiden bijdrage te leveren aan die theologische reflectie. Rest mij nog mijn begeleider Prof. dr. J. Muis en mijn beoordelaar Prof. dr. G. van den Brink heel hartelijk te bedanken voor hun hulp, feedback en de vele nuttige aanwijzingen en verbeteringen!

Ik wens u veel leesplezier toe!

Christian Westerink

## 1. Doel en opzet van dit onderzoek.

### 1.1. Probleemstelling.

In de laatste decennia zijn er in de neurowetenschappen stemmen opgegaan, die stellen dat de vrije wil een illusie is. Volgens deze stemmen wordt de mens bepaald door onze hersenen. Nu zal één van de vragen in dit onderzoek zijn waarin de mens precies bepaald is. De bekendste verdediger van deze visie in de publieke ruimte in Nederland is Dick Swaab. Van zijn boek *Wij zijn ons brein* zijn ondertussen ruim 450.000 exemplaren verkocht. Dit laat zien hoeveel mensen door dit boek aangesproken worden of op z'n minst belangstelling hebben voor deze visie. Deze visie krijgt via populaire boeken als die van Swaab veel aanhangers onder "leken". Maar er is ook tegenstand vanuit het wetenschappelijk domein, waaronder van andere neurowetenschappers. We kunnen denken aan iemand als psychiater Herman van Praag. Maar ook veel niet-wetenschappers voelen zich onbehagelijk bij deze theorie. Het verliezen van de vrije wil is voor veel mensen een (te) grote prijs. In onze cultuur is autonomie één van de belangrijkste waarden. Het niet bestaan van een vrije wil gaat niet samen met autonomie.

Een andere groep bij wie deze theorie verzet oproept, zijn de aanhangers van de verschillende religies. Veel (stromingen binnen) religies zien de vrije wil als een cruciaal concept voor het mens-zijn. De vraag is nu hoe vanuit religieuze hoek op de theorie van Swaab gereageerd moet worden. Elke religie zal vanuit haar eigen standpunt die vraag moeten beantwoorden.

Het debat tussen filosofen en natuurwetenschappers over deze thematiek is al lange tijd bezig. Vanuit de theologie is hierop minder gereflecteerd. Dit gebeurt wel, maar zeker in Nederland slechts in beperkte mate.

In deze thesis willen wij ons richten op een christelijke respons op het neurowetenschappelijke onderzoek. Dit zal niet gebeuren op het natuurwetenschappelijke veld, maar op het theologische veld. Nu zijn er binnen het christelijk geloof allerlei verschillende stromingen, die verschillend kijken naar de vrije wil. In deze thesis wil ik mij beperken tot de gereformeerde traditie.

Hier zijn een tweetal redenen voor. Ten eerste sta ik als auteur van deze thesis van harte achter de gereformeerde theologie. Het is ook mijn verlangen om met dit onderzoek iets bij te dragen aan de gereformeerde theologie. Ten tweede is een algemeen-christelijke respons vrijwel niet mogelijk vanwege de verschillende visies op de vrije wil binnen de christelijke traditie. Dit is een praktische beperking om vanuit *het* christelijke geloof in te steken. Zo is er zowel een inhoudelijke- als een praktische reden waarom ik mij beperk tot de gereformeerde theologie. Nu is de gereformeerde theologie breed. Om die reden heb ik mij beperkt tot twee theologen die beiden binnen de gereformeerde theologie staan, maar wel een verschillende visie hebben op de menselijke vrijheid. Dit zijn prof. Antonie Vos en prof. Paul Helm. Waarom deze twee theologen? Beiden hebben zij een eigen geluid en beiden putten zij uit de gereformeerde traditie. Ze willen in de gereformeerde traditie staan. Hun geluiden bieden genoeg verschil om ze naast elkaar te zetten en met elkaar te vergelijken. Hiernaast is het interessant dat zij een aantal keren de degen hebben gekruist door middel van artikelen in wetenschappelijke tijdschriften.

De hoofdvraag voor deze thesis heb ik als volgt geformuleerd: *Zijn vanuit de scheppingsleer bezien de theologische visies van A. Vos en P. Helm op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en zijn de visies van Vos en Helm houdbaar?*

Om een representatief beeld van de deterministische stroming binnen de neurowetenschappen te geven, behandel ik vier bekende wetenschappers, die allemaal hun steentje hebben bijgedragen aan het debat over de vrije wil. Het betreffen Dick Swaab, Victor Lamme, Sam Harris en Daniel Dennett. Om tot de beantwoording van de hoofdvraag komen, zullen we allereerst bekijken wat de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze bij deze vier wetenschappers is. Zijn er bijvoorbeeld verschillen tussen de auteurs? En wat houdt hun argumentatie in? Belangrijk is om dit eerst helder te krijgen voordat we een volgende stap in het onderzoek zetten. De eerste deelvraag is daarom: *Wat is de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze?* De deelvraag zal beantwoord worden in Hoofdstuk 2.

De volgende stap zal zijn om te kijken naar de theologische visies van Antonie Vos en Paul Helm op de menselijke vrijheid en bepaaldheid. Vervolgens maken we bij beide theologen de stap naar de vraag of hun visies compatibel zijn met de neurowetenschappelijke positie van Swaab, Lamme, Harris en Dennett.

Deze deelvragen zijn gelijk, met het enige verschil dat er een andere naam in staat:

De tweede deelvraag luidt: *Wat is Vos' theologische visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en is deze visie verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze?*

De derde deelvraag luidt: *Wat is Helms theologische visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en is deze visie verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze?*

Ze worden respectievelijk beantwoord in de Hoofdstukken 3 en 4.

Vervolgens komen we toe aan de beantwoording van de hoofdvraag in Hoofdstuk 5. In de hoofdvraag zitten twee vragen. Ik scheid ze hier voor de helderheid, maar het zijn niet werkelijk twee aparte deelvragen.

De eerste vraag luidt: *Zijn de theologische visies van Vos en Helm op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid?*

De tweede vraag luidt: *Zijn de theologische visies van Vos en Helm op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze houdbaar of moet naar een andere positie gezocht worden?*

In beantwoording van deze vragen verwoord ik tevens mijn eigen theologische positie.

## **1.2. Verantwoording.**

Wat betreft de relevantie heb ik hierboven in paragraaf 1 al het één en ander geschreven. De visie van Swaab is niet zozeer iets dat pas in de laatste jaren is opgekomen. Wat wel gebeurd is in de afgelopen jaren, is dat deze wijze van denken meer in gepopulariseerde werken het publieke domein is binnengekomen. Dit wordt onder andere zichtbaar in het boek van Swaab, maar men kan ook denken aan Victor Lamme met zijn boek *De vrije wil bestaat niet*. Dit denken wint door deze geschriften aan populariteit onder een deel van het grote publiek. Hiermee is voor zowel de kerk als de academische theologie de vraag belangrijker geworden hoe op dit denken te reflecteren en te reageren.

Een belangrijk punt moet hier benoemd worden. Waar Swaab, Lamme en Harris een vergelijkbare visie hebben, wijken de opvattingen van Daniel Dennett af van de visie van de overige drie wetenschappers. Men zou zich daarom kunnen afvragen waarom Dennett betrokken is bij het onderzoek. Enkele redenen heb ik daarvoor. Deze redenen komen in de eerste plaats voort uit de overeenkomsten tussen de vier wetenschappers. Zij erkennen namelijk alle vier de determinerende rol van het brein in onze keuzes. Allen zien onze wilskeuze als uitvloeisel van het menselijke brein. Er is niet een externe instantie, zoals een ziel, die betrokken is in onze wilskeuze. Hoewel alle vier het brein een deterministische rol in onze keuzes toedichten, leidt dit niet per definitie tot dezelfde conclusies, wat de tweede reden vormt voor het betrekken van Dennett bij dit onderzoek. Dit zien we terug in hoe Swaab, Lamme en Harris enerzijds en Dennett anderzijds de menselijke vrijheid definiëren en in de gevolgen voor de wil en de menselijke verantwoordelijkheid die hieruit volgen. Dit onderscheidt hen wezenlijk van wetenschappers die de wil als indeterministisch vrij zien en van wetenschappers die geloven in de ziel. Dennett kan bij de stroming van Swaab ingedeeld worden op het punt van de rol van het brein en het determinisme, maar niet wat betreft de gevolgen voor de wil en de menselijke verantwoordelijkheid. Dus de opvattingen van Dennett komen in grote lijnen overeen met die van Swaab, maar bieden tegelijkertijd een mooi contrast. Het is goed voor dit onderzoek wanneer er een afwijkende mening naar voren komt. Dit laat zien hoe precies de discussie binnen de wetenschap wordt gevoerd.

De grote filosofische en theologische vraag uiteindelijk achter de hele discussie is of de mens werkelijk verantwoordelijk kan zijn voor zijn of haar daden. Of zijn we zo bepaald dat we geen controle hebben over onze keuzes? We willen ons in dit onderzoek richten op de (vrije) wilskeuze van de mens. Het antwoord op deze vraag naar verantwoordelijkheid werkt ook door in de praktijk van het leven en kan grote gevolgen hebben. Kunnen we bijvoorbeeld een moordenaar verantwoordelijk houden voor zijn of haar da(a)d(en) of is hij of zij overgeleverd aan processen in de hersenen die het gedrag determineren?<sup>1</sup> Dit heeft de nodige morele consequenties. Het gaat hier niet slechts om verantwoordelijkheid voor onze daden op zichzelf. Het gaat ons hele mens-zijn aan, de manier waarop wij leven en waarop wij het leven vorm geven.

Dit is ook de existentiële motivatie om deze thematiek te onderzoeken, want dit zijn grote vragen en de antwoorden die we geven op die vragen hebben grote implicaties.

*Kortom: Voor ons ligt de vraag wat de gereformeerde theologie moet met deze deterministische visies die voortkomen uit de neurowetenschappen. Vormen deze visies een bedreiging of zijn het mogelijk bondgenoten van de gereformeerde theologie?*

### **1.3. Theoretisch kader.**

Het onderzoek speelt zich op twee velden af. Het eerste veld is dat van het neurologische onderzoek en de inhoud van het denken van Swaab, Lamme, Harris en Dennett. Het tweede veld is dat van de theologie. In dit onderzoek wordt uiteindelijk gekeken naar de verbinding tussen beide velden.

De invalshoek is filosofisch en theologisch van aard. We zullen dan ook niet kijken naar het wetenschappelijk onderzoek zelf dat binnen de neurowetenschappen plaatsvindt. Ook zullen we hier niet ingaan op de vraag of neurowetenschappers als Swaab wel de juiste conclusies uit

---

<sup>1</sup> Voor de leesbaarheid zal ik in het vervolg 'hij' gebruiken. Hierbij moet uiteraard 'zij' gedacht worden.



hun resultaten trekken. Dit zou te ver voeren voor dit onderzoek en bovendien is het niet mijn expertise. We laten dit hier rusten en nemen we de visies van de vier neurowetenschappers zoals die zijn, om ze vervolgens naast de visies van Vos en Helm te leggen.

We zijn hier met een systematisch-theologisch onderzoek bezig met een filosofische inslag. De methode van het onderzoek bestaat dan ook uit conceptuele analyse en het beoordelen van de argumentatie van Vos en Helm.

Drie vooronderstellingen die in deze scriptie een rol spelen, wil ik hier noemen.

1. In dit onderzoek wordt gekozen voor een insteek bij de scheppings- en de voorzienigheidsleer. Dat betekent dat we niet primair stil staan bij de gevolgen van de zondeval voor de menselijke vrijheid. Men zou ook bij de zondeleer kunnen insteken, wat vaak gedaan wordt in reacties vanuit gereformeerde hoek. Deze invalshoek heeft in ons onderzoek niet de primaire focus, hoewel het hier en daar naar voren kan komen.
2. We zullen ons in dit onderzoek focussen op de *wilskeuze* van de mens en in hoeverre deze vrij of bepaald is.
3. In de hoofdvraag wordt gesproken over *de* neurowetenschappelijke visie. Dit lijkt te impliceren dat er maar één visie is binnen de neurowetenschappen. Dit is zeker niet het geval. De keuze voor de formulering ‘de visie’ is gemaakt, omdat de stroming binnen de neurowetenschappen die wij hier onderzoeken niet gemakkelijk onder een noemer is te brengen. We zouden bijvoorbeeld kunnen spreken over *neurologisch of neurowetenschappelijk determinisme*. Dit is echter te algemeen. Want waarin zijn we dan gedetermineerd? In onze keuzes of in ons handelen? Deze vraag zal aan de orde komen bij de eerste deelvraag.

Wanneer in dit onderzoek gesproken zal worden over de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid hebben wij het over de visies van Swaab, Lamme, Harris en Dennett.

Hier wil ik twee definities van de menselijke vrijheid geven die de visies van Vos en Helm weergeven. Het is behulpzaam om deze definities hier te geven, zodat we die in onze gedachten hebben, wanneer we de diverse neurowetenschappers langs gaan.

*Vos: De menselijke vrijheid is gelijk aan de niet-noodzakelijkheid van het menselijk handelen.*

*Helm: De mens is vrij zolang hij zijn verlangens, wil en begeerten door middel van een keuze van het intellect kan uitoefenen en er geen sprake is van externe dwang om voor een bepaalde optie te kiezen.*

#### **1.4. Methode.**

Hieronder wil ik mijn opzet uiteenzetten en daarbij het doel van elk hoofdstuk beschrijven. Ik heb de scriptie verdeeld in drie delen. Deel 1 vormt het gedeelte over de neurowetenschappen. Deel 2 gaat over de theologische doordenking. Hierin wordt ook de koppeling gemaakt met deel 1. Het derde deel wordt gevormd door de beantwoording van de hoofdvraag. De opzet is als volgt:

##### **Deel 1**

1. *Wat houdt de neurowetenschappelijke visie in op menselijke vrije wilskeuze?*

Uitwerking: Ik zal voor de beschrijving leunen op vier auteurs die een deterministisch standpunt aanhangen en verdedigen in hun boeken. Dit zijn Dick Swaab, Victor Lamme, Sam Harris en Daniel Dennett. De eerste drie zijn wetenschappers die onderzoek doen of hebben gedaan naar de hersenen en hierover boeken op populair niveau gepubliceerd hebben. In deze boeken krijgen we een goed beeld van de visie die zij verdedigen. Dennett daarentegen is een filosoof. Dat vormt een contrast met Swaab en Lamme wat betreft invalshoek. Harris is zowel neurowetenschapper als filosoof, maar hij is gepromoveerd binnen de neurowetenschap. Hoewel Dennett een compatibilistische visie heeft en dus geen hard-determinisme aanhangt zoals Swaab, Lamme en Harris, legt hij wel veel nadruk op het determinisme. Hierbij komt dat hij als filosoof veel meer nagedacht heeft over de filosofische vragen dan Swaab en Lamme. Uit dit onderzoek moet blijken hoe groot het verschil daadwerkelijk is tussen het harde-determinisme en het compatibilisme.

Aan de hand van deze auteurs hopen we een goed beeld krijgen van de (meer) deterministische lijn binnen de neurowetenschappen. Eén van de belangrijke vragen is waarin wij bepaald zijn door ons brein. Zijn bijvoorbeeld onze keuzes bepaald of ons handelen of beiden? Ik zal hiervoor gebruikmaken van het onderscheid dat Antoine Mooij hanteert tussen “wils- of keuzevrijheid” en “handelingsvrijheid”. Handelingsvrijheid kan vervolgens weer onderverdeeld worden in “inwendige- en uitwendige handelingsvrijheid”.<sup>2</sup> Dit onderscheid biedt mij handvatten om te bepalen waarin wij bepaald zijn.

## Deel 2

2. *Wat is Vos' theologische visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en is deze visie verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze?*
3. *Wat is Helms theologische visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en is deze visie verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze?*

Uitwerking: Een grote discussie over menselijke vrije wil speelt zich af binnen de historische en systematische theologie. Dit is zeker het geval in de discussie over de interpretatie van de gereformeerde scholastiek. Ik ben van mening dat het tijdperk van de scholastiek een centrale rol speelt in de ontwikkeling van de gereformeerde positie in deze kwestie. De discussie gaat met name over de invloed van Duns Scotus op de gereformeerde scholastici. In de afgelopen jaren hebben Vos en Helm ook de degens gekruist over de interpretatie van de scholastiek en de visies die zij daaruit destilleren. Omdat dit een systematisch-theologisch onderzoek is, zullen we ons niet verdiepen in de juistheid van een bepaalde interpretatie van de historische gegevens. Dit wil niet zeggen dat we niet met de historische-theologische discussie in aanraking komen. In dat geval moet het wel functioneel zijn en gaat het er uiteindelijk om de systematisch-theologische posities van de auteurs te abstraheren uit de historisch-theologische discussie. Deze beweging van de historische naar de systematische theologie zal zeker bij Vos gemaakt moeten worden. Er zit een zekere asymmetrie tussen de beide auteurs. Hiermee bedoel ik dat Vos een historisch theoloog is en Helm een godsdienstfilosoof. Dit is een complicerende factor, maar het is duidelijk uit Vos' werk dat hij de resultaten van het historisch-theologische

---

<sup>2</sup> A. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid. Over handelingsvrijheid*, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004, 60-61.

onderzoek doortrekt in de systematische theologie. Met andere woorden: hij zou zijn interpretatie van de historische gegevens ook verdedigen als systematisch theoloog. Nu doet Helm dat ook, maar Helm is een godsdienstfilosoof die zich met enige regelmaat mengt in de historisch-theologische discussies.

Vos en Helm zullen naar verwachting tegen verschillende vragen aanlopen en er zullen verschillende antwoorden in de deelvragen 3 en 4 komen. Maar mijn doel is om voor beiden dezelfde tweeledige deelvraag te beantwoorden. Uiteindelijk gaat het om vergelijking en wil ik van beide auteurs antwoorden op dezelfde vragen krijgen.

### **Deel 3**

4. *Zijn vanuit de scheppingsleer gezien de theologische visies van A. Vos en P. Helm op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en zijn de visie van Vos en Helm houdbaar?*

In dit gedeelte wil ik komen tot een beantwoording van de hoofdvraag. Allereerst zal ik de belangrijkste conclusies benoemen. Hierna wil ik kijken naar de verenigbaarheid van de visies van Vos en Helm met de neurowetenschappen. Vervolgens zal ik de houdbaarheid van de beide theologische visies behandelen. Tot slot zal ik enkele suggesties doen voor vragen voor vervolgonderzoek.

## 2. De neurowetenschappen en de vrije wilskeuze.

### 2.1. Een globaal overzicht.

Zoals in Hoofdstuk 1 al beargumenteerd, heb ik de auteurs die besproken worden in dit hoofdstuk gekozen omdat zij zich allen sterk profileren binnen het publieke domein. In Nederland zijn Dick Swaab en Victor Lamme de bekendste namen, maar in de Angelsaksische wereld zijn zij minder bekend bij het grote publiek. Sam Harris en Danniël Dennett zijn in die wereld daarentegen wel bekende namen. Niet specifiek vanwege deze thematiek, maar meer als belangrijke verdedigers van het ‘nieuwe atheïsme’ (*new atheism*). Beiden maken deel uit van de *The Four Horsemen of the Non-Apocalypse*.<sup>3</sup> Interessant is dat beide personen ook hebben geschreven over de neurowetenschappen. Harris is een neurowetenschapper en heeft een boekje geschreven over de vrije wil. Dennett is geen neurowetenschapper, maar filosoof. Wel heeft hij diverse boeken over de vrijheid van de wil geschreven en daarbij ook het onderzoek van de neurowetenschappen meegenomen. Komt de literatuur van Swaab, Lamme en Harris die wij hier gebruiken uit de laatste jaren, de literatuur van Dennett komt deels al uit de eerste helft van de jaren negentig. Dit laat zien dat dit specifieke denken binnen de neurowetenschappen niet nieuw is; wat wel nieuw is, is dat deze visie nu in populaire boeken in het publieke domein wordt verspreid.

#### 2.1.1. Dick Swaab en Victor Lamme.

Zoals gezegd zijn Swaab en Lamme de bekendste verdedigers van de neurowetenschappelijke visie op menselijke vrijheid en bepaaldheid in Nederland. Swaab heeft veel discussie losgemaakt met zijn boek *Wij zijn ons brein*. Van dit boek zijn ondertussen al ruim 425.000 exemplaren verkocht, wat een hoog aantal is voor de Nederlandse boekenmarkt. Victor Lamme is een andere bekende wetenschapper, die een boek heeft geschreven getiteld *De vrije wil bestaat niet*. De boeken zijn gelijksoortig van aard. Beide boeken willen laten zien hoeveel ons denken, onze keuzes en ons handelen worden bepaald door de hersenen, die het product zijn van genen en van de vroege ontwikkeling. Beide boeken zijn geen filosofische verhandelingen over de vrije wil. Het zijn boeken met veel anekdotes en voorbeelden om het aantrekkelijk te maken voor een breder publiek. In alle voorbeelden en anekdotes proberen de auteurs te laten zien hoe bepalend de hersenontwikkeling is voor allerlei gebieden van en momenten in ons leven.

Voor dit onderzoek moeten we proberen om de visie van deze auteurs op de vrije wilskeuze te ontdekken. Hierbij moet wel opgemerkt worden dat deze auteurs niet het sterkst zijn in onderscheiden van verschillende soorten vrijheid. Ze argumenteren niet met de fijnzinnigheid van een filosoof. We zullen eerst kijken naar wat Swaab schrijft over de wilskeuze van de mens en daarna wat Lamme schrijft over dit onderwerp.

Dick Swaab gaat in Hoofdstuk 18 van zijn boek in op de vrije wil. Dit is het meest relevante hoofdstuk uit dit boek voor ons onderzoek. De titel van het hoofdstuk is veelzeggend: “*De vrije wil, een plezierige illusie.*”<sup>4</sup> Alleen al vanuit deze titel valt op te maken, dat in de visie van Swaab de wil niet vrij is. Hij schrijft over de invloed van onze onbewuste processen op onze

---

<sup>3</sup> Deze term is ontleend aan de vier paarden die genoemd worden in Openbaring 6. De benaming heb ik ontleend aan: C. Hoffman, ‘Sam Harris is Still Railing Against Religion’, *Los Angeles Magazine*, 02-09-2014, link: <http://www.lamag.com/culturefiles/sam-harris-is-still-railing-against-religion/>.

