

De zin en de onzin van DE VRIJE WIL

**Onderzoek naar filosofische, neurowetenschappelijke en
psychologische benaderingen van het thema van de vrije wil**

**Elke Geene
2013**

**Scriptie in het kader van de opleiding analytische therapie
Jungiaans instituut Nijmegen**

Inhoudsopgave

Inleiding

Samenvatting

Verantwoording, hypothese en methode van onderzoek

1 Het hedendaagse debat

- 1.1 Vrije wil, wat is dat?
- 1.2 Opvattingen en definities van determinisme
- 1.3 Overzicht van thema's en posities
- 1.4 Het belang en de waarde van een vrije wil

2 Vrije wil in de moderne filosofie

- 2.1 Benedictus Spinoza
- 2.2 Immanuel Kant
- 2.3 Arthur Schopenhauer
- 2.4 Jean-Paul Sartre
- 2.5 Vrije wil en de wet van karma

3 Neurowetenschappelijk onderzoek

- 3.1 De experimenten van Benjamin Libet
- 3.2 Hersenonderzoek - Dick Swaab
- 3.3 Neurowetenschap - Victor Lamme
- 3.4 Vrije wil is een illusie - Tegenargumenten
- 3.5 Neuropsychologie - Herman Kolk

4 Vrije wil in de analytische psychologie

- 4.1 Het gedachtegoed van Carl Jung
- 4.2 Jung en de (on)vrijheid van de wil
- 4.3 De invloed van instincten en het Zelf
- 4.4 Complexen-theorie - Harry Rump
- 4.5 De wil in het integratieproces

5 Overwegingen, conclusies en suggesties

- 5.1 Overwegingen omtrent causaliteit
- 5.2 Conclusies omtrent de vrije wil
- 5.3 Mogelijkheden voor verder onderzoek

Dankwoord

Literatuur en bronnen

Inleiding

De interesse in het thema van de vrije wil is groot. Al sinds de oudheid houden filosofen zich bezig met de vraag of en in hoeverre de menselijke wil vrij is. Toch is er door de eeuwen heen maar nauwelijks overeenstemming ontstaan over wat de vrije wil eigenlijk is. Filosofen als Spinoza, Kant en Schopenhauer lijken verschillende definities te gebruiken en belichten het probleem vanuit verschillende invalshoeken. Dit maakt het lastig om hun standpunten te vergelijken. In de laatste dertig jaar hebben ook neuro- en hersenwetenschappers zich beziggehouden met de vraag of de vrije wil wel bestaat. Benjamin Libet, die aan de wieg stond van het neurowetenschappelijk onderzoek naar de wilsvrijheid van de mens, concludeerde dat het idee, dat ons handelen aangestuurd wordt door bewuste beslissingen, onjuist is. Zijn experimenten bepalen nog steeds het denkkader waarbinnen nieuwe onderzoeken naar onze vrije wil worden opgezet. Recent zien we Victor Lamme en Dick Swaab op het toneel verschijnen. Zij gaan ervan uit dat wij onze hersenen zijn en concluderen op grond daarvan dat vrije wil een illusie is. Dat dit thema inmiddels ook de interesse heeft van het grote publiek is af te leiden uit het grote aantal artikelen in kranten en tijdschriften over dit thema en uit de populariteit van de boeken van Lamme en Swaab. Het is dus wel duidelijk dat de vrije wil een veel besproken en bestudeerd onderwerp is. Maar wat nog steeds onduidelijk blijft, is wat het precies betekent als we het hebben over de vrijheid van de wil. De meest eenvoudige definitie 'het kunnen doen wat je wil' geeft wel aan dat je handelen vrij is, bijvoorbeeld omdat er geen externe beperkingen zijn, maar niet of de wil zelf vrij is. Kun je wel willen wat je wil? Maar ook als je wil gedetermineerd is, bijvoorbeeld door achterliggende wensen, onbewuste drijfveren of eerdere ervaringen, kan het nog steeds zo zijn dat je vrij bent om te beslissen of je wel of niet zult doen wat je wilt. In het huidige filosofische debat over dit thema zien we globaal drie verschillende benaderingen van de vrije wil: vrije wil als morele verantwoordelijkheid, vrije wil als bewuste aansturing en vrije wil als zelfverwerkelijking. Mijn onderzoek is vooral gericht op de laatste twee en met name op de functie van de wil in het proces van zelfverwerkelijking.

Samenvatting

In deze scriptie wil ik kijken naar het gedachtegoed van een aantal belangrijke denkers met betrekking tot de vrije wil en naar de overeenkomsten en verschillen tussen de filosofische, de neurowetenschappelijke en de psychologische benadering van dit thema. In het eerste hoofdstuk geef ik een globaal overzicht van de verschillende filosofische standpunten in het

hedendaagse debat en de redenen waarom er zoveel belang wordt gehecht aan het bestaan van de vrije wil. In hoofdstuk twee bespreek ik een aantal moderne filosofen en een oosterse benaderingswijze van het thema van de vrije wil waarin de wet van karma centraal staat. Het derde hoofdstuk is gewijd aan de onderzoeksresultaten in de neuro- en hersenwetenschappen, die voor een belangrijk deel verantwoordelijk zijn voor de huidige populariteit van het thema. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een aantal argumenten van met name Herman Philipse tegen de (voorbarige) conclusie dat de vrije wil een illusie is, en een bijdrage uit de neuropsychologie als overgang naar het vierde hoofdstuk. In dit vierde hoofdstuk bespreek ik een deel van het gedachtegoed van Carl Jung en van de analytische psychologie van Harry Rump om te zien hoe deze psychologische benadering van het thema van de vrije wil eruit ziet om vervolgens in het laatste hoofdstuk antwoord te kunnen geven op de vraag wat de vrije wil te maken heeft met de mogelijkheid tot zelfontwikkeling en zelfrealisatie. Mijn bevindingen en conclusies worden afgesloten met een aantal suggesties voor verder onderzoek.

