

Leidt vrije wilscepticisme tot moreel nihilisme?

Introtekst ter voorbereiding van Consequent-themadag over moraliteit.

Jan Verplaetse

Vrije wilsceptici (VWS) verwerpen **schuld** en **morele verantwoordelijkheid**, zoveel is bekend. Deze noties vereisen immers een vorm van controle die onverenigbaar is met determinisme of toeval. Afscheid nemen van deze noties is lastig maar niet onoverkomelijk. Wie weet opent dit afscheid zelfs de weg naar een warmere samenleving met minder vergelding, meer begrip en meer mildheid.

Hoe verhoudt dit vrije wilscepticisme zich tegenover **moraal**? Hebben we in een vrije willoze wereld nog wel morele plichten en kan je (mis)toestanden nog wel veroordelen als 'moreel fout' of 'moreel verkeerd'? Blijven labels als 'moreel goed' of 'immoreel slecht' wel overeind? Hopelijk wel, want in tegenstelling tot schuld en morele verantwoordelijkheid lijken ze onmisbaar. Een wereld zonder moraal is een wereld waarin niets moet maar alles mag. Op het eerste gezicht wel prettig, maar op langere termijn onleefbaar.

Centraal in dit vraagstuk staat het wijd geaccepteerde maxime '**moeten impliceert kunnen**'. Moraal vraagt van niemand het onmogelijke. Morele verplichtingen gelden alleen voor wie deze plichten 'kan' naleven. Maar wanneer eenieders beslissing of gedrag onherroepelijk vastligt en een andere beslissing of gedraging niet tot onze menselijke mogelijkheden behoort, wat blijft er van dit 'kan' of 'kunnen' over? Staat het vereisen om een morele plicht te volgen niet altijd gelijk aan het onmogelijke vragen, wanneer blijkt dat verzaken de enige echte optie was? Stem je met deze redenering in, dan had de normovertreder nooit de morele plicht en deed hij niets moreel verkeerd. Op de koop toe kun je je afvragen of diegene die door noodzaak of toeval wel de plicht volgde, iets moreel juist deed? Hij kon niet anders dan het goede doen. Het lijkt erop dat in een vrije willoze wereld de acceptatie van het maxime 'moeten impliceert kunnen' elke vorm van moraal vernietigt. Niets is nog 'moreel goed' of 'moreel verkeerd'. Een vrije willoze wereld lijkt een **moreel nihilistische wereld**.

Of loopt deze redenering toch mank? Een vrije wilscepticus kan het volgende antwoorden. Een **eerste verweer** bestaat erin om het maxime 'moeten impliceert kunnen' te verwerpen. Mensen behouden hun morele plichten, en voldoen ze er niet aan, dan handelen ze moreel verkeerd, ook wanneer ze niet in staat zijn om ernaar te handelen. Moraal kan dus wel het onmogelijke vragen. Omdat vrije scepticisme geen

verwijtende filosofie is, leidt deze uitweg niet meteen tot een onredelijke houding tegenover plichtverzakkers. Weten dat een plichtverzaker iets moest doen wat hij eigenlijk niet kon doen, spoort eerder aan tot empathisch mededogen. Niettemin kampt de verwerping van 'moeten veronderstelt kunnen' toch met een dieper probleem. Het onmogelijke vragen heeft zo zijn grenzen. Ergens moet een 'moeten' toch wel een 'kunnen' impliceren. Je kunt een baby, een wild dier, het klimaat geen morele plichten opleggen. Dit lijkt vanzelfsprekend. Maar waarom zijn volwassen mensen wel onderworpen aan morele plichten, zelfs wanneer ze het niet naleven ervan niet konden vermijden? Kortom, wie of wat geldt als een morele agent die onderworpen is aan morele plichten? Wie zoekt naar die scheidingsgrens komt al gauw met een lijst van minimale voorwaarden. Aan de positieve kant staan vermogens zoals zelfbewustzijn, redengevoeligheid en zelfcontrole. Aan de negatieve kant staan geestesziekte, minderjarigheid of gehinderd zijn door lichamelijke of mentale gebreken. Voor vrije wilsceptici ontbreekt één positieve voorwaarde op deze lijst: een echte vrije wil of het vermogen om anders te handelen. Dat spreekt voor zich.