<sup>4</sup> D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot halskanker*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, 2012, 379.

keuzes: “Maar voor een bewuste vrije wil is er bij al die onbewuste beslissingen geen plaats. Dat heeft grote consequenties, want wanneer wij iemand verantwoordelijk stellen voor zijn daden, dan gaan wij uit van de vrije wil, die in ieder geval voor een belangrijk deel van ons handelen niet bestaat.”<sup>5</sup> De onbewuste wil is volgens Swaab een correctere benaming dan de vrije wil. Allerlei dingen worden vastgelegd in de vroege ontwikkeling van de hersenen.<sup>6</sup> Opvallend is dat in dit hoofdstuk al snel de term ‘neurocalvinisme’ valt. Deze benaming gebruikt Swaab voor zijn eigen positie, zoals het volgende citaat laat zien:

“Dit maakt duidelijk dat ons gedrag bij de geboorte al in belangrijke mate vastligt. Deze opvatting, die lijnrecht staat tegenover het maakbaarheidsgeloof van de jaren zestig, wordt ook wel ‘neurocalvinisme’ genoemd. Dit begrip refereert aan de predestinatieleer die het leven van calvinisten zo sterk heeft bepaald. Nog steeds gaan streng protestants gelovigen ervan uit dat God van iedereen, bij de geboorte al, zou hebben vastgesteld wat voor een leven hij/zij zou leiden, en of je verdoemd dan wel gered zou worden, en dus naar de hel of naar de hemel zou gaan.”<sup>7</sup>

Hij gebruikt de term calvinisme, omdat calvinisten geloven dat mensen gepredestineerd zijn tot een bepaald leven en een bepaald lot. We worden in allerlei dingen bepaald volgens Swaab. In onze aanleg voor religie, in ons gedrag, in of we gevoelig zijn voor depressies, in onze morele keuzes etc. We maken veel keuzes veelal onbewust. Het brein is als een gigantische, onbewuste computer.<sup>8</sup> In navolging van de psycholoog Dan Wegner wil Swaab niet spreken van een ‘vrije wil’, maar van een ‘onbewuste wil’.<sup>9</sup> In onze ervaring maken we voortdurend vrije keuzes, maar dit is een illusie.<sup>10</sup> Onze keuzes en handelingen komen voort uit onbewuste processen in de hersenen. Dat de wil onbewust beslissingen neemt, baseert Swaab op het experiment van Benjamin Libet. In dit experiment laat Libet zien dat er onbewuste processen in de hersenen plaatsvinden, die voorafgaan aan de beslissingen die mensen nemen.<sup>11</sup> Het feit dat we bepaald zijn door onze hersenen heeft grote ethische consequenties, want gewelddadig gedrag, pedofilie, kleptomanie etc. worden dan ook veroorzaakt door onze hersenen en hebben niet zoveel met de vrije wil van doen.<sup>12</sup> Kortom, we zijn zo bepaald dat de vrije wil een illusie is. Wij zijn ons brein, want, zoals Swaab later in het boek stelt: “De bouw van onze hersenen bepaalt onze eigenschappen en onze beperkingen.”<sup>13</sup>

Aan het eind van het hoofdstuk stelt Swaab: “Kunnen we ons er niet beter bij neerleggen dat een volledige ‘vrije wil’ een illusie is? Dat is geen nieuw idee, want Benedictus de Spinoza zei al in de *Ethica* (1677, stelling XL VIII): “Er bestaat in de geest geen onvoorwaardelijke of vrije wil.”<sup>14</sup>

Dit citaat is van belang voor verderop in dit hoofdstuk, wanneer we inzoomen op de vraag waarin we exact bepaald of vrij zijn in de visie van Swaab. Swaab verzet zich middels dit citaat

---

<sup>5</sup> D. Swaab, *Wij zijn ons brein*, 385.

<sup>6</sup> Idem, 381.

<sup>7</sup> Idem, 381.

<sup>8</sup> Idem, 382.

<sup>9</sup> Idem, 385-386.

<sup>10</sup> Idem, 386.

<sup>11</sup> Idem, 386-387.

<sup>12</sup> Idem, 392-393.

<sup>13</sup> Idem, 447.

<sup>14</sup> Idem, 393.

van Spinoza heel duidelijk tegen het idee dat onze vrije wil te alle tijden vrij is en niet gestuurd wordt door interne en/of externe processen, maar dat wij als mensen louter op basis van eigen argumentatie een keuze maken.

Victor Lamme gaat in hetzelfde spoor als Swaab. Wat betreft hun visie zit er praktisch geen verschil tussen de beide wetenschappers. In zijn boek heeft Lamme niet specifiek een hoofdstuk over de vrije wil, zoals bij Swaab het geval is. Toch is het boek doordrenkt van dezelfde visie als van Swaab. De boektitel *De vrije wil bestaat niet* spreekt al boekdelen.

Net als Swaab benadrukt Lamme dat we heel veel dingen onbewust doen. Om dit aan te tonen haalt hij in het eerste hoofdstuk het bekende verhaal aan van de Canadese Kenneth Parks, die terwijl hij slaapwandelde, zijn schoonmoeder vermoordde. Hij kon zich hier later helemaal niets van herinneren. Omdat hij onbewust zijn schoonmoeder doodde, werd Parks vrijgesproken door de rechtbank. Het was immers geen bewuste daad, die met opzet gepleegd was. Lamme haalt dit voorbeeld aan om de vraag naar voren te brengen wie eigenlijk de baas is in het maken van keuzes en het daarnaar handelen. Typerend voor Lamme is dat hij zich afvraagt of er een “mannelijke” in ons hoofd aanwezig is, een “*onbewust handelend wezen dat dingen doet en wil zonder dat we het weten*”.<sup>15</sup> En in hoeverre bepaalt dat mannetje ons gedrag? Aan het eind van het eerste hoofdstuk laat Lamme zien dat er op zijn minst gradaties van vrije wil zijn.<sup>16</sup>

Op de vrije wil gaat hij veel later in zijn boek uitgesproken in, waar hij zegt dat de vrije wil een illusie is, sterker nog, dat het een “*regelrechte vergissing*” is.<sup>17</sup> Zodra we het gedrag van wezens om ons heen niet kunnen voorspellen, vallen we terug op de theorie van de vrije wil. De vrije wil is een theorie die wij hanteren om “*het falen van onze voorspelmodule te maskeren*”.<sup>18</sup> Want eigenlijk is de keuze van een persoon niet vrijer dan de keuze van een kikker om een krekel direct te vangen of eerst nog een blokje om te gaan.<sup>19</sup>

Al ons handelen wordt volgens Lamme veroorzaakt door hersenprocessen. Alle redenen die we voor ons handelen geven, zijn achteraf geproduceerd door een mechanisme in onze linker hersenhelft wat Lamme consequent “*de kwebbeldoos*” noemt. Lamme schrijft: “*De kwebbeldoos bouwt een mooi verhaal over onze motivaties en intenties, zonder écht te weten hoe het zit.*” Dat interpreteren wij als vrije wil, maar is het niet. Het is achteraf bedacht als legitimatie.<sup>20</sup> Eigenlijk vat dit heel beknopt de visie van Lamme samen. Het grootste gedeelte van het boek wordt in beslag genomen door anekdotes en voorbeelden om zijn punt te maken. De vrije wil is een illusie en een vergissing.

We kunnen nu concluderen dat Swaab en Lamme hetzelfde zeggen, zij het wel soms in andere bewoordingen. Beiden stellen (1) dat de vrije wil een illusie is en dat ons handelen wordt bepaald door hersenprocessen. Ook betogen beiden heel duidelijk (2) dat die processen in ons brein voor het grootste gedeelte geheel onbewust verlopen.

Door de onnauwkeurige formulering van de beide auteurs lijken sommige uitspraken van de auteurs tegenstrijdig. Soms doen ze uitspraken die lijken te suggereren dat we nog een bepaalde mate van vrije wil hebben, maar andere uitspraken spreken dat tegen. Uitspraken dat de vrije

---

<sup>15</sup> V. Lamme, *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*, Amsterdam: Bert Bakker, 2015, 30.

<sup>16</sup> Idem, 30.

<sup>17</sup> Idem, 220.

<sup>18</sup> Idem, 221.

<sup>19</sup> Idem, 221.

<sup>20</sup> Idem, 222.

wil niet bestaat en dat die een illusie is, laten weinig ruimte voor verschillende interpretaties. Hoewel het hier in dit onderzoek niet gaat om het beoordelen van de argumentatie van deze wetenschappers, is het toch goed dat dit punt hier genoemd wordt, omdat het ook invloed heeft op onze beschrijving.

### 2.1.2. Sam Harris.

Sam Harris is zoals gezegd een Amerikaanse neurowetenschapper en filosoof. Hij is voornamelijk bekend als publiek intellectueel. In zijn kleine boekje *Free Will* gaat hij in op onze thematiek. Qua standpunt staat hij in de lijn van Swaab en Lamme, zij het dat hij meer filosofisch ingesteld is.

In het begin van het boek schrijft Harris: *“Free Will is an illusion. Our wills are simply not of our own making. Thoughts and intentions emerge from background causes of which we are unaware and over which we exert no conscious control. We do not have the freedom we think we have.”*<sup>21</sup> Onze wil wordt gedetermineerd door voorafgaande oorzaken en wij zijn daar niet verantwoordelijk voor. De vrije wil kan conceptueel gezien niet coherent gemaakt worden.<sup>22</sup> Harris wil laten zien dat het idee van een vrije wil berust op twee vooronderstellingen die beide niet houdbaar zijn. De eerste vooronderstelling is dat we anders hadden kunnen handelen dan dat we in het verleden gedaan hebben. De tweede vooronderstelling is dat we de bewuste bron zijn van de meeste gedachten en handelingen in het nu.<sup>23</sup> Net als Swaab en Lamme benadrukt Harris dat onze gedachten en handelingen voortkomen uit onbewuste hersenprocessen.<sup>24</sup>

Het is boeiend om te zien dat Harris het debat aangaat met het *compatibilisme*. Aanhangers van deze positie geloven dat determinisme en een bepaalde vorm van vrije wil samengaan. Harris vindt dit echter geen plausibele theorie. Hij bekritiseert in dit verband zijn vriend en collega Dennett die het compatibilisme aanhangt.

Harris schrijft over compatibilisten: *“As I have said, I think compatibilists like Dennett change the subject: They trade a psychological fact – the subjective experience of being a conscious agent – for a conceptual understanding of ourselves as persons.”*<sup>25</sup> Harris betoogt juist dat wetenschappelijk onderzoek laat zien dat we in werkelijkheid al onbewust keuzes maken, zonder we dat ons daarvan bewust zijn. Mensen denken invloed te hebben, zoals een auteur dat heeft op zijn boek, maar dit klopt niet. Dit is niet meer dan een gevoel.<sup>26</sup> Harris stelt wel dat mensen vaak ‘determinisme’ en ‘fatalisme’ met elkaar verwarren.<sup>27</sup> Alsof onze daden er niets toe zouden doen, wanneer ze bepaald zouden zijn.

Harris schrijft dat er compatibilisten zijn die de vrijheid van de wil gelijkstellen aan het idee dat we anders hadden kunnen denken of handelen. Dit is volgens Harris niet meer dan een gedachte die opkomt na wat je in feite werkelijk gedacht of gedaan hebt.<sup>28</sup> Het is dan ook niets meer dan een loze kreet. Het verwacht hoop voor de toekomst met een eerlijke visie op het

---

<sup>21</sup> S. Harris, *Free Will*, New York: Free Press, 2012, 5.

<sup>22</sup> Idem, 5.

<sup>23</sup> Idem, 6.

<sup>24</sup> Idem, 7-9.

<sup>25</sup> Idem, 22.

<sup>26</sup> Idem, 26.

<sup>27</sup> Idem, 33.

<sup>28</sup> Idem, 39-40.

verleden. Wat ik in de toekomst zal doen blijft een mysterie. En wel een mysterie dat volledig gedetermineerd wordt door de voorafgaande staat van het universum en de natuurwetten.<sup>29</sup>

Aangezien we hier niet inzoomen op de discussie tussen verschillende posities binnen de neurowetenschappen/filosofie gaan we hier verder niet op in. Desondanks blijft het interessant om Harris dit te zien doen, zeker ook omdat Swaab en Lamme niet het gesprek aangaan met andere natuurwetenschappelijke en filosofische posities. De discussie in het boek van Harris is interessant, omdat het duidelijk het onderscheid tussen het harde determinisme en het compatibilisme laat zien en daarmee wordt in de afbakening ook meer duidelijk over de eigen positie van Harris.

Concluderend kunnen we stellen dat Harris hetzelfde standpunt inneemt als Swaab en Lamme, zij het dat Harris het onderwerp meer filosofisch aanvliegt in zijn boek. Zo zien we bij Harris dezelfde conclusies terug. Hij stelt (1) dat de vrije wil een illusie is en dat ons handelen wordt bepaald door hersenprocessen. Ook betoogt hij duidelijk (2) dat die processen in ons brein voor het grootste gedeelte geheel onbewust verlopen. We hebben dus niet de controle over ons eigen denken en handelen.

### 2.1.3. Daniel Dennett.

Dennett verdedigt een visie die ‘compatibilisme’ wordt genoemd.<sup>30</sup> Hiervan zagen we al iets in het vorige hoofdstuk. Dennett heeft zeer uitgebreid gepubliceerd over dit onderwerp en geeft er ook regelmatig lezingen over. In dit onderzoek richten we ons op zijn bekende boek *Freedom Evolves*.<sup>31</sup> Dit boek gaat op ons onderwerp veel uitgebreider in dan de boeken van de andere auteurs. Bovendien is het boek meer academisch van aard.

Vanwege de grote omvang van het boek moeten we zijn visie op de wilskeuze van de mens daaruit zien te filteren. Er spelen allerlei andere belangrijke discussies mee in dit boek, onder andere op het gebied van de antropologie. In dit boek, en uitgebreider in zijn boek *Consciousness Explained*, wil hij laten zien wat ‘bewustzijn’ inhoudt binnen een naturalistisch wereldbeeld.<sup>32</sup> In Hoofdstuk 1 van *Freedom Evolves* gaat hij gelijk in op dit punt. Hier stelt hij dat de moderne wetenschap heeft aangetoond dat er geen ziel is. Maar hoe moeten we dan tegen de vraag naar bewustzijn en vrije wil aankijken? Daar gaat hij in de rest van dit boek op in. Iets wat hij deelt met sommige van de andere auteurs wat betreft terminologie, is het woord “robot”. Achter deze term ligt een naturalistisch wereldbeeld. Dennett schrijft dan ook: “*We are each made of mindless robots and nothing else, no non-physical, non-robotic ingredients at all.*”<sup>33</sup> Deze opvatting heeft hij gemeenschappelijk met de andere auteurs.

Dennett bestrijdt de volgende stelling: Als determinisme waar is, dan hebben wij geen vrije wil.<sup>34</sup> Hij is van mening dat de wereld deterministisch van aard is. In *Elbow Room* schrijft hij dat determinisme inhoudt dat alle fysieke gebeurtenissen (*physical events*) veroorzaakt of

---

<sup>29</sup> S. Harris, *Free Will*, 40.

<sup>30</sup> Hier hebben we het uiteraard over *antropologisch compatibilisme*. Dat wil zeggen dat het hier gaat om de gedachte dat determinisme en vrije wil, die zich binnenin de mens afspelen, samengaan. Dit moeten we onderscheiden van *theologisch compatibilisme* dat stelt dat de Goddelijke wil/voorzienigheid en menselijke wil naast elkaar kunnen bestaan.

<sup>31</sup> D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, Londen/New York: Penguin Books, 2003.

<sup>32</sup> Zie: D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Londen/New York: Penguin Books, 1991.

<sup>33</sup> D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, 2.

<sup>34</sup> Idem, 97.



gedetermineerd worden door alle voorafgaande gebeurtenissen.<sup>35</sup> In *Freedom Evolves* geeft hij de volgende werkdefinitie: “*There is at any instant exactly one physically possible future.*”<sup>36</sup> Maar er is ruimte voor de vrije wil, mits op de juiste wijze gedefinieerd. Deze visie noemen we compatibilisme. Compatibilisten claimen dat determinisme en een bepaalde vorm van menselijke vrijheid samengaan. Deze positie is te onderscheiden van het harde determinisme, dat geen enkele ruimte ziet voor enige vorm van menselijke vrijheid. De drie hiervoor besproken wetenschappers kunnen onder dit harde determinisme geschaard worden. Volgens Dennett betekent determinisme geen *onvermijdelijkheid (inevitability)*.<sup>37</sup> Hiervoor geeft Dennett uitgebreide argumentatie. Deels beargumenteert hij dit aan de hand van Conway’s *Game of Life*, een experiment uit 1970, waarin patronen van cellen via een computer werden gesimuleerd. Interessanter voor ons op dit moment is, dat hij hierbij ook zijn visie op menselijke vrijheid gebruikt. Om te zien hoe de menselijke vrijheid precies een rol speelt, moeten we eerst helder krijgen hoe Dennett menselijke vrijheid ziet.

Allereerst moeten we begrijpen dat Dennett van mening is dat de menselijke vrijheid toeneemt naarmate de evolutie doorgaat. Het ontwikkelt zich door de loop van de geschiedenis. Daarom heet één van zijn boeken ook *Freedom Evolves*. Deze wereld wordt door evolutie steeds complexer en zo worden mensen ook steeds complexer. Bij de mens is de vrijheid het verst doorontwikkeld. Wij zijn vrij als mensen omdat wij een zelfbewustzijn hebben en ons er zelfs van bewust zijn dat anderen ook een zelfbewustzijn hebben. Dit zelfbewustzijn komt tot uitdrukking in de moraliteit en de taal, waarin we dit zelfbewustzijn kunnen communiceren. Het zelfbewustzijn onderscheidt ons bijvoorbeeld van dieren die dit bewustzijn niet op deze manier hebben ontwikkeld. Dieren doen wat in hun natuur ligt. Wij als mensen kunnen met elkaar spreken en discussiëren, om op basis daarvan een keuze te maken. Dennett schrijft:

“For example, a male baboon can ‘ask’ a nearby female for some grooming, but neither of them can discuss the likely outcome of compliance with this request, which might have serious consequences for both of them, especially if the male is not the alpha male of the troop. We human beings not only can do things when requested to do them; we can answer inquiries about what we are doing and why. It is this kind of asking, which we can also direct to ourselves, that creates the special category of voluntary actions that sets us apart.”<sup>38</sup>

Omdat wij een zelfbewustzijn hebben en dingen voor ons zelf kunnen overdenken, kunnen wij hierop onze morele verantwoordelijkheid baseren. Dennett stelt dat mensen vaak denken dat zowel onze natuur als onze toekomst gedetermineerd is. Daar gaat het volgens Dennett fout. Hij gaat er vanuit dat onze natuur niet gedetermineerd is.<sup>39</sup> De toekomst is gedetermineerd, maar de keuzes moeten nog steeds gemaakt worden door een mens. De mens heeft nog steeds werkelijke opties die hij moet afwegen. Hij kan vrij een betekenisvolle keuze maken, omdat de mens tools heeft ontwikkeld zoals moraal en taal. In het complex van factoren waarbinnen een mens leeft ontstaat echte vrijheid. Wij, als verst ontwikkelde zoogdieren, hebben controle over

---

<sup>35</sup> D.C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will worth wanting*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 1.

<sup>36</sup> Idem, 67.

<sup>37</sup> D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, 25.

<sup>38</sup> Idem, 251.

<sup>39</sup> Idem, 93.

dingen. Wij kunnen, wanneer we goed geïnformeerd zijn, keuzes maken. Daarom is determinisme geen fatalisme, want wij maken bewuste eigen keuzes en volgen niet hersenloos één van de opties.<sup>40</sup> De crux zit in de rol van de mens, die vrij en weloverwogen keuzes kan maken. Deze laatste opmerking wekt de indruk dat Dennett een vorm van *libertarian Free Will* aanhangt. Dit is echter niet het geval. Het gaat hier om het feit dat het nog steeds de persoon is die een keuze moet maken uit verschillende opties. Hij is verantwoordelijk. Hierin zijn wij onderscheiden van dieren, omdat dieren geen overwogen keuzes kunnen maken. Dit is wat anders dan de vraag of de werkelijkheid al dan niet ontologisch gedetermineerd is.

Een ander belangrijk element dat Dennett verwerkt in zijn compatibilistische visie op de menselijke vrijheid moet hier genoemd worden. De mens is vrij wanneer hij zijn verlangens kan verwerkelijken en niemand hem in de weg staat.<sup>41</sup> Hierin moet de mens dan ook niet van buitenaf belemmerd worden. In deze visie herkennen we de definitie van Helm, die ik in Hoofdstuk 1 heb gegeven. Later, in het vierde hoofdstuk, zal ik de visie van Helm uitvoeriger bespreken.

In Hoofdstuk 3 van *Freedom Evolves* betoogt Dennett dat determinisme niet iets is waar we bang voor moeten zijn. Determinisme zegt niet dat wat we hebben gedaan niet anders gedaan had kunnen worden.<sup>42</sup> Via een complex argument aan de hand van Conway's *Game of Life*, laat hij zien dat determinisme niet gelijk is aan onvermijdelijkheid (inevitability).<sup>43</sup> Het begrip 'inevitability' is een nietszeggend begrip wanneer het op de toekomst aankomt. Wat zou in de toekomst vermijdbaar zijn of wat onvermijdbaar? Hier komt de mens als degene die keuzes maakt weer in beeld. Dennett legt sterk nadruk op de epistemologische kant van mens,<sup>44</sup> die bewust een keuze maakt. De mens kent de toekomst niet, maar maakt daarentegen bewuste keuzes die hem het beste lijken. Zelfs als de werkelijkheid *ontologisch* gedetermineerd is. Dit onderscheid tussen ontologie en epistemologie is cruciaal in het denken van Dennett.

In Hoofdstuk 8 van *Freedom Evolves* gaat Dennett expliciet in op de visie zoals verdedigd door Swaab, Lamme en Harris. Hij doet dit door het gesprek aan te gaan met Libet. Nu is zijn argumentatie niet heel relevant voor ons, omdat het hier gaat om de interpretatie van het experiment. Wel laat het heel duidelijk zien dat Dennett afwijkt van de andere auteurs. Alle andere auteurs verwijzen naar het Libet-experiment om aan te tonen dat wij geen vrije wil hebben en dat de hersenen ons denken en onze keuzes bepalen. Dennett wil daarentegen laten zien dat die conclusie niet gerechtvaardigd is uit de onderzoeksresultaten. Hij is er niet van overtuigd dat het experiment aantoont dat de mens geen vrije wil heeft.

#### **2.1.4. Conclusies.**

Na dit globale overzicht kunnen we de auteurs in twee groepen opdelen. De eerste groep is die van Swaab, Lamme en Harris. Zij hangen een harde vorm van determinisme aan, waarin wij geheel bepaald worden door het brein. Twee factoren spelen een rol. De eerste factor is onze genetische aanleg. De tweede factor is onze vroegste ontwikkeling in de baarmoeder. Onze hersenen worden door deze twee factoren bepaald en daarmee onze wilskeuze. Kortom: de vrije wil is een illusie.

