

Is een objectiverende attitude gevoelloos en mensonwaardig?

Jan Verplaetse¹

Het onderscheid tussen ‘verklaren’ en ‘begrijpen’ sluit nauw aan bij dat tussen een ‘objectiverende’ en ‘reactieve’ attitude, wat een veelbesproken onderscheid is in het recente vrije wildebat. Er is sprake van een gelijkaardig verschil in perspectief, met name dat tussen toeschouwer en deelnemer. Degenen die het verschil tussen oorzaken en redenen benadrukken menen dat redenen niet te herleiden zouden zijn tot oorzaken. De voornaamste overeenkomst tussen de twee debatten is evenwel van morele aard. Net zoals gevreesd wordt dat exclusief gebruik van het natuurwetenschappelijke verklaren ten aanzien van menselijk gedrag tot een verschraling van menselijke interacties en ervaringen zou leiden, wordt gevreesd dat een verlies aan reactieve attitude een gelijkaardig ontmenselijkend effect zou hebben. Wie alleen maar handelt en denkt vanuit een objectiverende attitude zou zichzelf en zijn medemens tekortdoen. Ons rijke emotionele leven verschralt en menselijke waardigheid wordt een leeg beginsel. Een verklarend, objectiverend perspectief zou mensen van autonome doelen of bijzondere subjecten reduceren tot heteronome middelen of natuurlijke objecten. Vanuit die blik wordt de mens een instrument of een ding. Omdat niemand die verschraling en ontmenselijking wil, houdt een wereld die de voorkeur geeft aan een verklarende, objectiverende attitude dus een moreel gevaar in. Wil de wereld een goede plek zijn om te vertoeven, dan moet er voldoende ruimte overblijven voor de begrijpende, reactieve houding.

In deze bijdrage plaatsen we enkele bedenkingen bij die vrees. Deze bedenkingen zijn uitgebreider uitgewerkt in de artikelen van Tamler Sommers (2007), Seth Shabo (2012) en Benjamin Vilhauer (2013). Net als zij -vind ik die vrees overtrokken en zie ik geen reden om wijsgerige posities die de voorkeur geven aan een objectiverende attitude af te wijzen, hoewel er uiteraard wel andere redenen kunnen overblijven om die posities te verwerpen. Over welke wijsgerige posities hebben we het? Het vrije wildebat worstelt met twee vragen. De eerste vraag is of er zoiets bestaat als *objectieve keuzevrijheid* die je niet mag verwarren met subjectieve

¹ Jan Verplaetse is docent moraalfilosofie aan Universiteit Gent en auteur van *Het morele brein* (Garant, 2006), *Het morele instinct* (Nieuwezijds, 2008) en *Zonder vrije wil. Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid* (Nieuwezijds, 2011). Contactadres: jan.verplaetse@ugent.be