Is een lijst zonder die ene onmogelijke voorwaarde wel verdedigbaar? Hier ligt de diepere moeilijkheid. Want zodra je een lijst aanvaardt die een grens trekt tussen morele en niet-morele agenten, dan rijst de vraag waarom dit niet meteen een grens is die moreel verantwoordelijke van moreel niet-verantwoordelijke individuen onderscheidt? Waarom accepteert een vrije wilscepticus een **compatibilistische kijk op moraliteit**, gebaseerd op algemene vermogens, terwijl hij deze kijk verwerpt in het geval van schuld en morele verantwoordelijkheid, waarvoor hij het specifieke vermogen van echte keuzevrijheid vereist? Welke filosofische argumenten zijn er ter verdediging van deze asymmetrie?

Een **tweede verweer** accepteert het maxime 'moeten impliceert kunnen' maar geeft een andere invulling aan 'kunnen'. Derk Pereboom geeft het niet de inhoud van enkelvoudige of dubbele controle – de reële mogelijkheid van S om A te doen en bijkomend om A te laten – maar maakt gebruik van het onderscheid tussen causaal gedetermineerd en epistemologisch voorspelbaar. Zelfs al is ons gedrag volledig causaal gedetermineerd en is er van 'kunnen' in deze betekenis totaal geen sprake, onze beslissingen en gedragingen zijn zelden te voorspellen. Ze zijn **epistemologisch open** en 'kunnen' in die betekenis in de toekomst wel plaatsvinden. In afwachting van dit al dan niet plaatsvinden geldt het maxime 'moeten impliceert kunnen' wel. Evidente vraag is natuurlijk wat er van dit maxime overblijft als de onvoorspelbare toekomst zich epistemologisch sluit en overvloeit in het vaststaande heden en een afgesloten verleden? Behoudt een moreel agent zijn morele plicht van zodra duidelijk wordt dat hij aan die plicht niet voldeed? En kun je volhouden dat het verzaken aan die plicht moreel verkeerd was? Of wist de tijd, als het reël worden van een potentiële toekomst, alle 'moeten' onherroepelijk uit?

Pereboom gaat deze vraag uit de weg door ook aan 'moeten' een andere invulling te geven. 'Moeten' in deze oplossing is niet langer een 'moeten' in de verplichtende, gebiedende en veroordelende zin. Het is geen 'moeten' als een specifieke actiegebieder (*specific action demand*) maar een 'moeten' als een aanbeveler (*axiological recommendation*) die verzoekt en aanspoort om een handeling die epistemologisch open is, toch uit te voeren. Twee problemen met deze oplossing springen meteen in het oog. Vooreerst verschilt deze invulling die werkt met 'epistemologische openheid' niet erg van een compatibilistische invulling van 'kunnen' die werkt met vermogens. Wil je nagaan welke toekomst voor iemand openstaat, dan val je al snel terug op het lijstje van vermogens waarover een volwassen persoon normaliter beschikt. Opnieuw duikt het probleem van de asymmetrie op. Terwijl vrije wilsceptici wanneer het gaat over schuld en morele verantwoordelijkheid zo fel gekant zijn tegen een ruwe analyse van beslissingen en gedragingen, die weigert in te zoomen op de specifieke oorzaken van falen of slagen, tolereren zij deze oppervlakkige analyse wanneer het gaat over moraliteit. Zijn er goede redenen die deze asymmetrie rechtvaardigen? In tweede plaats biedt Pereboom wel een alternatief voor het verplichtende 'moeten', maar nog geen alternatief voor morele kwalificaties in termen van 'moreel goed' en 'moreel verkeerd'. Het voordeel van een verplichtend 'moeten' is dat de relatie met 'moreel goed' en 'moreel verkeerd' meteen duidelijk is. Iets is moreel verkeerd wanneer je verzaakte aan een morele plicht en iets is moreel goed wanneer je gehoorzaamde aan die plicht. Bij een aanbevelend 'moeten' voor handelingen die epistemologisch open zijn, is die relatie met 'moreel goed' en 'moreel verkeerd' onhelder. Was het 'moreel verkeerd' wanneer je verzaakte aan een 'aanbevelend' moeten? Houdt deze misstap een morele veroordeling in? Niet kunnen zeggen dat iets 'moreel goed' of 'moreel verkeerd' is of was, is een verarming die voor velen onaanvaardbaar is.