---

<sup>40</sup> Zie: C. Ross, 'Dennett on Free Will', *Int Ontology Metaphysics*, 12 (2011), 139.

<sup>41</sup> R. Bishop, 'Comtemporary Views on Comaptibilism and Incompatibilism: Dennett and Kane', *Mind and Matter*, jg. 7 (1) (2009), 96.

<sup>42</sup> Idem, 95.

<sup>43</sup> Zie voor een korte weergave van dit argument: Idem, 93-94.

<sup>44</sup> Idem, 94-95.

Dennett hangt het compatibilisme aan. Hij claimt dat menselijke vrije wil en determinisme samengaan. Vanuit zijn evolutionaire wereldbeeld stelt hij, dat de menselijke vrijheid toeneemt naarmate de evolutie vordert. De evolutie schept de voorwaarden om vrij te zijn. Men kan denken aan de ontwikkeling van de taal waarvan de mens gebruik kan maken. De mens is vrij omdat hij werkelijke keuzes kan maken met goede argumenten. De mens is niet overgeleverd aan blind fatalisme, waarin hij een speelbal van het lot is. Daarvoor maakt de mens te bewust keuzes. De mens is vrij wanneer hij zijn verlangens kan volgen en daarin niet van buitenaf belemmerd wordt. Maar die verlangens zijn zélf wel gedetermineerd.

## **2.2. Waarin is volgens deze auteurs de menselijke wilskeuze bepaald?**

Nadat ik in het eerste gedeelte een globaal overzicht van de posities van de vier auteurs heb gegeven, wil ik in dit gedeelte verder inzoomen op het specifieke thema van de menselijke wilskeuze. We willen hier heel nauwkeurig bij de vier auteurs nagaan waarin de mens bepaald is en of er ergens nog vrijheid aanwezig is. Maar we moeten wel de ‘tools’ hebben om de nuances te kunnen benoemen.

### **2.2.1. Verschillende gebieden van het menselijk functioneren waarin de menselijke wilskeuze bepaald kan zijn.**

Een zeer behulpzaam boek waarin die tools worden aangereikt, is het boek *Toerekeningsvatbaarheid* van Antoine Mooij.<sup>45</sup> Dit boek gaat over een ander onderwerp dan dit onderzoek, maar het onderscheid dat hij aanreikt helpt om preciezer de vier besproken auteurs te bekijken.

Mooij onderscheidt drie vormen van menselijke vrijheid. Hij noemt de eerste ‘wilsvrijheid’ of ‘keuzevrijheid’. Hij schrijft: “*Handelen in vrijheid veronderstelt het vermogen tot overleg, en nadenken...*”<sup>46</sup> Dit is het vermogen om een overwogen keuze te maken om iets te doen of te laten, of om uit verschillende opties één optie te kiezen. Op dit aspect van vrijheid richt ik mij in dit onderzoek. Wanneer gesproken wordt over ‘wilskeuze’ bedoel ik dit aspect van het menselijke willen.

Dan is er ook handelingsvrijheid. Men kan wel iets willen, maar dat wil nog niet zeggen dat diegene vrij is tot handelen om zijn of haar keuze of voorkeur te verwezenlijken. Deze vorm van vrijheid bestaat uit twee verschillende soorten vrijheid: interne en externe handelingsvrijheid. De interne handelingsvrijheid bestaat uit twee facetten. Het eerste facet houdt in dat een mens innerlijke bekwaamheden heeft om handelen naar zijn voorkeur.<sup>47</sup> Mooij gebruikt het voorbeeld van lezen. Wie wil lezen, moet niet alleen dat wilsbesluit nemen, maar moet ook kunnen lezen en zich kunnen concentreren, en moet over bepaalde psychische condities of bekwaamheden beschikken.<sup>48</sup> Maar de interne handelingsvrijheid houdt net zo goed in dat de mens vrij moet zijn in het kiezen van een alternatief en de mogelijkheid moet hebben om de eigen voorkeur niet te volgen en een handeling na te laten. Dit is het tweede facet. Het gaat er uiteindelijk om dat we anders kunnen handelen dan dat we doen.<sup>49</sup> Interne

---

<sup>45</sup> Zie voor de boekgegevens voetnoot 2.

<sup>46</sup> A. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid*, 59-60.

<sup>47</sup> Idem, 60.

<sup>48</sup> Idem, 60.

<sup>49</sup> Idem, 60.

handelingsvrijheid is de tweede vorm van vrijheid. De derde vorm van vrijheid is de externe handelingsvrijheid. Dit heeft betrekking op de omstandigheden waarin de mens verkeert. Wil ik weg, maar lig ik vastgebonden op de grond, dan ben ik niet vrij, omdat de omstandigheden ervoor zorgen dat ik niet vrij ben. Iemand die werkeloos is, heeft misschien wel de wil om te werken en kán het ook (heeft interne handelingsvrijheid), maar wanneer dat wordt verhinderd door de hoge werkeloosheid en de slechte economie, wordt de vrijheid van een persoon dus beperkt door de omstandigheden.<sup>50</sup>

We hebben dus drie vormen van vrijheid. We hebben *keuzevrijheid, inwendige- of interne handelingsvrijheid en externe- of uitwendige handelingsvrijheid*. Deze begrippen helpen om de vier auteurs te plaatsen.

### **2.2.2. Een vergelijking van de auteurs.**

Zoals reeds opgemerkt zijn zeker Swaab en Lamme niet nauwkeurig in het onderscheiden van de verschillende soorten van de menselijke vrijheid. Hierdoor blijft het nodige onhelder. Harris en zeker Dennett werken hun argumenten filosofisch gezien veel beter uit. Hier wrekt zich toch het verschil tussen natuurwetenschappers en filosofen. De eersten missen de fijngevoeligheid die de gemiddelde filosoof wel heeft. Ik zal Swaab, Lamme en Harris bij elkaar nemen, omdat zij qua visie dicht bij elkaar staan, zo niet identiek zijn. Dennett zal ik afzonderlijk behandelen vanwege zijn afwijkende visie.

Swaab, Lamme en Harris maken in hun boeken geen onderscheid tussen wilskeuze en handelingsvrijheid. Beide worden op één hoop gegooid en geplaatst onder het kopje ‘determinisme’. De vrije wil bestaat niet en de vrije wil is een illusie. En vrijwel alles wat wij doen, komt voort uit onbewuste hersenprocessen. Bij Harris komt de tweeslag gedachten en handelingen telkens terug. Gedachten lijken een synoniem voor de wilskeuze. De wilskeuze is immers het vermogen tot nadenken over bepaalde keuzes, het maken van een keuze en de handelingen die daaruit volgen. Harris stelt dus dat zowel ons denken als handelen voortkomen uit processen waarop we geen enkele invloed hebben.

Swaab en Lamme zeggen hetzelfde. Zij zien een dermate sterke verbondenheid tussen onze wilskeuze en handelen, dat ze dit onderscheid helemaal niet maken. Wel valt het op bij deze auteurs dat zij meer spreken over de bepaaldheid van handelen dan over de wilskeuze. De wilskeuze wordt bij hen gelijkgesteld aan de vrije wil. Aangezien de vrije wil wordt beschouwd als een illusie, heeft het dus ook niet veel zin om te spreken over vrije wilskeuze. We maken keuzes, dat zeker, maar die maken we meestal onbewust en deze keuzes komen niet uit het niets, maar uit de hersenen. Het zijn dus geen ‘echte’ keuzes die we persoonlijk maken.

Wanneer we over inwendige- en uitwendige handelingsvrijheid spreken, zien we dat hier voornamelijk de inwendige handelingsvrijheid een belangrijke rol speelt. Op het eerste oog lijken de auteurs te zeggen dat de mens hierin vrij kan zijn. Binnen de definitie van Mooij gaat het om inwendige bekwaamheden. Hij beschouwt de mens in het eerste facet van de interne handelingsvrijheid vrij om te handelen, mits hij of zij over de inwendige bekwaamheden beschikt die nodig zijn om een bepaalde handeling uit te voeren. Ik zie op dit punt enige mate van vrijheid bij het harde determinisme. De mens kan namelijk over bekwaamheden beschikken, ook al is hij bepaald. Zo heb je bijvoorbeeld de bekwaamheid om een brief te

---

<sup>50</sup> A. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid*, 61.

schrijven, als je kunt schrijven. Echter, in het tweede facet is er geen vrijheid, omdat men geen alternatief kan kiezen. Aangezien er maar aan één facet is voldaan, moeten we stellen dat er in de visie van het harde determinisme geen (volledige) interne handelingsvrijheid is.

Dan wat betreft de externe handelingsvrijheid. Deze speelt geen rol in het vrijheidsbegrip van de harde deterministen. Men zou wel accepteren dat iemand vrij kan zijn in de omstandigheden. Ik kan nu bijvoorbeeld een boek lezen, zonder dat de omstandigheden mij dat verhinderen. Toch ligt bij de harde deterministen de nadruk veel meer op de menselijke bepaaldheid en lijkt externe handelingsvrijheid vrijwel geen rol te spelen.

We merken dat de gebruikte categorieën van Mooij verhelderend werken, maar dat ze op hetzelfde moment niet geheel overeenkomen met de categorieën waarin de verschillende neurowetenschappers spreken. Dat maakt het niet gemakkelijk om de visies van de neurowetenschappers binnen deze categorieën van Mooij onder te brengen. Zo is het bijvoorbeeld niet mogelijk om de menselijke ontwikkeling in het beginstadium van het leven een plek te geven binnen deze categorieën. Ter illustratie: ik kan interne handelingsvrijheid hebben, omdat ik kan schrijven en daarom een brief kan opstellen, maar ik had die vrijheid niet wanneer mijn ontwikkeling anders was geweest, bijvoorbeeld vanwege het hebben van een verstandelijke of lichamelijke beperking of dat simpelweg mij het schrijven nooit is bijgebracht.

Wanneer we het compatibilisme van Dennett bespreken, is dat gelijk een stuk gecompliceerder. Het compatibilisme stelt dat we een vrije wil hebben, waardoor we de vrije wil als zodanig kunnen bespreken. Tegelijk moeten we in het oog houden dat op de één of andere manier de vrije wil gestalte krijgt binnen het determinisme. Dit maakt het moeilijker om aan te geven waarin de mens vrij is. De achterliggende vraag is of determinisme en vrije wil wel samen kunnen gaan, maar dat is nu juist wat compatibilisten verdedigen tegenover incompatibilisten. Laten we het nemen zoals het is, ondanks de vragen die we kunnen stellen, en kijken naar wat Dennett zegt over de vraag waarin wij vrij of bepaald zijn. Wanneer we kijken naar de drie vormen van vrijheid, claimt Dennett dat we op alle drie de gebieden vrij zijn.

De complicerende factor is dat Dennett voornamelijk zegt wat de vrije wil niet is, en niet wat deze wel is. Wat is de vrije wil bij Dennett? Hij schrijft:

“The issue of the Free Will is like this. If you are one of those who thinks that Free Will is only really Free Will if it springs from an immaterial soul that hovers happily in your brain, shooting arrows of decision into your motor cortex, then, given what you mean by Free Will, my view is that there is no Free Will at all. If, on the other hand, you think Free Will might be morally important without being supernatural, then my view is that Free Will is indeed real, but just not quite what you probably thought it was.”<sup>51</sup>

In dit lange citaat komt tot uitdrukking dat de vrije wil volgens Dennett wel uit de mens zelf voortkomt. Het is een product van de evolutie en komt voort uit louter natuurlijke oorzaken, want er is niets meer dan het materiële. Dit citaat gaat dus meer over de bron onze wil. Hiermee zegt Dennett dat de vrije wil van de mens dus wel voortkomt uit de hersenen van de mens en niet uit een immateriële instantie zoals de ziel, die losstaat van de materie.

---

<sup>51</sup> A. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid*, 223.

Dennett stelt in navolging van de psycholoog Daniel Wegner, dat de *bewuste* wil een illusie is. Maar tegelijk stelt Wegner dat verantwoordelijke, morele handelingen echt zijn.<sup>52</sup> In de basis gaat Dennett mee met Wegner, maar hij zegt dat ze verschillen in tactiek. Wegner zegt dat de vrije wil een illusie is, maar een voordelige illusie.<sup>53</sup> Dennett daarentegen zegt dat de *vrije* wil *geen* illusie is.<sup>54</sup> Voor Dennett is de vrije wil niet gelijk aan een bewuste wil. Zoals we reeds zagen ligt de vrijheid van de mens in het willen niet in het overzicht over alle mogelijke keuzes. Dennett verwerpt de gedachte van wat hij het “*Cartesian theater*” noemt. Het is de gedachte dat er een bepaald punt in onze geest is waar alles bij elkaar komt en waar keuzes worden gemaakt. Hij schrijft: “*Mental contents become conscious not by entering some special chamber in the brain (Cartesiaans theater, CBW)... but by winning the competition against other mental contents for domination in the control of behaviour, and hence for achieving long-lasting effects – or as we misleadingly say, ‘entering into memory.’*”<sup>55</sup> Het zijn dus onbewuste processen waarbinnen onze keuzes gestalte krijgen. Maar worden we ons dan pas bewust van onze keuzes nadat we die gemaakt hebben? Dit is inderdaad wat Swaab, Lamme en Harris zeggen. Dennett laat zien dat de data uit onderzoeken verschillende opties openlaten waarin de vrije wil een rol kan spelen.<sup>56</sup> De kern is dat de mens wel degelijk een bewuste keuze maakt en daarin verschilt Dennett van de andere auteurs. Daarmee is de mens verantwoordelijk voor zijn keuzes. Zoals eerder duidelijk werd, is dit voornamelijk een vrijheid zoals wij die beleven. Dit is zoals wij de werkelijkheid kennen. Voor ons eigen kennen maken we een bewuste keuze, die ontologisch gezien minder bewust is dan wij ervaren.

De mens heeft interne handelingsvrijheid, omdat de mens dit ontwikkeld heeft in het proces van evolutie. Deze vrijheid is in die zin wel voorwaardelijk, omdat je wel aan de voorwaarden moet voldoen om een bewuste, vrije keuze te maken. Dennett noemt bijvoorbeeld dat je goed geïnformeerd moet zijn voordat je een keuze maakt of dat je met andere mensen van gedachten kan wisselen alvorens een keuze te maken. Externe handelingsvrijheid is voor Dennett absoluut een voorwaarde voor vrijheid. Een persoon moet niet belemmerd worden in het maken van keuzes door externe factoren. Dat maakt dat een vrije keuze niet gemaakt kan worden.

### 2.2.3. Conclusies.

We kunnen concluderen dat in het harde determinisme van Swaab, Lamme en Harris geen enkele ruimte is voor de drie verschillende vormen van vrijheid die Mooij beschrijft. Men zou kunnen verdedigen dat externe handelingsvrijheid gehandhaafd blijft, maar hier wordt verder heel weinig over gezegd. Menselijke vrijheid is misschien een (prettige) illusie die we in stand houden, maar er gaat geen enkele waarheid achter schuil. Vanwege de bepaaldheid door onze hersenen van ons denken, onze keuzes en ons handelen, zie ik geen ruimte om ergens in de visie van het harde determinisme werkelijke vrijheid te zien. In deze visie wordt namelijk alles bepaald door een oorzaak waarover we geen controle hebben.

Dennett verdedigt de vrije wil. Hij zal voornamelijk de externe handelingsvrijheid willen verdedigen. Wij als mensen maken bewuste keuzes. Dit roept wel de vraag op hoe een gedetermineerde toekomst en een vrije menselijke natuur zich tot elkaar verhouden. Hoe dan

---

<sup>52</sup> A. Mooij, *Toerekeningsvatbaarheid*, 224.

<sup>53</sup> Deze formulering wordt ook gebruikt door Swaab.

<sup>54</sup> Idem, 224.

<sup>55</sup> Idem, 254.

<sup>56</sup> Zie: Idem, 232-245.

ook is het goed om mee te nemen, dat dit onderscheid tussen toekomst en natuur belangrijk voor hem zijn. Een belangrijk gevolg van dit verschil tussen Dennett en de andere drie wetenschappers is dat Dennett om deze reden ook de verantwoordelijkheid in moreel opzicht kan vasthouden.

### 3. Werkelijke menselijke vrijheid: Antonie Vos en de menselijke wilskeuze.

#### 3.1. Vos' theologische visie op menselijke wilskeuze.

Met deze deelvraag komen we bij het theologische gedeelte van dit onderzoek terecht. Hier gaat het om de vraag hoe de Goddelijke wil zich verhoudt tot de menselijke wil. Het is een belangrijke vraag of en waarin de mens vrij kan zijn als God meespeelt in ons leven. Nu willen we de visie van Antonie Vos bespreken. Hij is voormalig hoogleraar aan de Universiteit Utrecht en nu is hij hoogleraar aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven (België).

##### 3.1.1. Vos en Duns Scotus: synchrone contingentie.

Wanneer we de visie van Vos op de menselijke wilskeuze willen begrijpen, moeten we beginnen bij de notie van 'synchrone contingentie'. Vos is bekend vanwege zijn nadruk op het belang van Johannes Duns Scotus voor de gereformeerde scholastiek. Het belangrijkste punt uit Scotus' denken, dat volgens Vos ook grote invloed heeft gehad op de gereformeerde scholastiek, is de notie van synchrone contingentie.<sup>57</sup> Synchrone contingentie houdt in dat de stand van zaken X op tijdstip Y anders kan zijn dan feitelijk het geval is. Zo bent u op dit moment deze scriptie aan het lezen, maar u kunt nu ook wandelen. Of zoals Vos zelf schrijft: "...de werkelijkheid kan dus, op elk moment dat zij er is, echt anders zijn dan ze feitelijk is."<sup>58</sup> En daarmee is de tegenstelde mogelijkheid er voor hetzelfde tijdstip.<sup>59</sup> Synchrone contingentie is te onderscheiden van diachrone contingentie. Diachrone contingentie stelt dat stand van zaken X op tijdstip Y op een later tijdstip anders kan zijn. Volgens Vos is de gedachte van diachrone contingentie niet nieuw in de middeleeuwen. Hij traceert deze terug tot op Aristoteles. De notie van synchrone contingentie echter is wel nieuw in de middeleeuwen en zien we bij Duns Scotus opkomen.<sup>60</sup>

In deze theorie ziet Vos het middel om aan noodzakelijkheid en daarmee aan determinisme te ontsnappen. Dit is geen puur systematisch-theologische gedachte, maar wordt afgeleid uit de historische theologie. En omdat de gereformeerde scholastici ook veelal de notie van synchrone contingentie hanteren, wordt ook in de klassieke-gereformeerde theologie noodzakelijkheid vermeden. Synchrone contingentie is een ontologische categorie. Dit betekent dat synchrone contingentie eigen is aan de werkelijkheid, het maakt deel uit van het zijn. Er is sprake van een ontologie van synchrone contingentie.<sup>61</sup>

Vos maakt een strikt onderscheid tussen 'noodzakelijkheid' en 'onveranderlijkheid'. Het probleem is volgens Vos dat voorafgaande aan Duns Scotus onveranderlijkheid en noodzakelijkheid met elkaar verbonden waren. Dit heeft consequenties voor de Godsleer. De gedachte was dat wanneer God onveranderlijk is, alles noodzakelijk gebeurt. De werkelijkheid kan niet anders zijn, dan de werkelijkheid is. Zo worden zowel Gods Wezen als Zijn ken- en

---

<sup>57</sup> Zie de vertaling van Distinctio I 39 in de Lectura van Johannes Duns Scotus: Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid. Lectura 1 39*, Vertaling en commentaar door: A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, N.W. den Bok (e.a.), Zoetermeer: Meinema, 1992.

<sup>58</sup> Idem, 35.

<sup>59</sup> Idem, 35.

<sup>60</sup> Zie voor de distinctie tussen diachrone en synchrone contingentie: Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid*, 32-36, en W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010, 40-41.

<sup>61</sup> De term "ontologie" in de context komt regelmatig terug in de werken van Vos, bijvoorbeeld: Idem, 47, 125 & Johannes Duns Scotus: Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid*, 36.



wilsacten noodzakelijk. Wanneer men doorredeneert moet men zeggen dat deze wereld en alles wat er zich in afspeelt gedetermineerd is. Vos betoogt daarentegen dat Gods Wezen onveranderlijk is, maar zijn ken- en wilsacten contingent zijn. Nu heeft dit betrekking op de Godsleer, maar het werkt ook door in ons thema, want de menselijke wilskeuze is net zo goed contingent. In Paragraaf 3.1.3 gaan we nader in op het verband tussen ontologische synchrone contingentie en menselijke wilsvrijheid bij Vos.

Vos en andere theologen als Andreas Beck en Martin Bac, grotendeels afkomstig uit de *Utrechtse School*, nemen hiermee een eigenzinnige positie in.<sup>62</sup> Omdat Vos zich zozeer op historisch-theologisch onderzoek baseert en van daaruit een geheel eigen positie inneemt, laat zijn visie zich moeilijk plaatsen binnen de kaders van de (godsdienst)filosofie. Zo verwoordt Vos zijn visie niet in termen van bijvoorbeeld compatibilisme en incompatibilisme. In het Angelsaksische filosofische discours worden deze termen wel gebruikt. Dit maakt Vos moeilijker te plaatsen in het debat en ook in het gesprek met Paul Helm, omdat Helm veel meer binnen de Angelsaksische kaders schrijft en debatteert.<sup>63</sup>

### **3.1.2. De gereformeerde scholastiek en menselijke keuzevrijheid.**

Vos ziet de notie van synchrone contingentie bij veel gereformeerde theologen terug in de periode van de gereformeerde scholastiek. Waren Calvijn en Luther nog deterministisch in hun wereldbeeld, in de periode van de scholastiek zien we de doorwerking van Duns Scotus duidelijk naar voren komen. In de studie *Reformed Thought on Freedom* gaat Vos samen met een groep theologen na hoe er gedacht wordt door een aantal gereformeerde scholastici over de menselijke vrijheid. Met dit boek willen de auteurs laten zien dat de meeste gereformeerde scholastici geen noodzakelijkheidsdenkers waren, omdat zij de notie van synchrone contingentie opnamen in hun denken. Van de vijf besproken theologen wordt alleen bij Girolamo Zanchi geconstateerd dat hij diachrone contingentie hanteert en geen synchrone contingentie. De andere theologen Franciscus Junius, Franciscus Gomarus, Gisbertus Voetius en Bernardinus de Moor hanteren allemaal de notie van synchrone contingentie, waardoor in hun theologie werkelijke vrijheid blijft gegarandeerd.