keuzevrijheid of het idee dat je autonoom of ongedwongen door externe invloeden een keuze kunt maken. Hebben mensen werkelijk een andere keuze wanneer ze handelen of beslissen en kunnen zij die andere keuze in alle vrijheid maken? Libertaristen geloven van wel, maar compatibilisten en harde incompatibilisten denken van niet. Die laatsten vinden een vrije wil die objectieve keuzevrijheid verzekert in strijd met het causaal determinisme, dat de metafysische doctrine van de meeste wetenschap is. De tweede vraag betreft de gevolgen van een onbestaande objectieve keuzevrijheid. Verdwijnen verdienste, schuld, verantwoordelijkheid, verwijtbaarheid of zelfs zingeving, identiteit en moraal wanneer er geen objectieve keuzevrijheid bestaat? De compatibilisten ontkennen deze gevolgen. Al bestaat er geen echte vrije wil die ons objectieve keuzevrijheid geeft, de persoonlijke en maatschappelijke gevolgen zijn nihil. Zelfs wanneer het universum causaal deterministisch in elkaar steekt, blijven verdienste, schuld, moraal, identiteit probleemloos voortbestaan. Vrije wilontkenners of sceptici zoals harde incompatibilisten verwerpen dit overigens sympathieke standpunt dat eigentijdse wetenschap met klassieke moraal verzoent. Zij geloven dat nogal wat morele en existentiële concepten een objectieve keuzevrijheid veronderstellen. Is eenmaal duidelijk dat objectieve keuzevrijheid niet bestaat, dan verliezen deze concepten hun wijsgerig fundament. Willen deze ontkenners en sceptici consequent leven, dan horen zij te leven zonder geloof in verdienste, zonder elkaar verwijten te maken, zonder plichten op te leggen, zonder een identiteit uit te bouwen, zonder aan zingeving te doen, enz. Hoewel veel discussie bestaat over de omvang van dit 'zonder'-lijstje, toch is duidelijk dat emoties die verdienste of schuld veronderstellen, zoals verwijten of lofuitingen, niet verzoenbaar zijn met een vrije wilontkennende levenshouding. Je kunt ze dus uit je emotionele repertorium bannen of vervangen door een instrumentele variant. Je prijst bijvoorbeeld niet langer iemand omdat hij het verdient maar enkel als prikkel om iets vol te houden. Echter, op die manier krijgt een spontane emotie een instrumentele planmatigheid die kil en berekend kan overkomen.

Het was de Engelse filosoof Peter Strawson (1919-2006) die in zijn beroemde essay 'Freedom and Resentment' waarschuwde voor deze verschralende en ontmenselijkende gevolgen van een objectiverende attitude. De tegenstelling tussen objectiverende en reactieve attitude komt overigens uit dit essay, maar gelijkaardige klachten vind je ook bij Thomas Nagel of Susan Wolf. Strawson plaatste zijn kritiek in een debat tussen optimisten en pessimisten rond de gevolgen van een oprukkend causaal-deterministisch wereld- en mensbeeld. De optimisten geloven dat de schade meevalt. Veel concepten kunnen zonder objectieve keuzevrijheid en die noties die

erop steunen kunnen we schrappen of vertalen naar een instrumentele variant van vertonen van verwijt, lof, trots, dankbaarheid, vergelding. De pessimisten zijn het daarmee oneens. Enerzijds beklemtonen zij het belang van objectieve keuzevrijheid voor een uitgebreid scala van morele en existentiële concepten zoals plicht, zingeving en identiteit. Anderzijds gruwen zij van het optimistische voorstel om emoties te schrappen of om te vormen tot tactische middelen om bepaalde doelen te bereiken. Hoewel hij een optimist is deelt Strawson deze laatste kritiek op de objectiverende attitude. Onze directe, spontane reactieve attitudes kun je niet schrappen of ombuigen, in elk geval toch niet altijd en overal. Al zijn mensen bij momenten in staat om hun onmiddellijke reactie op het prijzenswaardige of afkeuringwaardige gedrag van anderen op te schorten – van professionals wordt dit zelfs verwacht – , je kunt niet verwachten dat mensen dit overal en altijd doen. Ultiem zou dit betekenen dat niets hen nog raakt of dat ze geen spontane uiting geven aan datgene wat hen raakt. Wie echt beledigd wordt, zal zich ook diep beledigd voelen en boos en verontwaardigd reageren op deze belediging. Het filosofische besef dat niemand, dus ook niet de belediger, over objectieve keuzevrijheid beschikt om schuldig en verwijtbaar te zijn, helpt je op dat ogenblik niet. Mensen blijven ook altijd deelnemers aan het spel van sociale interactie. Verwachten dat mensen tegelijk ook toeschouwer zijn van hun eigen en andermans gedrag waardoor ze de belediging vanuit een verklarende, objectiverende attitude eigenlijk niet meer voelen, heeft iets onmenselijks. Voor Strawson geven deze onuitwisbare reactieve attitudes de grenzen van het hele vrije wildebat aan. Hoe diepfilosofisch of wetenschappelijk je argumenten voor deze of gene positie ook mogen zijn, uiteindelijk bots je op een sociale realiteit waaraan iedereen deelneemt en waarin iedereen getroffen kan worden door de deelname van anderen. Wie alleen maar toekijkt, zit als een voyeur gevangen in een verkilde torenwereld. Hij kent het echt leven niet. Treffend spreekt Susan Wolf over een “tragische wereld van isolatie” van vrije wilontkenners die zich buiten de sociale werkelijkheid plaatsen.