Een **derde verweer** verlaat het deontologische denkkader waartoe het maxime 'moeten impliceert kunnen' behoort. Vervangt je de plichtenethiek door een alternatieve ethiek die vrij is van gewaagde metafysische veronderstellingen, dan kun je dit maxime negeren, zonder dat dit meteen tot moreel nihilisme leidt. Een **deugdenethiek** belooft zulk perspectief op een **vrije willoze ethiek**. Zo werkte vrije wilscepticus Ben Vilhauer een ethische theorie uit, geïnspireerd op Hume's sentimentalistische deugdenethiek, die toelaat om handelingen te kwalificeren als 'moreel goed' of 'moreel verkeerd', zelfs in een causaal deterministisch universum. Basis van deze ethische theorie is het morele karakter van verlangens. Een verlangen is 'moreel verkeerd' wanneer dit voortkomt uit een ondeugd en omwille van die ondeugd afkeuring opwekt. Omgekeerd is een verlangen 'moreel goed' wanneer dit voortkomt uit een deugd en omwille van die deugd goedkeuring opwekt. Een ondeugd of een deugd is een **karaktertrek** of **dispositie** die respectievelijk als onaangenaam of aangenaam wordt ervaren. 'Moreel goed' en 'moreel verkeerd'

volgen dus uit onze emotionele reactie op verlangens van een agent. De deugd of ondeugd is de reden waarom we positief of negatief op deze verlangens reageren. Voelen en weten wat 'moreel goed' en 'moreel verkeerd' is, schrijft geen verplichtend 'moeten' voor. Een deugdenethisch 'moeten' houdt alleen in dat een deugdzaam persoon de wil heeft om een handeling uit te voeren die voortspuit uit een 'moreel goed' verlangen en de wil heeft om een handeling te laten die voortkomt uit een 'moreel verkeerd' verlangen. Een deugdenethiek vraagt ook niet dat een persoon met een 'moreel verkeerd' verlangen de mogelijkheid had om een 'moreel goed' verlangen te hebben. Deze ethiek heeft geen last van dit maxime omdat er gewoon geen 'moeten' is.

Deze Humeaanse deugdenethiek is maar één van de alternatieven voor een plichtenethiek. Spinoza had zo zijn eigen deugdenethische variant. Vraag blijft of deze alternatieve ethiek verdedigbaar is voor vrije wilsceptici? Tegenargumenten zijn niet moeilijk te vinden. Vooreerst vertonen deugdenethieken hun **eigen tekorten**. Zo keuren ze handelingen af die onze intuïties goedkeuren en keuren handelingen goed die onze intuïties afkeuren. "Doing the right thing for the wrong reason" - een kind redden om indruk te maken op de papa - is een voorbeeld van het eerste. "Doing the bad thing for the right reason" - een boek stelen uit leergierigheid - is een voorbeeld van het laatste. Verder heeft een deugdenethiek het knap lastig om morele regels voor te schrijven, zeker op terreinen waar deugdelijke karaktertrekken minder relevant is zoals bij complexe maatschappelijke problemen. Op praktisch, prescriptief vlak heeft de deugdenethiek een **comparatief nadeel** tegenover de plichtenethiek, die van nature ook meer verwant is aan juridische regels die handelingen verbieden, toelaten of verplichten. Ten slotte, is het nog maar de vraag of dit deugdenethische alternatief ons dichter brengt bij het ethische ideaal dat veel vrije wilsceptici koesteren. Vrije wilscepticisme wil een mildere samenleving met meer begrip en minder onbegrip, meer empathische mededogen en minder vergeldende kwaadheid. Het verwerpen van morele verantwoordelijkheid, schuld en verdienste sluit bij dit morele doel aan. Nu is het onzeker of deze morele basishouding overeind blijft wanneer je de verlangens van medemensen opdeelt in 'deugdelijk' en 'ondeugdelijk', 'goed' en 'slecht'. Terwijl een plichtenethiek in de eerste plaats handelingen veroordeelt als 'moreel verkeerd' bestempelt een deugdenethiek mensen, of hun karakters of persoonlijkheden, als ondeugdelijk of slecht. Deze verschuiving van focus, van situationeel naar dispositioneel, leidt - in theorie althans - niet meteen tot een mildere attitude tegenover normovertreders.