Aan de gereformeerde scholastici ontlene Vos en de andere auteurs een begrippenapparaat dat van belang is om het denken van Vos te begrijpen. De waarde die Vos toekent aan dit begrippenapparaat is groot. Zo bekritiseert hij Paul Helm vanwege diens opmerking dat deze begrippen enkel logische en syntactische middelen zijn. Zij hebben betrekking op de realiteit.<sup>64</sup> Een belangrijk onderscheid dat een rol speelt in de gereformeerde scholastiek, is dat tussen de *necessity of the consequence* en de *necessity of the consequent*. Dit onderscheid kan uitgelegd worden aan de hand van een stelling.

---

<sup>62</sup> Zoals wordt bevestigd door R.T. Te Velde: R.T. Te Velde, *Paths beyond tracing out. The Connection of Method and Content in the Doctrine of God, examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth and the Utrecht School*, Delft: Uitgeverij Eburon, 2010, 557.

<sup>63</sup> Zie voor een vrij recente verwoording van verschillende visies op Gods voorzienigheid: J.K. Beilby & P.R. Eddy (eds.), *Divine Foreknowledge. Four views*, Carlisle (VK)/Waynesboro (VS): Paternoster Press, 2002. In dit boek zien we duidelijk de posities, kaders en terminologie terugkomen zoals die in de Angelsaksische wereld gangbaar zijn.

<sup>64</sup> A. Vos, 'Paul Helm on Medieval Scholasticism', *Journal of Reformed Theology*, vol. 8 (3), 2014, 269.

Neem de stelling: (1). Wanneer ik met Sophie trouw, wordt Sophie mijn vrouw.<sup>65</sup>

Wanneer we deze stelling omzetten in logische symbolen luidt ze:  $p \rightarrow q$

Wanneer p gebeurt, dan volgt q daar noodzakelijk uit. De hele implicatie is noodzakelijk. In de termen van de logica:

$N(p \rightarrow q)$

Dit is de noodzakelijkheid van de gevolgtrekking. Dus de implicatie is noodzakelijk, dat wil zeggen: het verband tussen de twee standen van zaken is noodzakelijk.

Maar tegelijk zijn zowel p als q op zichzelf genomen niet noodzakelijk, want ze zijn contingent. Ik kan met Sophie trouwen, maar dat is niet noodzakelijk. Net zo min is het noodzakelijk dat zij mijn vrouw moet zijn. De implicatie tussen p en q is daarentegen wel noodzakelijk. Het kan immers niet zo zijn dat ik wel met Sophie trouw, maar dat zij niet mijn vrouw wordt.

De noodzakelijkheid van de consequent luidt:

$p \rightarrow Nq$

Hiermee wordt het noodzakelijk dat ik met Sophie trouw en zij mijn vrouw wordt.

Dus, de *necessity of the consequence* houdt in dat de implicatie die volgt uit de antecedent (het gedeelte voor de komma van de stelling) noodzakelijk is. De *necessity of the consequent* daarentegen zegt dat het noodzakelijk is dat Sophie mijn vrouw wordt. Hiermee wordt niet alleen de implicatie van de redenering gedetermineerd, maar ook het feit op zich dat ik met Sophie trouw. De eerste wordt erkend door gereformeerde theologen, de tweede niet.<sup>66</sup>

Hoe zit dit met Gods voorkennis? Als God bijvoorbeeld P kent, dan gebeurt P noodzakelijk. Maar deze vorm van noodzakelijkheid gaat volgens de gereformeerde scholastici samen met de contingentie van P zelf. Het bestaan van P is op zichzelf genomen niet noodzakelijk, P is alleen noodzakelijk in de vooronderstelling dat God het kent. Het feit dat God P kent impliceert alleen de *necessity of the consequence*, maar niet de *necessity of the consequent*.<sup>67</sup>

Een andere belangrijke distinctie in de gereformeerde scholastiek is het onderscheid tussen de *divided sense* (*in sensu diviso*) en de *compounded sense* (*in sensu composito*). De auteurs geven een voorbeeld: “Socrates zit en kan rennen”. De *divided sense* of *gedeelde zin* houdt in: Socrates zit op tijdstip t1 en het is *mogelijk* dat hij op t1 rent. In de *compounded sense* of *samengestelde zin* is het niet mogelijk, want dat zou betekenen dat Socrates op hetzelfde moment zit en rent. De gereformeerde scholastici verwerpen niet de *simultas potentiae*, het hebben van twee alternatieve opties op een moment, maar zij verwerpen wel de *potentia simultatis*, de mogelijkheid van twee tegengestelde handelingen op hetzelfde moment.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Deze stelling is ontleend aan *Reformed Thought on Freedom*: W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 35-36.

<sup>66</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 36.

<sup>67</sup> Idem, 35-36.

<sup>68</sup> Idem, 47.

Een derde en laatste distinctie is die tussen de eerste act (*in actu primo*) en de tweede act (*in actu secundo*). In abstracte zin is de wil in staat om tegengestelde acten te willen, (*in actu primo*), maar in een concrete act (*in actu secundo*), kan de wil niet tegelijkertijd tegenovergestelde dingen willen.<sup>69</sup>

Dit begrippenapparaat uit de scholastiek is van belang om de positie van Vos te begrijpen. Het speelt eveneens een belangrijke rol in de discussie tussen Paul Helm en Vos.

### 3.1.3. Hoe is de menselijke wilskeuze vrij?

Vos gaat met de notie van synchrone contingentie een geheel eigen weg en maakt dat tot de hoeksteen voor zijn denken over de menselijke wilskeuze. Vos schrijft:

“De verstrekkende betekenis van de synchrone contingentietheorie komt het duidelijkst naar voren in de wilsleer. De goddelijke en de menselijke wil handelen binnen een ontologische ruimte die, naast de noodzakelijke standen van zaken, talloos veel contingente standen van zaken omvat. Alleen binnen zo’n contingent universum kan er sprake zijn van wilsvrijheid, van een wil die, als zij op een bepaald tijdstip iets wil, voor hetzelfde tijdstip iets anders of het tegendeel kan willen.”<sup>70</sup>

Uit dit citaat blijkt in hoeverre Vos deze “ontologische ruimte” als de basis beschouwt voor de menselijke wilskeuze. En even verderop schrijft hij:

“Ook de menselijke vrijheid kan alleen bestaan en begrepen worden tegen de achtergrond van de synchrone contingentie. Zonder deze synchrone contingentie, zonder het besef dat de (gedeeltelijk ook door ons gerealiseerde) werkelijkheid anders had kunnen zijn dan zij in feite is, verliezen centrale begrippen als liefde, zonde, schuld, verantwoordelijkheid, genade en vergeving hun wezenlijke betekenis.”<sup>71</sup>

Volgens Vos faciliteert synchrone contingentie vrijheid voor de mens, omdat de mens niet meer gedetermineerd is om iets te doen. Hiermee zegt Vos dat wat in deze wereld gebeurt niet noodzakelijk gebeurt, maar vrij en contingent. Zonder synchrone contingentie kan er in de wereld geen sprake zijn van werkelijke alternativiteit. Daarmee is er ook geen alternativiteit in ons handelen als mensen.<sup>72</sup> Aan het eind van de studie *Reformed Thought on Freedom* is de conclusie dat echte menselijke vrijheid en Gods voorkennis samengaan. De auteurs schrijven: “*While there is an implicative necessity between a fact and God’s knowing this fact, neither the fact nor God’s knowing are necessary. Since foreknowledge does no harm to freedom, there is not the slightest reason to diminish God’s knowledge of future things.*”<sup>73</sup>

Omdat wij mensen structureel vrij zijn en de werkelijkheid contingent is, kan van noodzakelijkheid geen sprake zijn. Ook niet omdat God voorkennis heeft van de werkelijkheid. Het hierboven gegeven citaat laat iets cruciaals zien over het vrijheidsbegrip van Vos. In zijn

---

<sup>69</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 47.

<sup>70</sup> Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid*, 36.

<sup>71</sup> Idem, 36-37.

<sup>72</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 41.

<sup>73</sup> Idem, 241.

visie is ‘niet-noodzakelijkheid’ de kern van vrijheid en constitueert het vrijheid. Dit is een belangrijke constatering in dit onderzoek.

Bij Vos speelt de concursusleer een belangrijke rol. Door bij dit punt stil te staan, hopen we beter zicht te krijgen op hoe de vrijheid van de mens functioneert in relatie tot Gods wil. De concursusleer spreekt over de eerste oorzaak (*prima causa*) en de tweede oorzaak (*secundae causa*). De twee oorzaken werken samen en produceren beide contingente effecten. Dit is geen manipulatieve relatie. Hoewel God alles initieert, regeert en bestuurt laat Hij ruimte voor causaliteit in Zijn schepselen. God als Eerste Oorzaak is onafhankelijk van Zijn schepselen, terwijl Zijn schepselen afhankelijk van Hem zijn.<sup>74</sup> Wat als de Eerste Oorzaak voor een bepaalde optie kiest; is de tweede oorzaak dan nog wel vrij in haar keuze? Vos en de andere auteurs stellen dat de keuze van God voor een bepaalde optie, wordt gerealiseerd door de vrije keuze van een mens. De tweede oorzaak houdt beide opties, maar wordt gestuurd (*guided*) om *zelf* te kiezen voor die bepaalde optie.<sup>75</sup> Gods wil valt samen met de menselijke wil, zonder dat de menselijke wil wordt aangetast of teloor gaat.

De auteurs komen in het gedeelte over Voetius terug op de concursus. Voetius ziet de beide oorzaken niet als concurrenten van elkaar. Er is dan ook geen sprake van rivaliteit en manipulatie. Zowel God als de mens vormen oorzaken en hebben hun vrijheid. God kiest voor een bepaalde optie in Zijn eeuwig besluit en de mens binnen de tijd. Zowel de Goddelijke als de menselijke wil zijn vrij in hun keuze uit verschillende opties. Echter, op het moment dat zowel God als mens zichzelf determineren tot een bepaalde keuze, dan vervallen de andere opties. Men moet bijvoorbeeld kiezen uit A, B of C. Wanneer men B kiest, vervallen A en C als optie. De menselijke wil en de Goddelijke wil komen beide zelfstandig uit bij B, zonder dat daarmee de één gecompromitteerd wordt door de ander. Ze komen op hun eigen niveau en eigen manier bij dezelfde keuze.<sup>76</sup> De auteurs spreken dan ook van twee ‘structurele momenten’ op zowel het Goddelijke niveau als het menselijke niveau. Het eerste structurele moment is dat God indifferent is ten opzichte van de keuze voor één van bijvoorbeeld drie opties (A, B en C), maar in een tweede structureel moment kiest God geheel vrij en onafhankelijk (*independently*) voor B en daarmee is God niet meer indifferent ten opzichte van A en C.<sup>77</sup> Op het menselijke niveau is de wil in het eerste structurele moment indifferent ten opzichte van A, B en C. In het tweede structurele moment kiest de mens afhankelijk (*dependently*) maar vrij voor optie B, en daarmee verdwijnt de indifferentie van de menselijke wil ten opzichte van A en C.<sup>78</sup>

Hier zien we de *divided sense* en de *compounded sense* terugkomen. In de *divided sense* is de wil indifferent ten aanzien van de verschillende opties, maar in de concrete situatie, de *compounded sense*, verdwijnt die indifferentie. Dit onderscheidt de gereformeerde scholastici van Jezuiten als Luis de Molina en Francesco Suarez of van iemand als Jacobus Arminius. Zij hanteren ook de visie dat de wil indifferent is, maar poneren ook de indifferentie van de wil in de *compounded sense*. Zij hangen de “vrijheid van indifferentie” aan.<sup>79</sup> Iets wat dus ontkend

---

<sup>74</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 32.

<sup>75</sup> Idem, 33.

<sup>76</sup> Idem, 163: Hier wordt de visie van Voetius verwoord, maar dit is precies waar de auteurs op doelen. Door de notie van synchrone contingentie blijft de menselijke wil vrij.

<sup>77</sup> Idem, 163.

<sup>78</sup> Idem, 163

<sup>79</sup> Over deze vorm van vrijheid komen we in Hoofdstuk 4 over Paul Helms visie uitgebreider te spreken.

wordt door de gereformeerde theologen.<sup>80</sup> Omdat God regeert en voorkennis heeft van alles, is de mens in staat om echt vrij te handelen in alle rationaliteit en verantwoordelijkheid. De contingente handelingen van de Eerste Oorzaak vernietigen niet de vrijheid van de tweede oorzaak, maar bewaren juist de vrijheid en zij komen samen in een vrije handeling.<sup>81</sup> Omdat God vrij is, is de geschapen werkelijkheid vrij. God schiep Vos wil dezelfde mate van vrijheid als een aanhanger van de klassieke vrijheid van indifferentie, maar wil die vrijheid wel op een andere wijze veilig stellen.

### 3.1.4. Waarin ligt de werkelijke vrijheid van de mens?

In de visie van Vos is de gegevenheid van een ontologie van synchrone contingentie de waarborg voor werkelijke vrijheid. Dit maakt de positie van Vos op een bepaalde manier eenvoudig. In principe is de mens vrij wanneer hij keuzes maakt. Een ontologische categorie is niet afhankelijk van variabelen. Er is echter een problematisch punt wanneer we vragen waarin de werkelijke vrijheid van de mens ligt ten opzichte van allerlei andere zaken zoals bijvoorbeeld het kwaad. Vos is namelijk nooit uitgebreid op de menselijke vrijheid in verhouding tot allerlei thema's ingegaan. Wanneer we bijvoorbeeld naar Paul Helm kijken, zien we dat hij de menselijke vrijheid bespreekt in relatie tot allerlei andere onderwerpen als morele verantwoordelijkheid en het kwaad.<sup>82</sup> Dat maakt het moeilijk om de vraag van deze paragraaf naar tevredenheid te beantwoorden. Maar het is van belang dat we ons houden bij wat Vos zelf heeft aangereikt.

Vos doet er in zijn visie alles aan om de ontologische status van werkelijke alternativiteit te beargumenteren en op basis daarvan te stellen dat de wil werkelijk vrij is. Maar er blijft wel een dringende vraag liggen naar aanleiding van wat Vos schrijft over het samengaan van de Goddelijke en menselijke wil, zoals in de vorige paragraaf beschreven. Hoe kan de menselijke wil werkelijk vrij zijn als zij toch *afhankelijk* is van God? Vos en de andere auteurs poneren dit, maar beargumenteren verder niet hoe dit precies samengaat. Het is de vraag of door de notie van synchrone contingentie de vrijheid wordt gewaarborgd. Die alternativiteit kan er wel zijn, maar als de mens toch bij dezelfde keuze als God uitkomt in een concrete situatie, lijkt het erop dat er toch invloed van God is op de menselijke wil. De wil kan ontologisch niet noodzakelijk zijn, maar hoe kan zij vrij zijn als zij alsnog in concrete situaties 'gedwongen' wordt tot bepaalde keuzes? Hoe het kan dat wat God wil gebeurt en wij tegelijk vrij zijn, blijft onduidelijk. Of men komt telkens bij toeval uit bij de dezelfde keuze, maar dat zou de vrijheid van indifferentie inhouden met een hoge dosis toeval. Of er is iets of iemand die er voor zorgt dat God en mens telkens bij dezelfde keuze uitkomen. Helaas gaat Vos hier niet verder op in. Deze cruciale vraag blijft liggen. Dit is dan één van de belangrijkste resultaten van dit onderzoek naar de visie van Vos en dit zal bij de vraag naar de houdbaarheid van Vos' visie in Hoofdstuk 5 een belangrijke rol spelen.

Hierbij komt dat Vos geen visie heeft op de wil in concrete situaties. Hij blijft abstract spreken, maar kijkt niet naar wat vrijheid constitueert in concrete situaties. Men kan immers in abstracte zin vrij zijn, maar in concrete situaties kan een persoon misschien wel belemmerd worden door

---

<sup>80</sup> Dit betekent niet dat zij dit onderscheid ook daadwerkelijk hanteren, maar met behulp van dit onderscheid kan het verschil tussen de gereformeerde scholastici geïllustreerd worden.

<sup>81</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 237.

<sup>82</sup> Zie de studie: P. Helm, *The Providence of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.

interne- en externe factoren. Neem bijvoorbeeld het tegen je wil vastgehouden worden in de gevangenis.

Guus Labooy, een leerling van Vos, probeert Vos' visie op vrijheid te verwerken in de psychiatrie. Hij maakt een distictie tussen "*formal freedom*" (formele vrijheid) en "*material freedom*" (materiële vrijheid). Deze distictie ontleent hij aan Duns Scotus.<sup>83</sup> De wil in formele zin is de wil als zodanig. In deze zin is de wil altijd vrij. Als iemand gevangen zit, kan diegene nog steeds willen dat hij vrij komt. De materiële vrijheid is de wil in concrete situaties, de vrijheid om alles wat men wil te effectueren. Deze laatste vorm van vrijheid komt overeen met de handelingsvrijheid zoals door Mooij omschreven. Een gevangene heeft op deze manier niet dezelfde mate van vrijheid als een persoon die vrij is. Materiële vrijheid is gradueel. Hiernaast is ze voor de ene persoon meer gelimiteerd dan voor een ander.<sup>84</sup> De formele vrijheid garandeert menselijke vrijheid en daarvoor is materiële vrijheid niet noodzakelijk. Wanneer Vos in deze lijn zou meegaan, zou de vraag naar vrijheid in concrete situaties niet wezenlijk iets veranderen aan de vrijheid van de wil. Daarmee kunnen we stellen dat Vos de wilskeuze voorop plaatst en dat de externe- en interne handelingsvrijheid een kleine rol spelen.

### **3.1.5. Conclusies.**

We hebben gezien hoe de ontologische structuur van synchrone contingentie alles bepaalt bij Vos. Hij wil te allen tijde noodzakelijkheid vermijden. De notie van synchrone contingentie trekt de menselijke vrijheid uit het moeras van het noodzakelijkheidsdenken. Dit waarborgt de vrijheid van de mens, die in zijn handelen wel afhankelijk is van God. Belangrijk is dat God het is die werkelijke vrijheid geeft. Het bestaan van God en Zijn handelen zijn geen belemmeringen voor menselijke vrijheid, maar de mens is juist vrij vanwege God, die een persoon in staat stelt om vrij te zijn. Vos wil dezelfde mate van vrijheid als de vrijheid van indifferentie, maar garandeert deze vrijheid op een andere wijze. Het scholastieke begrippenapparaat speelt een cruciale rol in de formulering van Vos' positie. Voornamelijk het onderscheid tussen de *necessity of the consequence* en de *necessity of the consequent* is belangrijk om de positie van de gereformeerde scholastici te begrijpen en daarmee ook de positie van Vos. De vraag blijft staan of de verhouding tussen goddelijke soevereiniteit en menselijke vrijheid bij Vos helemaal helder wordt.

## **3.2. Vos' visie en de neurowetenschappelijke visie op vrijheid en bepaaldheid.**

We willen nu de visie van Vos naast die van de neurowetenschappers uit Hoofdstuk 2 leggen. In de vergelijking vragen we ons af of er verbanden gelegd kunnen worden tussen het denken van Vos en de neurowetenschappers.

### **3.2.1. De ziel.**

Voordat we overgaan tot een vergelijking, wil ik een belangrijk punt naar voren halen. Dit is een punt waarvan ik gaandeweg het onderzoek steeds meer het belang ben gaan inzien. Het betreft de visie naar de verhouding van geest en lichaam. Vos en Helm gaan uit van de klassieke opvatting van de ziel. In het naturalistische denken van de vier besproken wetenschappers is er geen sprake van de ziel of een zelfstandigheid van de geest. Ons denken en handelen en dus ook onze wil zijn het product van ons brein. Zij kunnen dan ook de cruciale rol van het brein

---

<sup>83</sup> G. Labooy, 'Freedom and Neurobiology: a Scotistic Account', *Zygon: Journal of Religion and Science*, jg. 39 (4), 2004, 923-925.

<sup>84</sup> G. Labooy, 'Freedom and Neurobiology', 925.

benadrukken. In een visie waarin de ziel een rol speelt, zal nooit ons denken en willen samenvallen met biologische processen in de hersenen. De ziel staat daar immers los van. Misschien zijn er wel punten van connectie, maar de ziel is niet te reduceren. Dit levert spannende vragen op voor deze hele discussie. Bovendien zijn er nog mogelijkheden om niet de klassieke visie op de ziel aan te hangen en tegelijk niet mee te gaan met de reductionistische visie van de vier wetenschappers. Men kan hierbij denken aan het *non-reductive physicalism* van Nancey Murphy.<sup>85</sup> Hoewel het voor dit onderzoek buiten het gezichtsveld valt, moeten we dit wel voortdurend in het achterhoofd houden. In andere onderzoeken zal moeten blijken wat de consequenties van de verschillende visies op de verhouding van geest-lichaam zijn voor het onderzoek naar de wil en neurowetenschappen.

### **3.2.2. Vos en het harde determinisme.**

Aan een ontologische structuur kan niets veranderd worden, zelfs niet door wetenschappelijke resultaten over het functioneren van het menselijke brein. Dat staat los van de vraag of we bepaalde keuzes kunnen actualiseren. Synchrone contingentie laat zien dat de werkelijkheid alternativiteit kent. Op dit punt kunnen we niet zozeer een verbinding leggen met de neurowetenschappers. Een belangrijk verschil hier is, dat Vos probeert de menselijke vrijheid te verdedigen, terwijl Swaab, Lamme en Harris hier geen enkele moeite voor doen. In het harde determinisme is er geen vrije wilskeuze in de zin van werkelijke alternativiteit. Met synchrone contingentie wil Vos laten zien dat de geschapen werkelijkheid fundamenteel niet-noodzakelijk is. Vos spreekt niet over externe- of interne handelingsvrijheid, het is dan ook problematisch om Vos op deze vormen van vrijheid te vergelijken met het harde determinisme.

Voor het verdere van dit hoofdstuk lijkt het mij dan ook redelijk om Swaab, Lamme en Harris uit te sluiten voor mogelijke overeenkomsten. Zij benadrukken te veel het determinisme en Vos te veel de vrijheid om ze bij elkaar te krijgen. Interessanter is het om de visie van Vos naast die van Dennett te leggen.

### **3.2.3. Vos en het compatibilisme.**

In de visie van Dennett is de mens vrij wanneer we onze verlangens kunnen verwezenlijken zonder dwang van buitenaf. Dit is de kern van zijn visie. Belangrijk is om hier iets op te merken over de terminologie in het debat over determinisme en vrije wil. In het (godsdienst)filosofische debat, zoals dat met name floreert in Noord-Amerika, spreekt men in de termen van incompatibilisme – te onderscheiden in hard determinisme en libertarianisme – en compatibilisme. Men probeert de verschillende visies te plaatsen in deze terminologie. Dennett en ook Helm denken dan ook sterk in deze categorieën. Vos en zijn school zijn historische theologen van het Europese continent die niet in deze (godsdienst)filosofische terminologie denken, maar eerder historische terminologie uit de scholastieke traditie gebruiken. Wanneer gepoogd zou worden om Vos' visie in deze categorieën plaatsen, is dat niet zo makkelijk. Hij wil dezelfde mate van vrijheid als het klassieke libertarianisme, maar onderbouwt hij het op een ander manier. Hij betreft wel heel duidelijk Gods soevereiniteit in zijn denken. Dit verschil in terminologie is belangrijk om te constateren, omdat dit een belemmerende factor vormt in de vergelijking tussen Vos enerzijds en Dennett en Helm anderzijds.