De algemene teneur van deze kritiek, die Benjamin Vilhauer het *people problem* noemt, is wellicht duidelijk. Laten we er nu twee elementen uithalen die we wat nauwkeuriger onderzoeken. Een eerste element in die kritiek is dat een veralgemeende objectiverende attitude tot verschraling leidt omdat sommige reactieve attitudes verdwijnen of omgevormd worden tot gevoelloze tactische middelen die gebruikt worden om mensen te sturen. Maar zijn dit de enige mogelijkheden? Tamlar Sommers (2007) geeft een mooi tegenvoorbeeld dat laat zien dat een objectiverende attitude geenszins een kille, gevoelloze wereld hoeft in te houden, maar juist aanleiding kan geven tot een alternatieve doch warme invulling.

Ik geef zijn voorbeeld van dankbaarheid, maar hij bespreekt ook andere. In een vrijewilloze wereld zou je denken dat dankbaarheid ofwel verdwijnt omdat niemand verdienste heeft aan een lovenswaardige daad (en bijgevolg niet bedankt hoeft te worden voor iets waar hij toch niets anders kon doen), ofwel omgevormd wordt tot een stimulerende prikkel waardoor een prijzenswaardige daad zich in de toekomst hopelijk herhaalt. Sommers ziet nog een derde mogelijkheid. Stel dat een zekere Sally haar portefeuille verloren heeft maar een helpende vrouw brengt de portefeuille met alle geld en documenten erin terug. Moet Sally dankbaar zijn en hoe voelt die dankbaarheid voor haar en die vrouw?

Sally moet de vreemdeling danken en niet alleen om dat gedrag te bekrachtigen (*reinforce*). Ze moet de vrouw ook bedanken omdat ze dit gebaar ook diep apprecieert. Hoewel het waar is dat de vreemdeling ultiem niet de lof verdient voor haar acties (Sally gelooft immers dat het een kwestie van toeval is dat de vrouw zulk een persoon werd die zulke dingen doet), is er geen reden voor Sally om kil en koel te reageren. Ze waardeert het gebaar erg, net als de persoon die het gebaar uitvoerde, maar zonder dat ze er verantwoordelijkheid of verdienste aan toedicht. Sally kan zelfs juichen, als ze dit wilt. Ze kan denken “wat een heerlijke wereld is dit toch waarin onhandige, verstrooide mensen zoals ik portefeuilles met veel geld erin verliezen en een lieve vrouw brengt ze gewoon terug” (2007, 329-30).

Al neemt Sally een objectiverende attitude aan, ze is niet emotioneel. Haar reactie is hartelijk en gemeend, niet gekunsteld of cynisch. Haar waardering voor de goede daad en de goede persoon biedt ruimte voor warme gevoelens die we met dankbaarheid associëren. De reactie van Sally is niet voyeuristisch, calculerend of manipulatief. Sally is een oprecht, warm en empathisch mens, al gelooft ze niet in vrije wil, schuld en verdienste en wil ze consequent met deze filosofische visie leven. Natuurlijk is dankbaarheid één van de vele emoties. Je moet nagaan of zulke transformatie ook bij andere gecontesteerde gevoelens lukt. Bovendien kun je je afvragen wat Sally doet als de idee van een beloning of vindersloon bij haar opkomt. Bestaat er een objectiverende houding tegenover beloning die niet instrumenteel is?