Meer dan 35 jaar geleden haalde de Amerikaanse filosoof Peter Van Inwagen fel uit naar vrije wilsceptici omdat zij morele verantwoordelijkheid verwierpen maar moraliteit zelf ongemoeid lieten. Zoiets was absurd. Om die reden kon hij het vrije wilscepticisme niet ernstig nemen:

“I have listened to philosophers who deny the existence of moral responsibility. I cannot take them seriously. I know a philosopher who has written a paper in which he denies the reality of moral responsibility. And yet this same philosopher, when certain of his books were stolen, said, “That was a *shoddy* thing to do!” But no one can consistently say that a certain act was a *shoddy* thing to do and say that its agent was not morally responsible when he performed it.” (207).

De “uitdaging” van Van Inwagen heeft niets aan kracht ingeboet. Terwijl het vrije wilscepticisme niet langer een verwaarloosbare, marginale filosofische positie is, zoals veertig of vijftig jaar geleden, is een bevredigende oplossing nog altijd niet gevonden. Het vrije wilscepticisme weet nog altijd niet waarom ze morele verantwoordelijkheid verwerpt maar moraliteit behoudt. Een goede filosofische rechtvaardiging ontbreekt. Tegenwerpen dat we wel altijd morele regels nodig hebben is onbevredigend. Niet alleen is een maatschappelijke noodzaak nog geen filosofische, je hebt bovenal geen verhaal tegen wie oppert dat ook geen enkele samenleving zonder morele verantwoordelijkheid, schuld en verdienste echt mogelijk is.

Welke wegen lijken ons beloftevol? We stippelen er een drietal uit.

1. Het **bezwaar van asymmetrie** viel al een paar keer. Het vrije wilscepticisme zou niet consequent zijn. Er zijn geen aparte redenen om morele verantwoordelijkheid te verwerpen maar moraliteit te behouden. Het ‘kunnen’ om schuld te hebben heeft dezelfde betekenis als het ‘kunnen’ uit ‘moeten impliceert kunnen’. Morele verantwoordelijkheid, morele (on)toelaatbaarheid of morele plicht: al deze concepten behoren tot één deontische familie die identieke vorm van onbereikbare controle vragen. Maar is dit wel zo? Wie weet zijn er overtuigende argumenten voor een asymmetrie. Een heuse vrije wil, die dubbele controle impliceert, is noodzakelijk voor morele verantwoordelijkheid, maar ons moreel oordelen heeft genoeg aan een enkelvoudige of conditionele controle. Hiervoor kan men onder meer terecht bij de beruchte **Frankfurt-tegenvoorbeelden** die compatibilistische filosofen aangrijpen om de verenigbaarheid van causaal determinisme met morele verantwoordelijkheid te verdedigen. Vrije wilsceptici verwerpen die tegenvoorbeelden als niet overtuigend, maar wie weet zijn ze wel, en op goede gronden, overtuigend als het gaat om de verenigbaarheid van causaal determinisme met moraliteit.