Het is de vraag of we daadwerkelijk vrij zijn, wanneer we gedwongen worden tot bepaalde keuzes. Met betrekking tot dit probleem maakt het niet zoveel uit of we bepaald worden door

---

<sup>85</sup> Zie: N.C. Murphey, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

God of door neurologische processen (of door beide). Daarmee komen we, zoals we eerder zagen, hooguit uit bij een vorm van compatibilistische vrijheid in de praktijk.

Wanneer we de suggestie van Labooy volgen, dan lijkt de vraag naar de vrijheid van de wil in de praktijk (de materiële vrijheid) niet direct relevant, in zoverre dat het de vrijheid van de wil als zodanig niet aantast (de formele vrijheid). Of wanneer we de visie vertalen naar de terminologie van Antoine Mooij: de fundamentele vrijheid ligt in de vrije wilskeuze van de mens en niet in zijn externe dan wel interne handelingsvrijheid.

Als we de visies laten staan zoals door Vos en Dennett verwoord, zien we dat Vos zich bezighoudt met de onderliggende ontologische structuur van de menselijke vrijheid, terwijl Dennett zich veel meer richt op hoe de vrijheid van de wil functioneert op het niveau van concrete situaties en de handeling. Op het ontologische niveau kan gesteld worden dat Vos een vorm indeterminisme aanhangt en Dennett determinisme. Opvallend is dat Dennett vervolgens wel de stap zet naar concrete situaties om te laten zien hoe we ondanks determinisme toch menselijke vrijheid hebben. Vos daarentegen maakt die stap nergens. Labooy doet dit wel en daaruit blijkt dat de ontologie van contingentie zo belangrijk is dat zij ook daar vrijheid garandeert. Dit legt een zekere asymmetrie bloot. De vrijheid van de wil wordt op verschillende punten gezocht. Voor Vos ligt het in de wilskeuze, voor Dennett in de handelingsvrijheid.

Het makkelijke van Vos' visie is dat je geen moeite hoeft te doen om precies te definiëren wanneer een mens vrij is in concrete situaties, want in ontologische zin is hij altijd vrij. Of God nu iets voorbestemt, of ik word tegen mijn wil vastgehouden, mijn wil blijft in essentie vrij. Daarentegen is dat tegelijk ook de zwakte van de visie van Vos. Hoe kan hij claimen dat de mens vrij is als vrijheid in bepaalde situaties eerder theoretisch lijkt te zijn dan werkelijk?

Vanwege dit verschil tussen Vos en het compatibilisme zijn de concepten niet geheel hetzelfde en niet onder een noemer te brengen. Wanneer de notie van synchrone contingentie niet houdbaar blijkt te zijn, dan lijkt Vos geen alternatief te hebben. Het is alles of niets.

Zo zien we dat de externe handelingsvrijheid een belangrijke rol speelt bij Dennett. Bij Vos is dit minder het geval, omdat Vos volledig op de wilskeuze inzet. Bij Dennett speelt de interne handelingsvrijheid tevens een grote rol. Hoewel je misschien niet vrij bent in je aanleg, omdat je genen daarop invloed hebben, kan wel gezegd worden dat het voor Dennett belangrijk is dat je ontwikkeld en goed geïnformeerd bent om een keuze te maken. Sterker nog, onze vrijheid wordt daardoor groter. Dit komt dicht bij de interne handelingsvrijheid. Het is cruciaal voor de vrijheid van een mens. Het staat wel binnen het kader van compatibilistische vrijheid, waarin de mens vrij moet zijn in zijn handelen. Ook dit is voor Vos minder belangrijk. Vrijheid is iets wat mensen van nature hebben meegekregen. Het is een scheppingsnotie die tegelijk een ontologische categorie is. Die lijkt minder afhankelijk te zijn van het kunnen en niet-kunnen van het individu, zowel op intern als extern niveau.

#### **3.2.4. Conclusies.**

We zagen het belang van de visie op de verhouding geest-lichaam. Onze kijk op deze materie kan wezenlijk de kijk op het debat over de menselijke wil en de neurowetenschappen bepalen. Wanneer we de visie van Vos naast die van Swaab, Lamme en Harris leggen, blijkt hoever deze in intentie van elkaar afstaan. Vos' belang ligt bij het benadrukken van de vrijheid van de



wilskeuze. Daar draait heel zijn visie om, terwijl de drie wetenschappers precies de gedetermineerdheid van de wilskeuze benadrukken.

Dennett ligt in visie dicht bij Vos. Toch zal Vos niet tevreden zijn met de definitie van vrijheid die Dennett geeft, net zo min met als de visie van Helm. De concepten zijn wel zo verschillend van inzet dat het moeilijk is ze op één lijn te krijgen. Het verschil tussen het harde determinisme en het compatibilisme is meer een gradueel verschil dan een werkelijk verschil voor Vos. Het compatibilisme blijft, vanuit Vos' visie bekeken, vastzitten in het noodzakelijkheidsdenken.

## 4. Compatibilisme: Paul Helm en de menselijke wilskeuze.

### 4.1. Paul Helm.

Een ander geluid horen we bij Paul Helm, die onder andere doceerde aan de University of Liverpool, King's College London en Regent College in het Canadese Vancouver. Waar Vos het noodzakelijkheidsdenken buiten de deur wil houden en daarmee de menselijke vrijheid probeert te behouden, neemt Helm een ander standpunt in, dat de soevereiniteit van God wil behouden en daar de nadruk op legt.

We willen uiteraard kijken naar de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wil in Helms visie. Daarvoor moeten we eerst zijn denken over Gods voorzienigheid helder hebben, omdat we in de theologie altijd spreken over de mens in verhouding tot God. Daarom starten we bij Helms visie op Gods voorzienigheid.

#### 4.1.1. Risk-free.

Voor een eerste indruk aangaande Helms positie ten aanzien van de Goddelijke voorzienigheid kunnen we het beste beginnen bij een basaal onderscheid dat Helm maakt in zijn boek *The Providence of God*. Helm maakt een onderscheid tussen een “*risk-free view*” of “*no-risk view*” en een “*risky view*” op de voorzienigheid.<sup>86</sup> Preciezer gezegd, Helm betreft dit onderscheid op Gods kennis.<sup>87</sup> Helm stelt dat wanneer God een risico neemt wat betreft zijn kennis, dat Hij daarmee ook risico neemt in hetgeen Hij verordineert.<sup>88</sup>

Een *risky view* houdt in dat de mens indeterministisch vrij is en dat God de mens ook vrij laat.<sup>89</sup> Wat is er ‘risicovol’ aan deze visie? Met het ‘riskante’ bedoelt Helm dat God niet (helemaal) weet wat er in de toekomst zal gaan gebeuren. God heeft geen volledige controle over deze wereld en ons als mensen. Het kan dus zijn dat de geschiedenis anders verloopt, dan dat God verwacht. Dat is een risico dat God neemt. Hij heeft niet heel de wereld onder controle. Helm verwijst in *The Providence of God* naar een heel aantal theologen dat deze visie aanhangt. Het gevolg is dat bij deze theologen, volgens Helm, Gods almacht en alwetendheid worden ontkend of ingeperkt om de menselijke vrijheid te waarborgen.<sup>90</sup>

Helm zelf hangt de *risk-free* visie aan. Deze visie zet in bij de soevereiniteit en almacht van God. Hij claimt dat niets buiten Gods wil omgaat en dat God complete voorkennis heeft van de toekomst. Het decreet van God gaat aan Zijn kennen vooraf. Alles wat gebeurt in de geschapen werkelijkheid is verordineerd door God. Om het onderscheid helder te krijgen, rijkt Helm ons nog andere terminologie aan. In zijn boek *Eternal God* geeft Helm een verhelderend onderscheid tussen wat hij *A-foreknowledge* en *O-foreknowledge* noemt. Helm geeft geen reden voor zijn keuze van de letter ‘A’ en ‘O’ voor de verschillende visies op Gods voorkennis. De *A-foreknowledge* visie is volgens Helm de dominante visie in de kerkgeschiedenis. We zien deze visie terug bij Calvijn, maar ook in de traditie voor hem. Men kan hierbij denken aan Augustinus, Anselmus en Thomas van Aquino.<sup>91</sup> Deze visie op voorkennis houdt in dat “... *if X A-foreknows that p then he knows that p as a result of ordaining or effectively willing or*

<sup>86</sup> P. Helm, *The Providence of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 39-40.

<sup>87</sup> Idem, 40.

<sup>88</sup> Idem, 40.

<sup>89</sup> Idem, 43.

<sup>90</sup> Idem, 44.

<sup>91</sup> Zie: P. Helm, *John Calvin's Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 95, en: P. Helm, *Eternal God. A Study of God without Time*, 2e. dr., Oxford: Oxford University Press, 2011, 129.

*otherwise ensuring that p is true. At the very least X's A-foreknowing that p is causally sufficient as well.*"<sup>92</sup> Gods kennis is de oorzaak van dingen. Gods kennis staat in verhouding tot alle geschapen dingen als een kunstenaar tot zijn creaties. Het is logisch noodzakelijk dat wanneer bepaalde dingen gaan gebeuren, God die dingen van te voren kent. Maar die dingen die gaan gebeuren zijn zelf niet de oorzaak van Gods kennis.<sup>93</sup> Gods kennen van zaken gaat vooraf aan de actualisatie van die zaken.

Helm contrasteert deze visie op voorzienigheid met wat hij noemt "O-foreknowledge". Deze visie op voorkennis houdt in dat "... *if X O-foreknows that p then X knows that p but not as a result of bringing it about that p is true. There is a contingent connection between the foreknowledge of p and the making of p true.*"<sup>94</sup> Het kan zijn dat God wist dat *p* zou gebeuren, maar dit is dan omdat Hij het verwachtte of voorzien heeft en niet omdat het een gevolg van Zijn decreet is. Deze visie wordt aangehangen door veel hedendaagse schrijvers en ook door een historische figuur als Jakobus Arminius.<sup>95</sup> Dingen bestaan niet omdat God weet dat ze in toekomst zullen worden en daarmee dat Gods kennis de oorzaak is, maar Hij kent toekomstige dingen, omdat ze toekomst zijn.<sup>96</sup>

De kernvraag is: Weet God dat ik nu zit te lezen, omdat het waar is of is het waar dat ik nu zit te lezen, omdat God het weet? Het is de vraag naar causaliteit en in hoeverre de werkelijkheid in zichzelf contingent is. Het moge duidelijk zijn dat Helm de A-foreknowledge visie aanhangt. Helm zet in bij Gods decreet. Gods besluit om deze wereld te scheppen is primair. Uit dat besluit volgt Gods kennen.

Voordat we verder gaan, moet eerst iets duidelijk gemaakt worden over de terminologie die Helm gebruikt. Helm gebruikt in *The Providence of God* een andere terminologie dan in *Eternal God* zoals we hebben gezien. In *The Providence of God* gebruikt hij het onderscheid tussen "no-risk" en "risky". En in *Eternal God* maakt hij een onderscheid tussen "A-foreknowledge" en "O-foreknowledge". Deze begrippen corresponderen met elkaar. De "risky" visie correspondeert met "O-foreknowledge" en een "no-risk" visie staat op één lijn met "A-foreknowledge". Hierbij moet opgemerkt worden dat de terminologie uit *Eternal God* een nadere invulling vormt van de terminologie uit *The Providence of God*. Zo is de term "no-risk view" breder qua inhoud dan "A-foreknowledge". Zij is breder in die zin dat bij de "no-risk view" ook andere zaken meespelen dan de voorkennis van God.

#### **4.1.2. Is determinisme hetzelfde als fatalisme?**

Onze volgende vraag moet zijn of deze "A-foreknowledge" of "no-risk view" deterministisch is. De gereformeerde theologie wordt door haar tegenstanders op het punt van de voorzienigheid vaak beschuldigd van determinisme. En ook Helm wordt omschreven als een determinist.<sup>97</sup> Maar is dit ook het geval? Om Helm te begrijpen moeten we een onderscheid maken tussen *determinisme* en *fatalisme*. Wanneer mensen Helm verwijten een determinist te zijn, dan

---

<sup>92</sup> P. Helm, *Eternal God*, 129.

<sup>93</sup> Idem, 130.

<sup>94</sup> Idem, 129.

<sup>95</sup> Idem, 130.

<sup>96</sup> Idem 131.

<sup>97</sup> Zie bijvoorbeeld het lemma: 'Theological Determinism', door L. Vicens, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>. Hier wordt Helm beschreven als "...another staunch theological determinist of the Calvinist variety".

bedoelen ze meestal dat hij een fatalist is. Maar tussen deze twee begrippen zit voor Helm een verschil.

Helm is het er niet mee eens dat zijn visie gelijk staat aan fatalisme. Hij gaat in *Eternal God* uitgebreid in op deze vraag. Het voert te ver om hier zijn gehele argumentatie uiteen te zetten. Tegelijk is het te belangrijk om er niet helemaal overheen te stappen. Het raakt namelijk de kern van de materie van dit onderzoek.

Helm is een *theologisch determinist*. Zo beargumenteert hij in Hoofdstuk 8 van *Eternal God* dat er niet aan theologisch determinisme valt te ontsnappen. Tegelijk is Helm geen fatalist, aangezien A-foreknowledge niet het equivalent is van fatalisme. Helm benoemt verschillende vormen van fatalisme, maar gebruikt voor zijn onderzoek uiteindelijk de volgende definitie: fatalisme is dat het kennen van God een logische noodzakelijkheid is.<sup>98</sup> Daarmee is dus het kennen van God onderworpen aan de wetten van de logica.<sup>99</sup> Helm stelt dat propositie *p* alleen waar is, omdat God “A-foreknows” dat *p* waar is. Aangezien *p* alleen maar waar is wanneer God “A-foreknows” *p*, is *p* niet logisch noodzakelijk. Dit is alleen het geval wanneer Gods kennen zelf *logisch noodzakelijk* zou zijn.<sup>100</sup> Maar dat is niet het geval. Theologisch determinisme is dan ook niet gelijk aan fatalisme, wanneer fatalisme gedefinieerd wordt als logische noodzakelijkheid.<sup>101</sup> Hier zien we de distinctie terug tussen de *necessity of the consequence* en de *necessity of the consequent*. In dit geval heeft de distinctie geen betrekking op het spreken over de mens, maar op het spreken over God.

Hierbij komt ten tweede dat de notie van *causal agency* fatalisme uitsluit. Stel dat God mij ordineert tot het uitvoeren van een bepaalde handeling op een bepaald moment en op een bepaalde plaats. In dat geval neemt God mijn natuurlijke, causale krachten in dienst om dat te bereiken. Die worden niet gepasseerd of overschreven door God. Mijn vrijwilligheid, spontaniteit, verstand en verantwoordelijkheid komen geenszins in het gedrang. Hoe God dit doet, weten we volgens Helm niet, maar dat Hij het doet weten we uit de Schrift.

Maar als ik geordineerd ben tot een bepaalde handeling, hoe kan ik dan een keuze hebben? Helm geeft een voorbeeld. Stel dat ik morgenavond om 20:00 uur een brief zal schrijven. Ik weet niet dat ik die brief moet schrijven en hoe ik dat moet doen. Maar kan ik er dan niet om heen? God verordineert niet alleen maar de uitkomst, het feit dat ik morgenavond om 20:00 uur een brief schrijf, maar ook de middelen daartoe, bijvoorbeeld het feit dat ik tijd heb om die brief te schrijven.

Om dit te begrijpen moeten we het belang van secundaire oorzaken inzien. God werkt door deze krachten heen en niet tegen hen of ondanks hen. We weten niet of God ons inschakelt. Het belang van *causal agency* in het voortbrengen van bepaalde gebeurtenissen onderscheidt het christelijk geloof van fatalisme.

#### **4.1.3. Compatibilisme.**

Nu hebben we in de basis de positie van Helm uiteengezet. We willen nu een stap verder zetten en verder inzoomen op de visie van Helm. Want is er in Helms visie dan helemaal geen ruimte voor de menselijke wil? Het zou onnauwkeurig zijn om Helm neer te zetten als een pure

---

<sup>98</sup> P. Helm, *Eternal God*, 127-128.

<sup>99</sup> Idem 141.

<sup>100</sup> Idem, 141.

<sup>101</sup> Helm schrijft nog veel meer over dit onderwerp in Hoofdstuk 8. Hij bespreekt fatalisme in verhouding tot de vraag naar de tijdloosheid van God. Dat is een vraag die niet relevant is voor dit onderzoek.

determinist en daarbij de menselijke wil uit te sluiten. Hij hangt namelijk een vorm van *compatibilisme* aan. De vier modellen om de menselijke verantwoordelijkheid met een *no risk* te combineren die hij in *The Providence of God* behandelt, zijn behulpzaam om zijn visie helder te krijgen.<sup>102</sup> Een hiervan is het *theologisch compatibilisme*. Hij stelt in dit gedeelte dat dit model op zichzelf genoeg is om de menselijke verantwoordelijkheid te garanderen.<sup>103</sup>

Compatibilisme combineert determinisme met een zekere vorm van menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Zoals we zagen is dit geen indeterministische vrijheid, die we bijvoorbeeld terugzien in het model van *middenkennis* van theologen als Luis de Molina en Francesco Suarez of in het remonstrantisme van Jacobus Arminius. Maar ook Helm stelt dat de *menselijke verantwoordelijkheid* een cruciaal concept is binnen het christelijk geloof. Zonder persoonlijke verantwoordelijkheid voor menselijk falen, is er immers ook geen persoonlijke zonde.<sup>104</sup> Goddelijke voorzienigheid sluit de menselijke wil niet uit. De wil is zelfs vrij, maar wel op een geheel eigen manier. Compatibilisme sluit het beste aan bij een *no-risk view* en doet daarmee recht aan de Bijbelse gegevens.

#### 4.1.4. Waarin is de menselijke wilskeuze vrij of bepaald?

We moeten nu helder krijgen, waarin de mens dan precies vrij is volgens Helm. Om een antwoord hierop te krijgen, moeten we wat dieper graven in wat Helm hierover schrijft. We komen hiermee terecht in de klassieke scholastieke terminologie, die gebruikt werd om verschillende vormen van vrijheid te onderscheiden. In *The Providence of God* maakt Helm het klassieke onderscheid tussen de “vrijheid van indifferentie” (*freedom of indifference*) en de “vrijheid van spontaniteit” (*freedom of spontaneity*).<sup>105</sup> Het eerste noemt Helm “indeterministische vrijheid” en het tweede noemt hij “deterministische vrijheid” of “compatibilistische vrijheid”.<sup>106</sup> Helm sluit in zijn visie aan bij de “vrijheid van spontaniteit”, ook wel “vrijheid van dwang” genoemd. Hij omschrijft deze vrijheid als volgt: “*According to this view, people perform free acts when they do what they want to do, not when they have the power of self-causation, or some other form of indeterminism. That is, they are not constrained or compelled in their actions, but what they do flows unimpededly from their wants, desires, preferences, goals and the like.*”<sup>107</sup> Deze zelfde vorm van vrijheid is in zijn ogen ook de vrijheid waarover de gereformeerde theologen uit de scholastieke traditie spreken. In zijn discussie met Beck komt Helm precies over dit punt te spreken. Wanneer Helm schrijft over de interpretatie van Turretini in de discussie met Beck in *The Journal of Reformed theology*, stelt hij: “*The choice so that what is done is not done by a blind impulse and a certain brute instinct, but from choice and the previous light of reason and the judgment of the practical intellect; (2) The voluntariness so that what is done may be done spontaneously and freely and without compulsion.*”<sup>108</sup>

---

<sup>102</sup> P. Helm, *The Providence of God*, 168-182.

<sup>103</sup> Idem, 182-183.

<sup>104</sup> Idem, 185.

<sup>105</sup> Idem, 67.

<sup>106</sup> “Deterministische vrijheid” en “compatibilistische vrijheid” zijn inwisselbare termen. Ze zullen als zodanig door elkaar heen gebruikt worden.

<sup>107</sup> Idem, 67.

<sup>108</sup> P. Helm, ‘Structural Indifference and Compatibilism in Reformed Orthodoxy’, *Journal of Reformed Theology*, vol. 5 (2), 2011, 195.

Het centrale punt in Helms visie is dat wij als mensen (1) niet gedwongen (*coerced*) worden tot bepaalde handelingen, die wij dus spontaan (*spontaneity*) doen en (2) dat onze handelingen voortkomen uit een beslissing van het “intellect”.

Richard A. Muller licht deze vorm van vrijheid toe, wanneer hij in zijn *Dictionary of Latin and Greek theological terms* de vrijheid van spontaniteit beschrijft. Hoewel onze keuzes en handelingen innerlijk gedetermineerd zijn, zijn zij geenszins het gevolg van externe dwang of extern opgelegde beperkingen en restricties.<sup>109</sup> De crux van deze vrijheid zit dus in het verschil tussen *extern* en *intern*. Muller verwijst naar een belangrijk ander begrip, namelijk *necessitas naturae*. Dit omschrijft Muller als: “*The limit of thought and action, not imposed from without, but belonging to the nature of the thing or being itself.*”<sup>110</sup> Deze laatste link legt Helm niet. Met de menselijke natuur komen (innerlijke) beperkingen mee die eigen zijn aan de menselijke natuur. Dit is geen vorm van onvrijheid en gaat samen met de *libertas naturae*. Dit is de vrijheid zoals die past bij een specifieke natuur, zoals de menselijke natuur.<sup>111</sup>

Als we dit vrijheidsbegrip vergelijken met de vrijheid van indifferentie zien we een belangrijk verschil. Helm omschrijft de vrijheid van indifferentie als “*self-causation*”.<sup>112</sup> Helm maakt niet duidelijk wat zelf-causatie is. Waarschijnlijk bedoelt Helm hiermee dat de wil compleet onafhankelijk kan handelen. Als een persoon ultieme controle heeft over zijn acties, dan kan die persoon ook onafhankelijk handelen van zijn genen, omgeving, verlangens, waarden en zelfs van God.<sup>113</sup> Pure zelf-causatie is een vorm van vrijheid waarin geen sprake is van interne gedetermineerdheid. Het gaat om een intern-menselijke vrijheid die niet alleen van buitenaf komt, zoals in de vrijheid van spontaniteit, maar die ook intrinsiek in de mens aanwezig is. Wanneer u bijvoorbeeld voor een keuze staat en u moet uit twee mogelijkheden kiezen, dan bent u vrij om de ene of de andere mogelijkheid te kiezen. Onze wil is indifferent ten opzichte van beide mogelijkheden. We worden noch van buitenaf noch van binnenuit gedrongen tot één van de twee mogelijkheden. De keuze komt geheel uit de eigen, vrije beweging. Compatibilistische wilsvrijheid is een beperktere vorm van vrijheid dan de vrijheid van indifferentie, omdat zij *externe* dwang ziet als belemmering van de menselijke vrijheid en niet zozeer de *interne* bepaaldheid van onze menselijke wil.