Wat er ook van zij, een objectiverende attitude hoeft niet per se kil en berekend te zijn, zoals het tegenvoorbeeld van Sommers aantoonst.

De basisfout in het eerste element van de kritiek lijkt me de veronderstelling dat vrije wil ontkenning de mogelijkheid van alle morele waardering zou uitsluiten. Wie niet langer gelooft in een vrije wil zou het fundament verliezen om mensen aan te spreken op hun goede of verkeerde daden. Zonder vrije wil is er geen morele plicht meer waardoor je eigenlijk onverschillig —komt te staan tegenover elke overtreding of elke naleving van die plicht. Je aanpak is hoogstens instrumenteel. Verwerp je echter die overdrijving, dan ontstaat ruimte voor morele goedkeuring en afkeuring, evenals voor allerlei menselijke emoties die hierbij passen. Aan de positieve goedkeurende zijde is er blijdschap met allerlei complexere varianten zoals bewondering, verrukking, ontroering maar ook dankbaarheid, en aan de afkeurende zijde is er verdriet maar ook ontgoocheling, frustratie en spijt. Die blijdschap en dat verdriet hebben geen betrekking op de objectieve keuzevrijheid van de handelende persoon, zodat die nooit verdienste of schuld heeft aan de naleving of overtreding van de morele plicht, maar wel op de handeling en de persoon die samen een reële en concrete gebeurtenis vormen. Verdienste en schuld doen er niet toe om die gebeurtenis een positieve of negatieve waardering te geven. Je bent blij of verdrietig omdat de kosmos of de samenleving zulke gebeurtenissen voortbrengt. De objectiverende attitude is dus geen gevoelloze attitude. De gevoelens die ermee gepaard gaan hebben zelfs een bredere weerklink. Ze komen niet voort uit de individuele keuze van een handelende persoon, maar uit samentreffen van oorzaken die deze pakkende gebeurtenis mogelijk maken. De vrees van Wolf dat de objectiverende attitude tot een menselijk isolement zou leiden lijkt me onterecht. Die attitude plaatst gebeurtenissen juist in een grotere geheel.

Een tweede element van de kritiek op de veralgemeende objectiverende houding is dat deze leidt tot ontmenselijking of dehumanisering. Wie zo'n attitude altijd en overal aanneemt ziet zijn medemens na enige tijd als een datapunt in een statistische tabel. Je sociale gedrag wordt bepaald door tactiek en door manipulatie van je medemens, hoe goed die overigens ook bedoeld zijn. Je herleidt mensen tot middelen, instrumenten, obstakels en geleiders. Je ontkent de menselijke waardigheid in een Kantiaanse betekenis die ons voorhoudt om je medemens niet louter als middel maar ook altijd als een doel te beschouwen. Omgekeerd zorgt het geloof in een vrije wil, verdienste, schuld en verantwoordelijkheid voor een drempel tegen dreigende dehumanisering waardoor je in elke mens een autonoom, waardig en respectvol persoon blijft zien. Let wel, dit punt van kritiek is eerder filosofisch dan

psychologisch van aard. Het heeft betrekking op het belang van een vrije wil voor het funderen van morele beginselen als menselijke waardigheid, respect en autonomie. Zonder vrije wil hebben deze elementaire mensenrechten geen filosofisch fundament meer. Dan is het gerechtvaardigd om elkaar als objecten in een of ander sociaal programma te zien en te behandelen.