2. Het gevaar van moreel nihilisme doemt maar op wanneer je morele plichten toeschrijft aan morele agenten in particuliere situaties. Omdat ze in die specifieke

situaties niet anders konden dan een morele plicht overtreden, hebben ze - conform het maxime 'moeten impliceert kunnen' - niet langer de plicht om die particuliere handeling te stellen of te laten. Maar welke argumenten zijn er om morele plichten zo **fijnkorrelig** te formuleren? Zijn morele plichten, die bepalen wat 'moreel goed' en 'moreel verkeerd' is, niet eerder algemene handelingsvoorschriften die hun normativiteit inderdaad verliezen wanneer je te diep inzoomt op particuliere situaties, maar die deze normativiteit wel behouden wanneer je enige afstand ten opzichte van de concrete feiten bewaart? Morele kwaliteiten bestaan, en zijn gevoelig voor het maxime 'moeten impliceert kunnen' maar alleen in een grofkorrelige macrowereld en verdwijnen in een fijnkorrelige microwereld. Is deze visie op morele plichten de juiste, dan volstaat het beschikken over algemene vermogens om plichten te hebben en is moraliteit goed verenigbaar met causaal determinisme.

3. Ten slotte is de **acceptatie van moreel nihilisme** wel uiterst radicaal maar niet geheel uitgesloten. Concluderen dat niemand – filosofisch gezien - morele verplichtingen heeft, en daardoor niets moreel verkeerd of goeds kan doen, is een gevolgtrekking die "**hard to swallow**" (Haji) is, maar ze is verenigbaar met een meer pragmatische kijk op moraliteit die afstapt van het idee dat menselijke moraal een coherent filosofische fundament nodig heeft. Moraliteit is een maatschappelijk gesanctioneerd mechanisme dat mensen in een gewenste richting stuurt. Wie aan welke plichten moet gehoorzamen berust op conventie, traditie, emotie of macht. Dat dit mechanisme onverenigbaar is met metafysische principes is goed mogelijk, maar geheel naast de kwestie. Denk je er diep over na, dan kan moraal inderdaad niet bestaan in een causaal-deterministisch universum. Ideologische ambitie, verontwaardiging en protest, geloof in de maakbaarheid van de samenleving creëren een moreel systeem dat onderscheid maakt tussen de 'goede' volgers en de 'slechte' verzakers. In werkelijkheid steunt dit systeem op even grote illusies als morele verantwoordelijkheid en schuld.

Dit zijn slechts drie aanzetten in de richting van een oplossing van dit hardnekkige probleem. Elke aanzet werpt wellicht nieuwe problemen op. Op **zondag 31 maart** leiden we deze thematiek in, laten we zien hoe maatschappelijk relevant die wel is en bespreken we enkele aanpakken. Toegezegd hebben alvast **Giesje Wouters** die een asymmetrische oplossing voorstelt en **Miriam Van Reijen** die Spinoza's oplossing verdedigt. **Jan Verplaetse** verzorgt de inleiding, modereert de discussie en vat empirische studies over het maxime 'moeten impliceert kunnen' samen. Wie in aanloop naar 31 maart teksten, gedachten, filmfragmenten met alle Consequent-sympathisanten wil delen, graag! Als ze maar over deze thematiek gaan. Je stuurt die naar jan.verplaetse@ugent.be. Ze komen vervolgens op de blog.

Bibliografie:

Haji, Ishitiyaque. (1999) 'Moral anchors and control', *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 29, 2, 175-204.

Pereboom, Derk. (2014) *Free will, agency, and meaning of life* (Oxford: Oxford UP)

Slote, Michael. (1990) 'Ethics without free will', *Social Theory and Practice*, vol. 16, 3, 369-383.

Van Inwagen, Peter. (1983) *An essay on free will*, 1983,

Vilhauer, Ben. (2008) 'Hard determinism, Humeanism, and Virtue Ethics', *Southern Journal of Philosophy*, vol. XLVI, 121-144.

Waller, Bruce. (2014) *The Stubborn System of Moral Responsibility* (MIT)