Helm lijkt te zeggen dat er van zelf-causatie geen sprake kan zijn, omdat ons intellect, die de keuzes in ons maakt, niet boven onze verlangens, voorkeuren etc. staat. Wij als mensen kunnen niet zomaar alle keuzes maken die wij in theorie kunnen maken, omdat die gereguleerd worden door ons intellect en onze wil. Onze wil is vrij zolang we niet gedwongen worden tot een bepaalde keuze, die tegen onze wil ingaat. De keuze tussen alternatieven blijft een cruciaal onderdeel van de wil. Helm schrijft:

---

<sup>109</sup> R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 1995, 176.

<sup>110</sup> Idem, 200.

<sup>111</sup> Idem, 176.

<sup>112</sup> P. Helm, *The Providence of God*, 67.

<sup>113</sup> Deze verklaring van de term ‘zelfcausatie’ kwam ik op het spoor in een artikel van David E. Alexander. Hij gebruikt de term zelf niet, maar na het lezen van zijn uitleg van de vrijheid van de indifferentie koppelde ik de onafhankelijkheid waar Alexander over spreekt aan de zelfcausatie waarover Helm spreekt, ziet: D.E. Alexander, ‘Orthodoxy, Theological Determinism, and the problem of Evil’, in: D.E. Alexander & D.M Johnson (eds.), *Calvinism and the Problem of Evil*, Eugene: Pickwick Publications, 2016, 124.

“Whatever species of necessity such compatibilism expresses, it cannot preclude, but requires, the choice between alternatives. This is seen by the fact that in such a version choice is quite distinct from external necessity compelling or constraining the agent to choose an alternative against his will, and from instinct and the operation of reflex acts performed without the will.”<sup>114</sup>

Vervolgens geeft Helm het voorbeeld van iemand die vastgehouden en gemarteld wordt. Diegene is niet vrij om een alternatief te kiezen. Zelf-causatie zou echter betekenen dat wij onze wil, intellect en verlangens kunnen overstijgen en alle alternatieven kunnen kiezen.

Eén van de centrale distincties in de discussie met Vos en Beck is het onderscheid tussen vrijheid in de “*gedeelde zin*” en de “*samengestelde zin*”. Dit is een cruciaal onderscheid waarmee we gelijk bij de kern van de discussie tussen Helm en Vos zitten. Dit onderscheid wordt door hen verschillend geïnterpreteerd. Het is goed dit onderscheid te kennen wanneer we willen weten wat Helms visie op menselijke vrijheid is. Vrijheid in de gedeelde zin is indifferent in *actu primo*, dat is de wil die losstaat van concrete acties, dus de wil zelf. Maar vrijheid in de samengestelde zin, in de *actu secundo*, is niet indifferent. Dit is de wil in de concrete situatie.<sup>115</sup> In de gedeelde zin is de mens misschien vrij, maar in de samengestelde zin is de mens niet vrij, omdat Gods decreet en ons intellect een rol gaan spelen.<sup>116</sup> Gods besluit maakt dus onderdeel uit van de vrijheid in samengestelde zin.

#### **4.1.5. Conclusies.**

We hebben gezien hoe Helm het compatibilisme aanhangt en zo probeert determinisme en menselijke vrijheid en morele verantwoordelijkheid bij elkaar te houden. Het niet gedwongen worden door externe factoren is hier de belangrijkste vorm van vrijheid. Hoewel God in alle dingen de hand heeft, laat dit ruimte voor menselijke vrijheid. De wil is niet indifferent. Zij mag in theorie misschien indifferent zijn, maar in de concrete keuzes is zij niet indifferent omdat dan de besturing van God en de keuze van het intellect in het gedrang komt. De mens handelt echter wel conform zijn verlangens, waarden etc. De *no-risk view* is volgens Helm op deze manier te combineren met menselijke vrijheid.

#### **4.2. Helms visie en de neurowetenschappelijke visie op de menselijke wilskeuze.**

Nu we Paul Helms visie helder hebben, kunnen we die naast die van de neurowetenschappers uit Hoofdstuk 2 leggen. Voordat we dit gaan doen, wil ik de visie van Helm eerst vergelijken met die van Vos om te kijken in hoeverre zij al dan niet overeenstemmen.

##### **4.2.1. Helm en Vos.**

In het vorige hoofdstuk hebben we Vos met Dennett vergeleken. Zoals verderop in dit hoofdstuk zal blijken, zijn er grote overeenkomsten tussen het vrijheidsbegrip bij Dennett en Helm. In deze paragraaf zullen daarom deels dezelfde punten naar voren komen. Toch zal de vergelijking tussen Vos en Helm anders van kleur zijn, omdat beiden theïsten zijn die staan binnen de gereformeerde traditie. Deze overeenkomst, die beide auteurs niet met Dennett delen, geeft andere vragen.

---

<sup>114</sup> P. Helm, ‘Structural Indifference and Compatibilism in Reformed Orthodoxy’, 202.

<sup>115</sup> Idem, 196.

<sup>116</sup> Idem, 196.

Het belangrijkste verschil tussen de visies van Helm en Vos zit in het punt van alternativiteit in de ontologie. Vos is van mening dat door synchrone contingentie werkelijke alternativiteit blijft bestaan en daarmee is de menselijke wilskeuze vrij. Helm is echter van mening dat dit niet zo is. Hoewel de wil van de mens in de gedeelde zin vrij is, is zij dat niet in de samengestelde zin. De wil is op zichzelf genomen vrij, maar wanneer alle voorwaarden in acht worden genomen zoals Gods besluit en het besluit van ons intellect, dan is zij niet meer indifferent ten opzichte van verschillende opties. In dat geval determineert zij zich tot een bepaalde optie. Wat deze distinctie laat zien is dat voor Helm alternativiteit in de zin van synchrone contingentie niet echte vrijheid garandeert. Het doet niet wat het belooft. Terwijl voor Vos de ontologie van synchrone contingentie altijd gehandhaafd blijft, stelt Helm dat wanneer God een bepaalde keuze heeft gemaakt, dat noodzakelijk gebeurt.<sup>117</sup> Helm vraagt zich af hoe het volgens Vos kan zijn dat als God besluit dat ik morgen ontbijt, dit niet noodzakelijk is. Ik kan ook niet ontbijten morgen, maar dit is louter een theoretische optie, tenzij God besluit dat ik morgen niet ontbijt.<sup>118</sup>

Er is een opvallend punt wanneer we Helm en Vos met elkaar vergelijken. Vos ziet de menselijke vrijheid gewaarborgd in de onderliggende ontologie van de werkelijkheid. Verder spreekt Vos nauwelijks over de wil in concrete omstandigheden. Guus Labooy schrijft wel meer over onze wil in concrete omstandigheden, maar stelt door middel van het onderscheid tussen formele vrijheid en materiële vrijheid dat een mens alsnog een vrije wil bezit omdat een mens altijd formele vrijheid heeft. Zelfs als een persoon in bepaalde omstandigheden zijn wil niet kan actualiseren, is hij nog steeds vrij. Opvallend hier is dat voor Helm de omstandigheden een belangrijke rol spelen in zijn vrijheidsbegrip. Als een mens voor een bepaalde optie kiest, moet dat na een afweging van het intellect en zonder dwang gebeuren. Vos stelt dat de wil vrij blijft, ook wanneer de situatie mij belet om die wil te realiseren.<sup>119</sup> De vrijheid in concrete situaties voor Helm wel degelijk een belangrijke rol in zijn definitie van vrijheid speelt. Aan de hand van een kleine tabel wordt het misschien duidelijker. Ik gebruik voor de helderheid het onderscheid tussen formele vrijheid en materiële vrijheid en geef voor beide aan hoe Helm en Vos hier tegenover staan.

---

<sup>117</sup> P. Helm, 'Synchronic Contingency Again', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 57 (3), 2003, 235-236.

<sup>118</sup> Het voorbeeld is ontleend aan P. Helm, 'Synchronic Contingency Again', 236.

<sup>119</sup> Dat wil natuurlijk niet zeggen dat Vos vindt dat het niet belangrijk is dat je niet gedwongen wordt tot bepaalde keuzes, maar dan op basis van andere noties, bijvoorbeeld het wettelijk recht om vrij te zijn wanneer je ten onrechte vast gehouden wordt.



	<b>Helm</b>	<b>Vos</b>
<b>Formele vrijheid</b>	Dit is een theoretische vrijheid, omdat de menselijke wil wel verschillende opties heeft, maar zich na het decreet van God en de keuze van het intellect in concrete situaties tot een keuze heeft gedetermineerd.	Er is werkelijke alternativiteit. De mens kan anders kiezen. Deze indifferentie blijft gewaarborgd, zelfs na het maken van een bepaalde keuze.
<b>Materiële vrijheid</b>	De mens is vrij wanneer hij niet van buitenaf gedwongen wordt tot het uitvoeren van die bepaalde handeling of wordt belemmerd in het maken van een keuze door fysieke oorzaken.	Hoewel een persoon in concrete situaties niet vrij kan zijn, blijft zijn wil vrij in formele zin.

Terwijl Vos op het niveau van de formele vrijheid, werkelijke menselijke vrijheid een grote rol geeft, geeft Helm hier een beperktere opvatting van vrijheid. Dit verschil is helder. Op het niveau van de materiële vrijheid zien we echter een merkwaardiger verschil. Bij Vos blijft synchrone contingentie nog steeds de factor waardoor mensen vrij blijven. Helm daarentegen hecht groot belang aan de vrijheid van externe dwang tot een bepaalde keuze en stelt dat de wil niet vrij is wanneer zij van buitenaf gedwongen wordt. Hier zien we een groot verschil in datgene dat vrijheid garandeert.

Nu hebben we geconstateerd dat er belangrijke verschillen zijn tussen de visies van Helm en Vos. Er is echter ook aanleiding om te veronderstellen dat de verschillen minder groot zijn dan gedacht. Vos stelt dat de wil van de mens afhankelijk is van God, maar toch vrij tot een keuze komt. Dat is precies wat Helm ook beweert. Het verschil zit in het antwoord op de vraag hoe de mens zowel afhankelijk is van God als op hetzelfde moment vrij is.

Beiden willen de soevereiniteit van God hooghouden en zien daarbinnen ruimte voor menselijke vrijheid. De voorwaarden voor vrijheid worden hierbij verschillend ingevuld. Hieruit blijkt dat Vos en Helm in intentie heel dicht bij elkaar liggen, maar in de uitwerking van die intentie verschillende wegen gaan. Dit maakt dat ze op een zekere manier dicht bij elkaar liggen, maar tegelijk zoveel verschillen. De beide definities van vrijheid laten zich niet zo gemakkelijk met elkaar verbinden zoals we in Hoofdstuk 3 in de vergelijking tussen Vos en Dennett ook al hebben geconstateerd.

Bij de visies van beide theologen zijn vragen te stellen. In Hoofdstuk 3 heb ik de vraag opgeworpen of de mens wel de vrijheid heeft die Vos claimt dat hij heeft. Als de menselijke wil vrij is, hoe kan deze dan tegelijk afhankelijk zijn van God. Is vrijheid dan niet louter theoretisch van aard?

Bij Helm kan in feite dezelfde vraag gesteld worden maar dan omgekeerd: Als we gedetermineerd worden door God, hoe kunnen we dan vrij zijn? Is compatibilistische vrijheid

wel voldoende om menselijke verantwoordelijkheid te waarborgen? Deze vragen laten zien dat de twee visies misschien niet zover uit elkaar liggen als in eerste instantie lijkt.

#### **4.2.2. Een vergelijking tussen Helm en de neurowetenschappen.**

Nu we Helms visie helder hebben en gekeken hebben naar de overeenkomsten en verschillen met Vos, komen we er aan toe om de visie van Helm te vergelijken met die van de verschillende neurowetenschappers. Net als in de voorgaande hoofdstukken behandel ik de wetenschappers in twee groepen: Swaab, Lamme en Harris enerzijds en Dennett anderzijds. In het grootste gedeelte van dit hoofdstuk wil ik kijken naar eventuele verbindingen en overeenkomsten.

#### **Helm en het harde determinisme.**

Zoals gezegd beginnen we bij Swaab, Lamme en Harris. Er zijn weinig overeenkomsten tussen Helm en Swaab, Lamme en Harris. Zij erkennen geen objectieve moraal en dat doet Helm wel. Bij Helm staat de mens fundamenteel in relatie tot God en is de mens verantwoording schuldig tegenover deze God. Dat ontbreekt totaal bij materialisten als deze drie wetenschappers. Zij zijn van mening dat wij worden geleefd door onze hersenen.

Eén van de belangrijkste verschillen die voortkomt uit het onderscheid tussen het harde determinisme van de drie neurowetenschappers en het compatibilisme van Helm, is dat Helm wel gelooft dat mensen moreel verantwoordelijk zijn, terwijl Swaab, Lamme en Harris niet daarin geloven. Zoals we eerder zagen, is het voor Helm cruciaal om deze morele verantwoordelijkheid vast te houden. Anders zouden we ook niet kunnen spreken over persoonlijke zonde. Hij ziet de morele verantwoordelijkheid in het compatibilisme voldoende gewaarborgd. De mens is immers vrij als hij naar zijn verlangens en wil kan handelen. Dit is een hele andere claim dan die van de drie neurowetenschappers, die het idee van morele verantwoordelijkheid aan de kant zetten. We willen nu iets preciezer kijken naar het verschil tussen Helm en de drie wetenschappers op het gebied van morele verantwoordelijkheid. Om dit onder woorden te brengen, maak ik gebruik van Helms argumenten tegen de beschuldiging van fatalisme, zoals boven beschreven in Paragraaf 3.1.

De verhouding Schepper-schepsel is de dragende grond voor de morele verantwoordelijkheid in de visie van Helm. Wij zijn zelfstandige, tweede oorzaken ten opzichte van God, de Eerste Oorzaak. Hier ligt een belangrijk punt om het onderscheid helder te krijgen. In het compatibilisme is er determinisme. Dit determinisme is echter geen blind, willekeurig lot, maar wordt veroorzaakt door een metafysische, persoonlijke God. Het determinisme van Swaab, Lamme en Harris is vrijwel niet te onderscheiden van fatalisme. Om deze reden is het belangrijk dat we eerder in dit hoofdstuk hebben gezien waarin theologisch determinisme zich onderscheidt van fatalisme. Zoals we zagen noemt Helm een punt waarom theologisch determinisme geen fatalisme is. Ten eerste is theologisch determinisme geen fatalisme, wanneer fatalisme wordt gedefinieerd als logische noodzakelijkheid. Er is geen sprake van logische noodzakelijkheid bij theologisch determinisme en dus ook niet van fatalisme, omdat God vrij is om te bepalen wat Hij wil. Op een andere manier is het harde determinisme van Swaab, Lamme en Harris een vorm van fatalisme. Er is geen hoger, vrij, persoonlijk wezen dat in vrijheid de hersenen determineert. Nee, het is een naturalistisch proces waar niemand boven staat. Aangezien chemische processen onpersoonlijk en immaterieel zijn, is het moeilijk om deze ons voor te stellen als niet fysisch noodzakelijk.<sup>120</sup> De hersens als machine of computer

---

<sup>120</sup> Helm bestrijdt de claim, onder andere gedaan door Antony Flew, dat theïstisch compatibilisme niet legitiem is. Dit in tegenstelling tot naturalistisch compatibilisme dat Flew wel overtuigend acht. Helm beargumenteert dat

zijn moeilijk te verenigen met enige notie van vrijheid. In Helms visie worden morele verantwoordelijkheid en menselijke vrijheid in een compatibilistische zin gegarandeerd door het distinct-zijn en persoonlijk-zijn van een hogere, immateriële, persoonlijke Oorzaak.

Helms punt is dat er in een compatibilistische visie sprake is van *causal agency*. De mens is verantwoordelijk voor zijn daden als tweede oorzaak en maakt bewust een keuze. De mens is een wezen, dat bewust handelt. Wij met onze wil en krachten worden in dienst genomen door God. Wij zijn het die de handelingen verrichten. Hier is het belangrijk om op te merken dat God niet tegen onze wil inwerkt, maar onze wil in dienst neemt. Dit idee van *causal agency* constitueert mede morele verantwoordelijkheid en vrijheid. Bij Swaab, Lamme en Harris ontbreekt deze notie.

Uit het bovenstaande blijkt dat Helm geen harde determinist is zoals Swaab, Lamme en Harris. Met hun rigide versie van determinisme is er geen enkele ruimte voor de vrije wil of voor menselijke verantwoordelijkheid. Wanneer we kijken naar de visie van Swaab, Lamme en Harris zien we geen subtiliteit. De vrije wil is een illusie van ons brein, want in werkelijkheid zijn we totaal gedetermineerd door ons brein. Hier is zelfs geen sprake van een beperkte vorm van menselijke vrijheid. Zoals we zagen, zijn deze visies in detail te vergelijken met een meer filosofische insteek als die van Helm. In de boeken van de neurowetenschappers wordt niet filosofisch doorgedacht over determinisme.

Helm schaarft zich aan de zijde van Johannes Calvijn en Jonathan Edwards die beiden getypeerd kunnen worden als compatibilisten.<sup>121</sup> W. van Vlastuin vergelijkt in twee artikelen Calvijn en Edwards met Swaab. In deze artikelen komt hij tot de conclusie dat deze twee theologen soft determinisme ofwel compatibilisme aanhangen.<sup>122</sup> Met betrekking tot Calvijn schrijft Van Vlastuin: “*With reference to the different perspectives on determinism, one may posit that Calvin is a compatibilist in his understanding of human will.*”<sup>123</sup> En over Edwards schrijft hij: “*...while Edwards is a compatibilist, Swaab is not. Edwards’s position allows the possibility of speaking about freedom of will, while Swaab denies it.*”<sup>124</sup> Bij beide theologen komt hij tot de conclusie dat het compatibilisten zijn en daarom niet op één lijn te zetten zijn met het harde determinisme van Swaab. Helm staat in de lijn van Calvijn en Edwards.<sup>125</sup>

---

wanneer naturalistisch compatibilisme een legitieme optie is, theïstisch compatibilisme dat ook is. Hiermee wil Helm niet betogen dat natuurwetenschappelijk determinisme ook waar is. Interessant zou zijn om te weten of Helm omgekeerd van mening is dat materialisten een legitieme vorm van compatibilisme kunnen verdedigen of dat zij het verwijt van fatalisme niet kunnen ontlopen? Zie: P. Helm, *The Providence of God*, 175-177.

<sup>121</sup> Helm merkt zelf op dat het benoemen van Calvijn als een compatibilist een anachronisme is, maar dat de visie van Calvijn wel in lijn ligt met bepaalde vormen van compatibilisme.

<sup>122</sup> Dat wil niet zeggen dat er geen verschillen zijn tussen de visie van Calvijn en Edwards, maar wel dat zij in grote lijnen hetzelfde denken.

<sup>123</sup> A. Meuleman en W. van Vlastuin: ‘Calvin and Swaab: a Comparison with Respect to Free Will’, *In Die Skriflig/In Luce Verbi*, vol. 48 (1), 2014, 4.

<sup>124</sup> W. van Vlastuin: ‘Neurocalvinism. Calvinism as a Paradigm for Neuroscience’, *Ars Disputandi*, vol. 6, 2013, 291.

<sup>125</sup> Helm brengt Calvijn en Edwards op het punt van compatibilisme bij elkaar, wat hiervoor ook een aanwijzing is: P. Helm, *Calvin at The Centre*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 264-272. Hiermee is overigens niet gezegd dat hij op alle punten Calvijn en Edwards mee gaat. Het zou te ver voeren om dat hier te onderzoeken, maar hij staat wel in de globale lijn van Calvijn en Edwards.

## Helm en Dennett.

De verbinding van Helm met Dennett is gemakkelijker, omdat zowel Helm als Dennett compatibilist is. Hun visies zijn daarom in bepaalde opzichten goed te verbinden. Dit kunnen we illustreren aan de hand van een aantal punten. Allereerst geldt dat beiden de menselijke wil als gedetermineerd zien. Daarbij houden beiden de morele verantwoordelijkheid van de mens hoog. Maar ook in hun definitie van vrijheid zijn er belangrijke overeenkomsten. Zoals we zagen kent Helms vrijheidsbegrip twee belangrijke aspecten. Het eerste is dat de wil vrij is zolang zij niet extern gedwongen wordt tot een bepaalde keuze. Dit element is net zo cruciaal voor Dennett. Het tweede element is dat de mens een bewuste keuze maakt door middel van het intellect. Hoewel Dennett niet zo snel het woord intellect zou gebruiken, benadrukt hij wel het belang van de eigen afweging en als gevolg daarvan een bewuste keuze. Niet voor niets stelt Dennett dat het hebben van de benodigde informatie belangrijk is om een goede afweging te kunnen maken. Helm en Dennett stellen beiden dat, hoewel er sprake is van determinisme, mensen zelf nog steeds een bewuste keuze moeten maken. De notie van *causal agency* is een belangrijke overeenkomst. In hun definitie van vrijheid liggen Helm en Dennett dicht bij elkaar.

Er is echter wel een aantal belangrijke en grote verschillen tussen beiden. Het eerste verschil is het meest in het oog springend en betreft de levensbeschouwelijke basis van hun visie. Dennett is een materialist die de bepaaldheid van de mens terugziet op biologisch niveau onder andere in onze hersenen. Hij hangt *naturalistisch* of *materialistisch compatibilisme* aan. Er is geen instantie in onze hersenen die bewust een keuze maakt, maar het is de materie van de hersenen, die onze keuzes bepaalt. Omdat het hier om materie gaat, kan de vrijheid door evolutie ook toenemen. Alle benodigdheden voor de ontwikkeling van vrijheid zijn er, maar ze kunnen nog verder groeien.

Helm gaat daarentegen uit van *theologisch* of *religieus compatibilisme*. Hij ziet vrijheid en bepaaldheid terug in de verhouding tussen God en mens en zoekt de basis van onze keuzes niet in het biologische. Helm gelooft in het bestaan van een ziel en is daarmee geen materialist.<sup>126</sup> Dit geeft gelijk een hele andere rol aan de hersenen in het debat. Voor Helm geeft de biologische factor niet de doorslag in zijn denken over de wil. Vrijheid neemt dan ook niet toe, omdat vanaf de schepping de mens met dezelfde vrijheid is begiftigd. Om die reden is het voor Dennett belangrijker dan voor Helm dat de mens goed geïnformeerd is, omdat door het verkrijgen van meer informatie en meer kennis de menselijke vrijheid ook toeneemt. Daarin zien we de rol van evolutie. Voor Helm zal het goed geïnformeerd zijn in concrete situaties praktisch net zo goed van belang zijn, maar het heeft geen plaats in noch effect op een eventueel toenemen van de menselijke vrijheid.