Ook deze kritiek is niet terecht. Er lijkt ons geen gevaar dat je mensen ontmenselijkt en bijgevolg in plaats van doel als middel behandelt wanneer je hun eigen beslissing respecteert. Wanneer je mensen als autonome wezens blijft beschouwen valt moeilijk in te zien hoe waardigheid aan fundamentele kracht inboet. Autonomie staat immers los van objectieve keuzevrijheid. Je hebt geen echte vrije wil nodig om waarde te hechten aan vrijheid en zelfbeschikking. Autonomie kan weliswaar niet zonder subjectieve keuzevrijheid of het gevoel dat je zelf zonder druk, dwang of drang van buitenaf een beslissing kan nemen. Maar objectieve keuzevrijheid is niet nodig. Een vrije wilontkenner of –scepticus kan dus perfect vinden dat een wereld met meer subjectieve keuzevrijheid een betere wereld is dan een wereld met minder of zonder, net zoals een libertarist of een compatibilist dit vindt. De verwarring tussen beide vrijheidsconcepten komt jammer genoeg vaak voor. In zijn boek *Vrije wil is geen illusie* verbaast de Nederlandse neuropsycholoog Herman Kolk zich erover dat Dick Swaab de pro-euthanasie *Stichting Vrijwillig Leven* steunt terwijl hij elders volhoudt dat de vrije wil niet bestaan. Kolk beschuldigt Swaab van gebrek aan consistentie of moeten we die steun “soms zien als een tactische concessie aan de mensen die in hun denken nog niet zo ver zijn?” Maar afscheid van de vrije wil houdt geen afscheid in van morele waarden en van de praktijk van zelfbeschikkingsrecht, autonomie of vrijheid. Al is geen enkele beslissing metafysisch vrij in de betekenis van ongebonden door voorafgaande oorzaken, ze is wel vrij in de betekenis van het kunnen realiseren van de keuze zonder gehinderd te worden door externe invloeden en beperkingen.

Desondanks zou het verkeerd zijn om verschillen tussen de objectiverende en reactieve attitude volledig uit te gommen. Het ontkennen van een echte vrije wil maakt natuurlijk wel een verschil. Al is de tegenstelling tussen toeschouwer en deelnemer overdreven, de vrije wilontkenner neemt toch wel een andere perspectief in. Dit is precies ook het boeiende aan deze positie. Hij is echter geen nihilist die vindt dat kil behaviorisme en koel utilitarisme het enige alternatief zijn. Voorstellen om emoties te bannen, of beter geformuleerd: om het effect ervan op ons gedrag te beperken, zal hij pas doen wanneer ze vooral nefaste gevolgen hebben. Verwijten vallen wellicht in deze categorie. Meestal geeft hij er de voorkeur aan om emoties en

reacties die een echte vrije wil veronderstellen een andere invulling te geven. Een invulling die voldoende dicht bij de oorspronkelijke sensatie blijft om ze spontaan te kunnen uitdrukken, maar zich tegelijk ook op voldoende afstand bevindt van het origineel om filosofisch interessant en relevant te zijn. Dit zijn meteen de krijtlijnen waarbinnen vrije wilontkenners die weigeren te doen alsof er een vrije wil bestaat toch aan een nieuwe maar tegelijk vertrouwde psychologie kunnen werken.

Bibliografie en verder lezen:

Kolk, Herman, *De vrije wil is geen illusie* (Amsterdam: Bert Bakker, 2012)

Nagel, Thomas, 'Moral luck', in T. Nagel, *Moral questions* (Cambridge UP, 1979), p. 24-39.

Shabo, Seth, 'Incompatibilism and personal relationships: another look at Strawson's objective attitude', *Australasian Journal of Philosophy*, 2012, 90, 131-47.

Strawson, Peter, *Freedom and resentment and other essays* (London: Methuen, 1974)

Sommers, Tamler, 'The objective attitude', *Philosophical Quarterly*, 2007, 57, 228, 321-41.

Verplaetse, Jan, *Zonder vrije wil. Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid* (Amsterdam: Nieuwezijds, 2011)

Vilhauer, Benjamin, 'The people problem' in G. Caruso, *Exploring the illusion of free will and moral responsibility* (Lanham: Lexington Books, 2013), p.141-161

Wolf, Susan, 'The importance of free will', *Mind*, 1981, 90, 386-405