Misschien is het juist om te stellen dat Helm en Dennett meer overeenkomen op het punt van vrijheid dan op het punt van gedetermineerdheid. Hiermee bedoel ik dat zij in de visie op vrijheid beiden compatibilistische vrijheid aanhangen. De mens is vrij, wanneer hij handelt naar zijn wil en verlangens en een keuze door middel van het intellect kan maken. De visie op determinisme daarentegen is dusdanig anders dat er weinig andere overeenkomsten zijn dan dat wij gedetermineerd en daarin bepaald zijn. De bron van dit determinisme is immers anders. Bij Dennett neemt vrijheid toe via de weg van evolutie, bij Helm is dit niet het geval. In Helms visie wordt de vrijheid bepaald vanuit scheppingsverhouding tussen God en mens.

---

<sup>126</sup> Persoonlijke correspondentie met prof. Helm via de mail, 06-10-2016.

### **4.2.3. Conclusies.**

Het gereformeerd compatibilisme van Paul Helm is dus moeilijk te verenigen met het harde determinisme van de neurowetenschappen. We kunnen dan ook stellen dat de term 'neurocalvinisme' ongelukkig is wanneer we Helms visie als representant van de gereformeerde visie zouden kiezen. Het is dan ook niet met elkaar te verbinden. De bron van waaruit de werkelijkheid beschouwd wordt (religie of naturalisme), is te cruciaal en te verschillend om zomaar hele concepten uit de neurowetenschappen op te nemen in het christelijke denken. Daarbij speelt bij Helm, net als bij Vos, de visie op de verhouding tussen geest en lichaam een grote rol. De neurowetenschappen gaan uit van een sterk materialistisch wereldbeeld en houden daarmee geen rekening met de rol van God of de rol van een ziel. Deze reductionistische visie op de werkelijkheid is problematisch.

We kunnen concluderen het moeilijk is om echte verbindingen te leggen vanwege het verschil in wereldbeeld tussen Helm enerzijds en de vier wetenschappers anderzijds. De verbinding tussen Dennett en Helm is de meest gemakkelijke en deze visies passen het beste bij elkaar. Op het gebied van menselijke vrijheid hangen zij min of meer de dezelfde visie aan met en gaan uit van wat Helm noemt 'deterministische'- of 'compatibilistische vrijheid'. Ook vinden zowel Helm als Dennett in deze vorm van vrijheid genoeg grond om de mens morele verantwoordelijkheid toe te schrijven. Het wordt echter spannender op het gebied van het determinisme. Daar gaan de wegen in wereldbeeld uiteen en in het bijzonder op het gebied van de antropologie. Helm en Dennett zullen beiden het determinisme aanvaarden, maar de bron van dat determinisme is dusdanig verschillend, dat ze uiteindelijk sterk verschillen. Wel kunnen we concluderen dat Dennett de echte neurodeterminist, aangezien hij net als Calvijn een vorm van compatibilisme verdedigt.

## 5. Gereformeerde theologie en de neurowetenschappen.

In dit vijfde en laatste hoofdstuk wil ik de hoofdvraag beantwoorden. De hoofdvraag is in Hoofdstuk 1 als volgt geformuleerd: *Zijn vanuit de scheppingsleer bezien de theologische visies van A. Vos en P. Helm op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie op de vrijheid en bepaaldheid van de menselijke wilskeuze en zijn deze visies houdbaar?* Ik wil in dit hoofdstuk onder andere mijn eigen positie bepalen ten opzichte van de posities van Vos en Helm. Waar de vorige hoofdstukken voornamelijk beschouwend van aard waren, wil ik in dit hoofdstuk tot een voorlopige positiebepaling komen. Ik formuleer het voorzichtig, omdat voor een geheel doordachte stellingname meer en breder onderzoek en grondiger doordenking van alle vragen en aspecten noodzakelijk zijn. Allereerst wil ik de belangrijkste conclusies van de verschillende hoofdstukken op een rij zetten (5.1). Vervolgens zal ik het eerste onderdeel van de hoofdvraag beantwoorden: Zijn de visies van Vos en Helm verenigbaar met de neurowetenschappelijke visie (5.2.)?

Vervolgens willen we kijken naar het tweede aspect van de hoofdvraag. Hier gaat het om de houdbaarheid van de posities (5.3.) Vervolgens kom ik tot een eigen aanzet met een aantal vragen voor vervolgonderzoek (5.4). Eén van de moeilijke punten in de discussie tussen Vos en Helm, waarop in dit hoofdstuk regelmatig zal worden teruggegrepen, is het samengaan van historische en systematische theologie. In dit onderzoek kijken we naar het systematisch-theologische aspect van de posities. Het moeilijke hiervan is dat de systematisch-theologische posities in dit debat niet geheel zijn los te maken van de interpretatie van de gereformeerde scholastici. Desondanks proberen wij het bij de systematisch-theologische discussie te houden.

### 5.1. Samenvatting.

Hier wil ik de belangrijkste punten noemen die in de voorgaande hoofdstukken naar voren zijn gekomen. Ik zal dit doen in volgorde van de hoofdstukken.

In Hoofdstuk 2 hebben we twee verschillende stromingen binnen de neurowetenschappelijke visie benoemd. De eerste stroming is die van het harde determinisme. Vertegenwoordigers van deze stroming stellen dat de vrije wil een illusie is en dat we in onze keuzes en handelen totaal worden bepaald door genen en neurologische processen. Om in de termen van Mooij te spreken, ontkent deze stroming zowel vrije wilskeuze als handelingsvrijheid. Opvallend is dat de vertegenwoordigers van deze stroming weinig over externe invloeden op keuzes melden. Tot deze stroming kunnen Swaab, Lamme en Harris gerekend worden.

De tweede stroming is de stroming van het compatibilisme. Deze stroming erkent determinisme, maar ziet binnen het determinisme ruimte voor een zekere vorm van menselijke vrijheid. Deze stroming zagen we vertegenwoordigd worden door Dennett. Volgens deze visie is de mens vrij, wanneer hij niet van buiten gedwongen wordt tot een bepaalde keuze. Hiermee ligt de nadruk niet zozeer op de vrije wilskeuze en interne handelingsvrijheid, maar meer op de externe handelingsvrijheid. Een ander belangrijk kenmerk is het evolutionaire aspect in het vrijheidsbegrip. Naarmate de mens evolueert, zal de wil vrijer worden. Volgens Dennett hebben mensen informatie nodig om tot een afgewogen keuze te komen. Naarmate we als mensen verder evolueren, zullen we steeds meer informatie verwerven op basis waarvan we keuzes kunnen maken. Daarbij heeft de mens een brein ontwikkeld waarmee wij onze keuzes kunnen overdenken en door taal kunnen we met elkaar een keuze maken.

Hoofdstuk 3 behandelt de visie van Vos. Vos heeft als doel om de contingentie van de geschapen werkelijkheid en de vrijheid van de menselijke wil te waarborgen. In zijn theorie van synchrone contingentie wordt vrijheid gelijkgesteld aan niet-noodzakelijkheid. Dankzij de ontologische structuur van de geschapen werkelijkheid blijft de menselijke wilskeuze vrij. Dit is het geval ongeacht de situatie waarin zij verkeert zoals de uitwerking van synchrone contingentie voor de praktijk door Guus Labooy laat zien. Door de vrijheid van de wilskeuze, wordt de interne- en externe handelingsvrijheid minder belangrijk. Dit vormt een belangrijke reden waarom het moeilijk is om Vos te verbinden met de neurowetenschappen. Met zijn nadruk op de ontologie zegt hij vrijwel niets over de handelingsvrijheid, die in de discussie met de neurowetenschappen wel belangrijk is.

Vos en het harde determinisme van Swaab, Lamme en Harris zijn niet op één lijn te krijgen. Vos wil juist de vrijheid garanderen met zijn visie. De relatie tussen Vos en Dennett is complexer. In de vergelijking komt hier naar voren, dat Vos al het gewicht op de menselijke wilskeuze legt, terwijl Dennett's compatibilistische vrijheid voornamelijk de externe handelingsvrijheid wil waarborgen.

Helm zet in bij Gods soevereiniteit en wil die voor alles verdedigen, zoals we zagen in Hoofdstuk 4. Zijn compatibilistische visie op vrijheid houdt in dat theologisch determinisme samengaat met menselijke vrijheid. Deze vrijheid houdt in dat een mens vrij is wanneer hij niet van buitenaf gedwongen wordt tot een bepaalde keuze. De externe handelingsvrijheid is cruciaal in dit begrip. De wilsvrijheid is minder van belang, omdat een persoon keuzes maakt op basis van zijn verlangens, waarden, argumenten etc.

Wat betreft de vergelijking met de neurowetenschappen kunnen we het volgende concluderen. Compatibilisme kan betiteld worden als 'zacht'- of 'zwak determinisme'. Swaab, Lamme en Harris kunnen bestempeld worden als 'harde deterministen'. Er zijn twee belangrijke verschillen tussen deze twee vormen van determinisme. Het eerste is dat zacht determinisme een vorm van menselijke vrijheid kent, zoals hierboven beschreven. Daarentegen kent de harde determinist die vorm van vrijheid niet. Het tweede belangrijke verschil is dat het zachte determinisme de morele verantwoordelijkheid van de mens wil handhaven, terwijl bij het harde determinisme die morele verantwoordelijkheid niet aanwezig is.

De vergelijking tussen Helm en Dennett is interessant, omdat hun visies geplaatst kunnen worden onder het kopje 'compatibilisme'. De vrijheidsbegrippen van beiden komen in de kern met elkaar overeen. De mens is vrij wanneer hij niet van buitenaf beperkt of belemmerd wordt in zijn vrijheid.

Tegelijk zagen we ook belangrijke verschillen tussen de visies. Het grootste verschil is dat Helm theologisch compatibilisme en Dennett naturalistisch compatibilisme aanhangt. Helm is een theïst en Dennett een naturalist. Eén van de concrete verschillen die hiermee samenhangt, is dat Dennett van mening is dat de mens steeds vrijer wordt naarmate de evolutie van de mens zich voltrekt. Bij Helm ligt die verhouding vast, omdat bij hem compatibilisme betrekking heeft op de verhouding tussen de Goddelijke wil en de menselijke wil. Die verhouding is in wezen niet veranderd sinds de schepping van de mens.

## **5.2. Verenigbaarheid.**

Eén van de delen uit het hoofdvraag is of de visies van Vos en Helm verenigbaar zijn met de neurowetenschappelijke visies van Swaab, Lamme, Harris en Dennett. Hier wil ik voornamelijk op dit onderdeel van de hoofdvraag een aantal belangrijke conclusies trekken. In feite is dit al gebeurd met de vergelijkingen tussen Vos en Helm enerzijds en de verschillende personen uit het neurowetenschappelijke debat anderzijds. Wat ik hier wil doen is de belangrijkste conclusies op een rij zetten. Ik wil beginnen met de visie van Vos.

### **5.2.1. Vos.**

#### **Swaab, Lamme en Harris.**

De positie van Vos is niet verenigbaar met de posities van Swaab, Lamme en Harris. In hun denken zijn zij overtuigd van een ontologie van determinisme, terwijl Vos een ontologie van contingentie aanhangt. Vos is van mening dat slechts deze ontologie van contingentie alternativiteit faciliteert en daarmee menselijke vrijheid. Op dit punt hebben Vos en de drie wetenschappers geheel tegengestelde denkbelden. De vrije wilskeuze van Vos pleit voor een bewuste wil, in tegenstelling tot de onbewuste wil van de drie wetenschappers. Een voorwaarde voor echte keuzevrijheid is dat er bewust en weloverwogen een keuze gemaakt kan worden. Deze mogelijkheid wordt aangevochten door de harde deterministen.

#### **Dennett.**

De visie van Vos komt niet overeen met het compatibilisme van Dennett. Zolang Dennett het noodzakelijkheidsdenken blijft omarmen, zal Vos stellen dat er geen werkelijke ruimte is voor alternativiteit en daarmee voor menselijke vrijheid. Vos' visie is net zo min verenigbaar met de visie van Dennett als met de visie van Helm. Dezelfde verwijten die Vos Helm maakt omtrent het determinisme, gelden ook voor Dennett. Daarbij komt nog het verschil in visie op de werkelijkheid, denk bijvoorbeeld aan de verhouding lichaam en geest.

Noch met de visie van de harde deterministen, noch met de visie van de compatibilist is Vos' visie verenigbaar. Voor Vos blijven zij allemaal vastzitten in het noodzakelijkheidsdenken. Wat dat betreft doet voor Vos een compatibilist niet onder voor een harde determinist. Dat is immers wat hij precies Helm verwijt. Zoals we geconstateerd hebben is een ontologie niet afhankelijk van de mens en het menselijk functioneren. Een ontologie is allesbepalend, want daar valt niet aan te ontsnappen.

Nu zouden we kunnen zeggen dat Vos de Bijbelse notie van het samengaan van de Goddelijke wil en de menselijke wil overneemt (ook hij erkent immers Gods soevereiniteit) en daarmee dichter bij Dennett ligt dan bij de harde deterministen. Waarschijnlijk zal Vos het verschil tussen harde deterministen en compatibilisten eerder als gradueel zien dan als een werkelijk onderscheid, om de volgende twee redenen. De eerste is de hierboven genoemde ontologie van werkelijke alternativiteit, waarbinnen het noodzakelijkheidsdenken van het compatibilisme niet past. Een tweede en niet minder belangrijke reden is dat bij Vos deze vrijheid juist ontstaat omdat God die geeft. God heeft geen determinerend effect, maar Hij geeft juist vrijheid. Dit is een cruciale notie in het denken van Vos: zonder God geen contingentie.



### 5.2.2. Helm.

#### **Swaab, Lamme en Harris.**

De positie van Helm is niet verenigbaar met het harde determinisme van Swaab, Lamme en Harris. Helm houdt vast aan de vrijheid van de wil in de zin van externe handelingsvrijheid. Voor Helm is de morele verantwoordelijkheid een belangrijk onderdeel van het christelijk geloof. Er is een overeenkomst wat betreft het determinisme, maar daaruit trekken het harde determinisme en het compatibilisme andere conclusies. Het compatibilisme biedt een subtielere kijk op determinisme, in die zin dat zij verschillende vormen van determinisme onderscheidt.

#### **Dennett.**

Is het vrijheidsbegrip van Helm als vrijheid van dwang verenigbaar met het vrijheidsbegrip van Dennett? Als compatibilisten delen zij dezelfde notie dat de wil niet vrij is wanneer zij in haar externe handelingsvrijheid belemmerd wordt. Dit is een kernachtige overeenkomst. Wanneer we puur kijken naar het vrijheidsbegrip, zijn de visies te verenigen. Daarbij zullen ze beiden benadrukken dat het nog steeds de mens is die persoonlijke keuzes maakt. We kunnen concluderen dat de visies van Helm en Dennett op een aantal punten verenigbaar zijn.

Tegelijk zijn er ook diverse redenen waarom de visies als geheel toch niet met elkaar verenigbaar zijn. We hebben gezien dat de bron van de beide visies geheel anders is. Helm hangt een vorm van *theologisch determinisme* aan, waar Dennett *naturalistisch compatibilisme* voorstaat. Dit geeft een hele andere fundering aan hun compatibilisme. Eén van de verschillen is dat vanuit het evolutionaire perspectief de vrijheid van de mens mee evolueert met de evolutie van mensen; de mens wordt steeds vrijer. Bij Helm is geen sprake van groei. Hierachter gaat nog een ander belangrijk verschil schuil. Volgens Dennett is er alleen maar materie. Hierdoor heeft hij, hoewel het vrijheidsbegrip erg op dat van Helm lijkt, toch een hele andere visie. Bij Dennett is er materie en mens, bij Helm is er God, materie en mens. Volgens Dennett bestaat de mens uit materie. De materie determineert de wil via biologische processen. Dit heeft als gevolg dat het deterministische aspect van de werkelijkheid verweven is in de mens. Bij Helm zit de bron van het determinisme niet in de mens zelf, want de bron is immers God. Er is een ontologisch onderscheid tussen God en mens. Helm kan dan ook met de kerkelijke traditie onderscheid maken tussen God als de eerste Oorzaak en de mens als de tweede oorzaak. Hiermee wil ik niet heel de leer van de concursus oproepen -en Helm noemt ook een aantal problemen met dit model- maar er is hier wel een duidelijk onderscheid.<sup>127</sup> De mens heeft een bewuste rol als zelfstandig wezen ten opzichte van God.

Dan volgt er nog een belangrijk antropologisch verschil. Vos en Helm hebben geen reductionistische visie op de werkelijkheid. De menselijke geest gaat niet op in de materie van het menselijke brein en valt daar ook niet mee samen. De intenties van onze geest hebben causale gevolgen. Onze geest wordt niet veroorzaakt door ons brein, omdat onze geest dan een bijproduct van biologische processen zou zijn. Dat wat onze geest voortbrengt is categorisch verschillend van wat ons brein voortbrengt.<sup>128</sup> We kunnen dan mijns inziens ook niet zeggen dat wat Helm als compatibilist op het theologische niveau stelt, namelijk dat God alles

---

<sup>127</sup> Zie voor een aantal kanttekeningen bij de concursusleer door Helm: P. Helm, *The Providence of God*, 181-182.

<sup>128</sup> Persoonlijke correspondentie met prof. Helm via de mail, 06-10-2016.

determineert, teruggezien en bevestigd wordt in de neurowetenschappen. Op het eerste gezicht lijkt dit een duidelijke lijn, maar vanwege het antropologische dualisme is dit toch niet zo makkelijk. Dit zou alleen direct kunnen, wanneer men zou beamen dat de geest samenvalt met het brein of een vorm van een *non-reductive physicalism* zou aanhangen. Dit geest-lichaam dualisme is de belangrijkste reden waarom Helm (en Vos) nooit op één lijn zijn te stellen met Swaab, Lamme, Harris en Dennett.

### **5.3. Zijn de posities van Vos en Helm houdbaar?**

Nu we een antwoord hebben gegeven op het eerste element van de hoofdvraag, wil ik overgaan naar het tweede element van de hoofdvraag: hoe zit het met de houdbaarheid van de twee visies van Vos en Helm? Daarmee wil ik vervolgens komen tot een aanzet voor de eigen positie. Allereerst wil ik ingaan op het *theologische* vraagstuk, om vervolgens vanuit mijn eigen visie de sprong te maken naar de neurowetenschappen. Het ligt in mijn vooronderstellingen om eerst theologisch positie te bepalen om vervolgens over te gaan naar de neurowetenschappen. Allereerst zal ik een vooropmerking maken over het Schriftgebruik (5.3.1). In het vervolg zal ik pogen duidelijk te maken waarom ik het compatibilisme van Helm geloofwaardiger vind, dan de visie van Vos en waarin deze visie mijns inziens tekort schiet. Ik wil drie punten van kritiek op de visie van Vos benoemen (5.3.2.-5.3.3.-5.3.4.). Vervolgens wil ik een aantal punten benoemen die cruciaal zijn in het begrijpen van het compatibilisme. Als laatste eindig ik met het trekken van de lijnen naar het neurowetenschappelijke debat.

#### **5.3.1. Vooronderstellingen**

Hier wil ik een drietal vooronderstellingen duidelijk maken die doorwerken in het verdere van dit hoofdstuk.

Allereerst wil ik hier een opmerking maken over het Schriftgebruik of eerder het gebrek hieraan. De reden dat ik vrijwel niet naar de Schrift teruggrijp, komt voort uit het feit dat het hier om een debat *binnen* de gereformeerde traditie gaat. Het is zeker zo dat de Schrift en de uitleg daarvan een belangrijke rol spelen in de gereformeerde traditie. De Schrift is het begin en het einde van de kennis van God.<sup>129</sup> In de discussie tussen Vos en Helm gaat het echter om de meer begripsmatige en filosofische noties en uitwerking van de Bijbelse gegevens. Zij erkennen de Goddelijke soevereiniteit en menselijke verantwoordelijkheid en proberen deze vervolgens te verwerken in een coherent denkraam. Veel van de noties die zij gebruiken om de Bijbels gegevens te begrijpen kunnen niet één op één herleid worden tot de Schrift. De discussie is niet zozeer exegetisch, maar filosofisch. Men zou wel kunnen stellen dat hun inzet voortkomt uit verschillende belangen. Vos wil de menselijke vrijheid waarborgen en Helm de Goddelijke soevereiniteit.

De tweede vooronderstelling is dat ik van mening ben dat logische problemen niet leidend moeten zijn in de bepaling van de systematische-theologische positie, zeker wanneer de Schrift vrij heldere lijnen en kaders aangeeft met betrekking tot een onderwerp. In dat geval gaat de Schrift boven de rede. Dit is een fundamentele vooronderstelling in mijn denken. Vervolgens mag er uiteraard wel naar begrip gezocht worden. Het luister hier nauw, omdat de grens flinterdun is.

---

<sup>129</sup> S.S. Chiew, *You Know it Completely. The Concept of Middle Knowledge and Biblical Interpretation in Luis de Molina, Herman Bavinck, and William Lane Craig* (Diss.), (niet uitgegeven) 113-119.

De derde vooronderstelling heeft betrekking op de verhouding geloof en wetenschap. In hoeverre kunnen wetenschappelijke resultaten theologische conclusies bepalen? Deze vraag is mijns inziens niet in het algemeen te bepalen. Als ik mijn tweede vooronderstelling serieus neem, zullen er Bijbelse gegevens zijn die niet ‘onderhandelbaar’ zijn. Ik denk bijvoorbeeld dat morele verantwoordelijkheid één van deze gegevens is. De Schrift geeft over een heel aantal onderwerpen belangrijke kennis, die net zo goed waar is als natuurwetenschappelijke kennis. Daarbij ben ik fundamenteel overtuigd van de beperkingen en de feilbaarheid van de wetenschap als menselijke aangelegenheid. Ik verdedig hier geen *godsdiensig monisme* zoals G. van den Brink dat noemt waarin de wetenschap opgaat in het geloof.<sup>130</sup> Wel is er een grote invloed van menselijke vooronderstellingen op de beoefening van de wetenschap. Op heel veel resultaten zullen vooronderstellingen geen enkele invloed hebben, maar op andere resultaten wel. Ik denk dat mijn visie dicht bij het *model van consonantie* ligt, zoals Van den Brink dat noemt. Hierin raken geloof en wetenschap elkaar, maar ze hebben ze wel hun eigen vorm van kennis.<sup>131</sup> Wel ben ik sceptisch over het bereik van de wetenschap.

### 5.3.2. Vos, Helm en de gedeelde zin.

Het meest belangwekkende verschil tussen Vos en Helm zit in het antwoord op de vraag in hoeverre de vrijheid van een mens blijft gehandhaafd, wanneer God bepaald heeft wat een persoon zal kiezen in een bepaalde situatie. Het gaat hier om de vrijheid in de *gedeelde zin*. Vos stelt dat door de ontologie van synchrone contingentie de menselijke vrijheid gewaarborgd is en er werkelijke alternativiteit blijft bestaan in de gedeelde zin. Dit zien we terug in de volgende propositie, waaruit blijkt dat de wil indifferent en open blijft ten opzichte van alternatieven:

1. De wil beslist om B te selecteren (uit A, B en C), en het is mogelijk dat de wil besluit om A of C te selecteren.<sup>132</sup>

Daarbij wordt het volgende gesteld via een citaat van Voetius: de keuze van de geschapen wil is niet meer gedetermineerd door Gods decreet dan zij is door keuze van de geschapen wil zelf.<sup>133</sup>

In de discussie tussen Vos en Helm maakt Helm bezwaar tegen deze propositie 1 en noemt deze “*extremely puzzling*”.<sup>134</sup> Hij is van mening dat het onduidelijk is wat de gedeelde zin in deze formulering inhoudt. Het verwarrende in de formulering is, volgens Helm, de tegenwoordige tijd waarin het tweede deel van de compositie na de komma geformuleerd is. De logische lezing zou zijn: “*en het zou mogelijk zijn geweest dat de wil besloot om A te kiezen in plaats van B*”.<sup>135</sup> Hier klinkt in door dat de mogelijkheid om een andere optie te kiezen een theoretische mogelijkheid is, maar niet werkelijk een optie is.<sup>136</sup> Zoals we hebben gezien bestaat er volgens

---

<sup>130</sup> G. van den Brink, ‘Geloof en wetenschap: op zoek naar consonantie’, in: C. Dekker, R. van Woudenberg & G. van den Brink, *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*, Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2007, 61.

<sup>131</sup> Idem, 61.

<sup>132</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 163.

<sup>133</sup> W.J. van Asselt, J. Martin Bac & R.T. te Velde (eds.), *Reformed Thought on Freedom*, 164.

<sup>134</sup> P. Helm, ‘Structural Indifference and Compatibilism in Reformed Orthodoxy’, 197.

<sup>135</sup> Idem, 197.

<sup>136</sup> De wil in de gedeelde zin als zodanig is niet theoretisch, maar wel de mogelijkheid om uit verschillende opties te kiezen daar er geen indifferentie is in de samengestelde zin.

Helm indifferentie in de gedeelde zin, maar niet in de samengestelde zin. Dit komt door de voorwaarden die erbij komen, zoals Gods decreet en de overwegingen van het intellect. Hierdoor is de wil niet meer indifferent ten opzichte van de verschillende opties (zie 4.2.1.). Wat Vos op dit punt contingent noemt, is volgens Helm theoretisch. Voor Vos is het mogelijke werkelijk, voor Helm is het mogelijke niet-werkelijk. We zien hier een verschil in visie op de gedeelde zin.

Met Helm vraag ik mij af of de vrijheid in de gedeelde zin iets anders of iets meer is dan een theoretische vrijheid. Zodra aan de voorwaarden (Gods decreet en de keuze van het intellect) voldaan wordt, is er geen sprake meer van contingentie. Het had niet anders kunnen gaan dan het is gegaan.

### **5.3.3. Vrijheid van indifferentie of vrijheid van dwang?**

De twee verschillende vormen van vrijheid die we in het onderzoek zijn tegengekomen betreffen de vrijheid van indifferentie of *libertarian freedom* en de vrijheid van dwang of *compatibilistic freedom*. Wat deze vormen van vrijheid gemeen hebben, is dat zij beide ook iets zeggen over de externe- en interne handelingsvrijheid van de mens. Zij hebben beide een visie op de wil in concrete situaties. De eerste zegt dat de wil indifferent is ten opzichte van verschillende keuzemogelijkheden in de concrete praktijk en zodoende ongedwongen een optie kan kiezen. De tweede zegt dat we kiezen volgens onze verlangens en wensen (die zelf niet vrij zijn). In Vos' denken zien we dat de ontologie van niet-noodzakelijkheid zozeer alles omvat, dat de wil in concrete situaties niet in beeld komt of er niet werkelijk wat toe doet wanneer het op de vrijheid van de wil aankomt. De vrijheid van de wil ligt in zekere zin buiten de mens in de ontologie. Dit is de reden dat het zo moeilijk is om Vos' visie ook maar enigszins in verband te brengen met de neurowetenschappers. Zijn theorie is zo gebaseerd op logica en metafysica/ontologie, dat we niets anders kunnen doen dan constateren dat het niet aan kan sluiten bij het noodzakelijkheidsdenken van het harde determinisme en het compatibilisme.

Bij Labooy zagen we het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid. De wil blijft in formele zin vrij, zelfs wanneer er geen sprake is van materiële vrijheid. Interessant is om te zien dat Vos' visie gericht is op de wilskeuze, terwijl compatibilistische vrijheid gericht is op (externe) handelingsvrijheid. Waarborgt Vos' visie werkelijke alternativiteit (dat is: niet-noodzakelijkheid) op het niveau van de wilskeuze? Dat is maar de vraag. Waarborgt het de externe- en interne handelingsvrijheid? Ook dat is moeilijk te zeggen, omdat hij hier niets over zegt. Op een merkwaardige manier wil Vos ten diepste met synchrone contingentie dezelfde mate van vrijheid garanderen als de vrijheid van indifferentie doet, maar hij denkt dat het gegarandeerd wordt op het ontologische niveau. Zo zien we bij Vos aan de ene kant een samengaan van Goddelijke en menselijke wil. Deze omschrijving lijkt compatibilistisch. In zekere zin is zij dat ook, omdat de mens altijd tot dezelfde keuzes komt die God bepaald heeft. Aan de andere kant doet de mens dit vrij en wil Vos een sterk begrip van vrijheid hanteren, dat meer doet denken aan de vrijheid van indifferentie. Helm herkent in de notie van synchrone contingentie het principe van alternatieve mogelijkheden.<sup>137</sup> Dit herken ik met hem in Vos. Nergens spreekt Vos in de meer filosofische begrippen van verschillende vormen van vrijheid zoals in het huidige debat. Deels natuurlijk omdat deze begrippen dan teruggelaten worden in de historische bronnen en als zodanig niet gebruikt werden door de scholastici. Het zou een

---

<sup>137</sup> P. Helm, 'Necessity, Contingency and the Freedom of God', *Journal of Reformed Theology*, vol. 8 (3), 2014, 258 (vnt. 37,).

anachronisme zijn. Maar deels ook omdat hij dezelfde vorm van vrijheid op een andere wijze veilig stelt dan een klassieke aanhanger van vrijheid van indifferentie.

Op dit punt biedt het compatibilisme een meer complete visie, waarin ook rekenschap wordt gegeven van hoe de wil op het niveau van het individu in concrete situaties functioneert en staat ten opzichte van de handelingsvrijheid. Het compatibilisme heeft een sterke visie op Goddelijke soevereiniteit en definieert tegelijk de menselijke vrijheid en benadrukt de zelfstandigheid van mens, die weloverwogen keuzes maakt. Het samengaan van de Goddelijke wil en de menselijke wil ligt diep verankerd in de Schrift.<sup>138</sup> Ik ben van mening dat het moeilijk is om niet bij een vorm van theologisch compatibilisme uit te komen zonder afbreuk te doen aan de Schrift.

#### **5.3.4. God en mens**

In dit derde kritiekpunt wil ik de vorige twee kritiekpunten bij elkaar brengen. Vos is van mening dat God en mens vrij tot dezelfde keuze komen vanwege de notie van synchrone contingentie. Er wordt echter niet duidelijk gemaakt hoe dit kan. Moet de mens dan ook niet werkelijk iets anders kunnen kiezen dan God wil? Ik vraag mij ten eerste af of synchrone contingentie hier bevrijdt van determinisme. Als de mens toch altijd bij dezelfde keuze als God uitkomt en de menselijke wil afhankelijk is van God, dan zie ik niet in hoe de vrijheid van alternativiteit werkelijk functioneert. Het is mij niet duidelijk hoe het iets meer is dan een theoretische notie. Binnen een gereformeerde compatibilistische lezing van de Schrift, wil Vos hetzelfde sterke vrijheidsbegrip hanteren als de aanhangers van *libertarian freedom*, maar zonder de inhoud van dit vrijheidsbegrip. Dit is uiteraard problematisch. De grote zwakte van de positie van Vos is, dat hij nergens duidelijk uitlegt hoe dit kan. Is dit een mysterie dat wij niet helemaal doorgronden? Dat lijkt mij in deze materie niet vreemd, laat staan een tekortkoming. In het compatibilisme zijn mijns inziens evengoed zaken die we niet logisch kunnen doorgronden. Maar Vos doet er goed aan om het probleem als zodanig te benoemen. Hetzelfde onbehagen als Helm ervaar ik hierin en er komen geen bevredigende antwoorden.

#### **5.3.5. Compatibilisme.**

Nu ik Vos' visie op een aantal punten heb bekritiseerd, wil ik overgaan tot het maken op een aantal opmerkingen aangaande het compatibilisme. Er zijn een aantal punten die pleiten voor een compatibilistische visie.

#### **5.3.6. Dynamiek.**

De Bijbel kent een sterke dynamiek tussen Goddelijke soevereiniteit en menselijke verantwoordelijkheid. Nu erkent zowel Vos als Helm deze dynamiek. Om die reden heb ik in Hoofdstuk 3 geschreven dat Vos en Helm dit beiden accepteren. Ik gebruik het woord "dynamiek", omdat het recht doet aan het Bijbelse spreken over de verhouding tussen de Goddelijke wil en de menselijke wil, als iets waar wij als mens nooit helemaal de vinger achter krijgen. Maar daar ik Vos' visie niet overtuigend vind, kom ik heel snel uit bij de meer klassieke visie van compatibilisme in de lijn van Edwards, de grondlegger van deze visie, en daarmee in de lijn van Helm. Bij het benadrukken van menselijke vrijheid in een libertarianistische visie, wordt vaak Gods alwetendheid ingeperkt om de menselijke vrijheid te garanderen. Dit vind ik een te groot offer en daarmee theologisch niet verantwoord.

---

<sup>138</sup> Zie voor een bijbels-theologische studie over dit onderwerp de studie van D.A. Carson: D.A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility. Biblical perspectives in tension*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1994.

Deze dynamiek moet leidend zijn in het systematisch-theologische spreken over Goddelijke soevereiniteit en de vrijheid van de menselijke wil. Dit levert een aantal vragen en problemen op voor het menselijk denken. Vervolgens mogen we natuurlijk kijken in hoeverre we met exegeese en logica de problemen kunnen oplossen. Dit is echter nooit een doel in zichzelf.

In de Schrift zijn teksten te vinden die de nadruk op de menselijke wil leggen, maar er zijn ook teksten die een sterke nadruk op de Goddelijke voorkennis leggen. Sterker nog, ze gaan soms samen in de Schrift zonder dat het logisch helemaal kloppend is te maken. Een voorbeeld hiervan is te vinden in Filippenzen 2: 12-13: *...werk aan uw eigen zaligheid met vrees en beven, want het is God, Die in u werkt zowel het willen als het werken, naar Zijn welbehagen*". Een dergelijke tekst laat deze dynamiek zien, die zit verweven in heel de Schrift.

### **5.3.7. Soevereiniteit en voorkennis.**

Een sterke visie op Gods soevereiniteit, en dat ben ik met Helm eens, ligt diep verankerd in de Schrift. Ik wil hier niet een gehele exegetische onderbouwing van geven; men kan daarvoor terecht in het boek *The Providence of God* en bijvoorbeeld de studie *Divine Sovereignty and Human Responsibility* van D.A. Carson.<sup>139</sup> Vanwege de sterke visie op Gods soevereiniteit is het moeilijk om te ontsnappen aan een vorm van theologisch compatibilisme. In Hhoofdstuk 4 zagen we dat Helm twee verschillende vormen van voorkennis onderscheidt: *A-foreknowledge* en *O-foreknowledge*. Het lijkt mij moeilijk om hier een tussenweg in te vinden. Een sterke nadruk op Goddelijke voorkennis zie ik niet samengaan met het denken van Vos. Synchrone contingentie doet niet wat het belooft, op z'n minst is het niet voldoende. Het compatibilisme van Helm laat die nadruk staan en probeert vervolgens een genuanceerd beeld te geven van dit determinisme door het onderscheiden van andere vormen van determinisme<sup>140</sup> en causaliteit<sup>141</sup>.

### **5.3.8. De vrijheid van dwang.**

Wanneer een persoon compatibilistisch vrij handelt, doet hij dat krachtens de verschillende factoren (gebeurtenissen, redenen, argumenten etc.) die zijn wil beïnvloeden en hem bewegen om een bepaalde handeling uit te voeren.<sup>142</sup> Het centrale punt is hier dat oorzaken voor handelen niet die grote mate van dwang betekenen, omdat de persoon een eigen afgewogen keuze maakt. Het sluit de menselijke wil niet uit, maar juist in. De persoon heeft een zelfstandige plaats en is een denkend wezen met eigen overwegingen, intenties, verlangens etc. In de compatibilistische visie wordt de zelfstandigheid van de mens als verantwoordelijk en capabel wezen volstrekt serieus genomen.<sup>143</sup> De vrijheid van de mens ligt in het willen van de mens.

De vrijheid van dwang is een realistische manier van kijken naar de wil. Het houdt rekening met het feit dat wij mensen zijn met verlangens, waarden etc. Hierdoor zijn we niet neutraal tegenover alle mogelijke keuzes.. Bovendien is deze vorm van menselijke vrijheid compatibel met een sterke nadruk op Gods soevereiniteit. Op dit punt is het compatibilisme van Helm sterker dan Vos' mix van Goddelijke soevereiniteit en werkelijke alternativiteit. Hierbij geeft deze vorm van vrijheid een duidelijk beeld van de handelingsvrijheid en speelt zij zich niet alleen op het niveau van de abstractie af.

---

<sup>139</sup> Zie voetnoot 137.

<sup>140</sup> Zie voor een volledige uiteenzetting over verschillende vormen van noodzakelijkheid: J. Feinberg, *No One Like Him*, Wheaton: Crossway Books, 2001, 636.

<sup>141</sup> Zie voor verschillende vormen van causaliteit: J. Feinberg, *No One Like Him*, 641-642.

<sup>142</sup> Idem, 642.

<sup>143</sup> S. Christensen, *What about Free Will. Reconciling Our Choices with God's Sovereignty*, Phillipsburg: P&R Publishing, 2016, 136.

#### **5.4. Conclusies: de neurowetenschappen.**

Zoals reeds in Hoofdstuk 3 gesteld, is de vraag naar de verhouding tussen geest en lichaam belangrijk. Gaandeweg het onderzoek is dit steeds meer naar de voorgrond gekomen. Hier liggen belangrijke vragen voor een vervolgonderzoek. Wat is de rol van de ziel? Maakt het voor de discussie rondom de wil uit of de mens een ziel heeft?

Het theologisch compatibilisme is alleen te verenigen met de deterministische lijn binnen de neurowetenschappen als men het klassieke concept van de ziel verwerpt. Als wij de ziel plaatsen in het brein, en daarmee ziel en brein samenvallen, kan de lijn tussen theologie en neurowetenschap worden doorgetrokken. Dan valt de belangrijkste barrière weg. Als we iets preciezer kijken naar een verbindingspunt tussen God en het brein, ligt dat misschien wel in het vrijheidsbegrip van het compatibilisme. Zoals we zagen steekt dit vrijheidsbegrip in bij onze verlangens. Zijn het niet juist onze verlangens die voortkomen uit biologische processen? De invloed van onze hersenen op voorkeuren en verlangens lijkt groot te zijn. Op dit punt is het compatibilisme te verenigen met een visie op het brein. God zou dan middellijk via de genen en onze hersenen werken. De vrijheid van indifferentie, waarin de mens neutraal staat tegenover verschillende opties, is niet te verenigen met deze lijn in de neurowetenschappen, terwijl de vrijheid van dwang dat wel is. Vanuit dit aanknopingspunt kan vanuit de theologie de verbinding worden gelegd.

Ik constateer dit, waarmee ik niet wil zeggen dat ik dit standpunt aanhang. Ik ben overtuigd van het bestaan van een ziel afzonderlijk van het brein. Wel laat hier ik hier de mogelijkheid zien om een verbinding te leggen tussen de twee wetenschappen.

Zoals we al eerder geconstateerd hebben, is het harde determinisme niet te verenigen met de gereformeerde theologie. Dat is belangrijk om te benadrukken. Het is een uitdaging om vanuit de gereformeerde theologie tot een visie op de mens zonder afzonderlijke ziel te komen, zonder daarbij te vervallen in hard determinisme. Dit vraagt om een non-reductieve benadering van mens en werkelijkheid die tegelijk de uitkomsten van het neurowetenschappelijk onderzoek het volle gewicht wil geven. Het kan niet zo zijn dat de morele verantwoordelijkheid uit een christelijk perspectief verdwijnt. Eén van de vragen voor verder onderzoek moet zijn in hoeverre de ziel noodzakelijk is om de rol van de mens als moreel verantwoordelijk wezen te behouden.

Een andere vervolgvraag is in hoeverre het gedetermineerd-zijn van het brein overeenkomt met het gedetermineerd-zijn door het Goddelijke besluit. Is dat één op één over te zetten? Eerder in dit hoofdstuk heb ik verwezen naar verschillende vormen van determinisme en causaliteit. Het determinisme dat uitgaat van de Goddelijke wil is anders van aard dan het determinisme van de natuurwetenschappen. In het compatibilisme zien we die onderscheidingen duidelijk terug. Wanneer we die verschillende vormen in acht nemen is het moeilijk om de verschillende vormen van determinisme en causaliteit in overeenstemming met elkaar te brengen. Hier moet verder over nagedacht worden.

Enkele vragen voor vervolgonderzoek heb ik hierboven al geformuleerd. Een laatste belangrijke vraag voor mij is wat de historische gereformeerde positie precies is. De verwoording door theologen uit de traditie speelt een belangrijke rol in de positiebepaling in de theologische discussie over de vrije wil in het nu. De discussie hierover is cruciaal in het debat tussen Vos

en Helm. Vos heeft een geheel eigen positie. Helm werkt met begrippen uit een latere tijd. In dit kader ben ik dan ook zeer benieuwd naar het nieuwe boek *Divine Will and Human Choice* van Richard A. Muller dat in mei 2017 verschijnt.

We kunnen dus concluderen dat er genoeg vragen liggen te wachten rond de doordenking van deze belangrijke kwestie. Eén ding kunnen we hoe dan ook zeggen. Neurocalvinisme is geen correcte benaming voor de visie van Swaab, maar passender voor die van Dennett.



## Bibliografie

### Boeken

- Alexander, D.E., & Johnson, D.M. (eds.), *Calvinism and the Problem of Evil*, Eugene: Pickwick Publications, 2016.
- Asselt van, W.J. & Bac, J. M. & Te Velde, R.T. (eds.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Beilby, J.K., & Eddy, P.R. (eds.), *Divine Foreknowledge. Four views*, Carlisle (VK)/Waynesboro (VS): Paternoster Press, 2002.
- Carson, D.A., *Divine Sovereignty and Human Responsibility. Biblical Perspectives in Tension?*, Eugene: Wipf & Stock, 1994.
- Christensen, S. *What about Free Will. Reconciling Our Choices with God's Sovereignty*, Phillipsburg: P&R Publishing, 2016.
- Chiew, S.S., *You Know it Completely. The Concept of Middle Knowledge and Biblical Interpretation in Luis de Molina, Herman Bavinck, and William Lane Craig (Diss.)*, (niet uitgegeven).
- Dekker C., Woudenberg van, R., & Brink van den, G., *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*, Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2007.
- Dennet, D.C., *Elbow Room. The Varieties of Free Will worth wanting*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Dennet, D.C., *Freedom Evolves*, Londen/New York: Penguin Books, 2003.
- Dennet, D.C., *Consciousness Explained*, Londen/New York: Penguin Books, 1991.
- Feinberg, J. *No One Like Him*, Wheaton: Crossway Books, 2001.
- Harris, S., *Free Will*, New York: Free Press, 2012.
- Helm, P., *Calvin at The Centre*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Helm, P., *God and Time. A Study of God without Time*, 2<sup>e</sup> dr., Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Helm, P., *John Calvin's Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Helm, P., *The Providence of God*, Leicester: InterVarsity Press, 1993.
- Lamme, V., *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*, Amsterdam: Bert Bakker, 2015.
- Mooij, A., *Toerekeningsvatbaarheid. Over handelingsvrijheid*, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004.
- Muller, R.A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 1995.
- Murphey, N.C., *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Swaab, D., *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, 2015.
- Velde te, R.T., *Paths beyond Tracing Out: The Connection of Method and Content in the Doctrine of God, Examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School*, Delft: Eburon, 2010.
- Vos, A., Veldhuis, H., Bok den, N.W. (e.a.), *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid. Lectura I 39*, Zoetermeer: Meinema, 1992.

## Artikelen

- Helm, P., 'Synchronic Contingency Again', *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift*, vol. 57 (3), 2003, 234-238.
- Helm, P., 'Structural Indifference' and Compatibilism in Reformed Orthodoxy', *Journal of Reformed Theology*, vol.5 (2), 2011, 184-205.
- Helm, P., 'Necessity, Contingency and the Freedom of God', *Journal of Reformed Theology*, vol. 8 (3), 2014, 243-262.
- Labooy, G., 'Freedom and Neurobiology: a Scotistic Account', *Zygon: Journal of Religion and Science*, jg. 39 (4), 2004, 919-932.
- Meuleman, A. en Vlastuin van, W.: 'Calvin and Swaab: a Comparison with respect to Free Will', *In Die Skriflig/In Luce Verbi*, vol. 48 (1), 2014.
- Vlastuin van, W., 'Neurocalvinism. Calvinism as a Paradigm for Neuroscience', *Ars Disputandi*, vol. 6, 2013.
- Vos, A., 'Paul Helm on Medieval Scholasticism', *Journal of Reformed Theology*, vol. 8 (3), 2014, 263-283.

## Internet

- C. Hoffman, 'Sam Harris is Still Railing Against Religion', *Los Angeles Magazine*, 02-09-2014: link: <http://www.lamag.com/culturefiles/sam-harris-is-still-railing-against-religion/>
- *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, link: <http://www.iep.utm.edu/>