Verantwoording, hypothese en methode van onderzoek

De kwestie van de vrije wil houdt mij al enige tijd bezig, maar de directe aanleiding om hier zelf over te gaan schrijven, was de combinatie van twee gebeurtenissen die mij volledig in verwarring brachten over de vraag of de vrije wil nu wel of niet bestaat. De eerste gebeurtenis betrof een moreel dilemma, waarin ik wel de ervaring had na te kunnen denken over de verschillende opties, maar me uiteindelijk volledig overgeleverd voelde aan het lot. Ik had letterlijk de ervaring niets in te brengen te hebben. De tweede gebeurtenis leidde tot de voor mij openbarende conclusie dat ik, ook in een situatie die volledig bepaald leek te zijn door externe factoren en invloeden van andere mensen, toch zélf iets te willen had. Juist omdat deze twee ervaringen elkaar zo tegenspreken, wilde ik meer te weten komen over de standpunten hierover bij wetenschappers en filosofen.

Mijn eerste vraag was natuurlijk of we überhaupt iets te kiezen en/of te willen hebben. En als het zo is dat veel van wat we doen en laten al vast ligt, hoe moeten we dat dan zien? Wat ligt er precies vast en op welke manier? Ligt alleen de tendens vast, in de zin van energetische patronen, of zijn ook de details van het dagelijks leven bepaald volgens de strenge wetten van oorzaak en gevolg? En waarom hebben wij als mens dan toch de ervaring dat we iets te willen hebben? Hebben we dat nodig om in actie te blijven, om levenslust te ervaren of misschien om ons waardevol te voelen? Houden we vast aan de illusie van een vrije wil of van keuzevrijheid om het leven als zinvol te kunnen ervaren? Zijn

we misschien bang dat in onze samenleving alles uit de hand zal lopen omdat niemand zich meer verantwoordelijk zou voelen voor zijn handelen?

Kortom, genoeg vragen om van start te gaan. Maar teveel om te beantwoorden. Om bij mijn oorspronkelijke vraag te blijven, heb ik de volgende werkdefinitie geformuleerd.

Het begrip 'vrije wil' duidt op het vermogen om zelf iets te willen te hebben en vrij te zijn daar naar te handelen. Mijn hypothese is dat het, bij het belang dat we hechten aan het idee van een vrije wil, niet draait om wils-*vrijheid* maar om de wil '*an sich*' en om wat we aan die wil hebben met betrekking tot zelfontwikkeling en zelfrealisatie.

Mijn onderzoeksmethode bestaat voornamelijk uit literatuuronderzoek. De literatuur en de bronnen die ik heb gebruikt, staan in de tekst verkort aangegeven. De volledige vermelding van de literatuurgegevens is opgenomen in voetnoten (op de pagina van de eerste verwijzing naar het betreffende boek of artikel) en in alfabetische volgorde in de literatuurlijst aan het eind van het document.

Hoofdstuk 1 Het hedendaagse debat

Omdat de discussies over het al of niet bestaan van de vrije wil niet alleen zeer uitgebreid zijn, maar in de meeste gevallen ook zeer ‘technisch’ qua taalgebruik, zal ik in dit eerste hoofdstuk proberen het huidige debat in grote lijnen te schetsen. Mijn doel is vooral het helder krijgen van de verschillende uitgangspunten en definities en het aangeven van de hoofdthema’s en posities. Aan de hand van de hoofdthema’s, wil ik vervolgens wat licht werpen op de redenen waarom de vrije wil belangrijk en waardevol wordt gevonden.

1.1 Vrije wil, wat is dat?

In de inleiding hebben we al gezien dat er ongelooflijk veel gedacht en geschreven is over het thema van de vrije wil. Opvallend hierbij is dat er nogal wat verschillen bestaan in de definities. Wikipedia vermeldt dat vrije wil meestal wordt gedefinieerd als het vermogen van rationeel handelende personen om controle uit te oefenen over hun daden en beslissingen. Een andere veel aangehaalde definitie is afkomstig van de Amerikaanse onderzoeker Joseph Price. Hij definieerde de vrije wil als de mogelijkheid om te besluiten iets wel of niet te doen zonder interne of externe beperkingen die deze keuze bepalen. Ook Dick Swaab (2010)¹ gebruikt deze definitie, maar voegt hier onmiddellijk de vraag aan toe wie volgens deze definitie ooit een vrij besluit heeft genomen. Ik denk dat de meesten van ons vrijwel meteen zullen zeggen dat er altijd wel sprake is van enige interne of externe beperkingen. En dat is natuurlijk ook Swaabs bedoeling, want met deze definitie ben je kansloos tegenover zijn stelling dat vrije wil een (prettige) illusie is.

Weer een andere definitie vinden we in het boek *Zonder vrije wil* (2011).² Hierin gebruikt de auteur, Jan Verplaetse, de volgende werkdefinitie: de vrije wil is het vermogen om vrij te beslissen wat we doen, waarom en hoe. Anders gezegd, met de vrije wil kies je welke actie je onderneemt. We zien nu al hoezeer de definities uiteenlopen en daar zit vaak ook het probleem. Want een auteur of onderzoeker zal zijn werkdefinitie altijd zo formuleren dat deze aansluit bij zijn betoog. Daarom is het ook niet verwonderlijk dat in het debat over wilsvrijheid de vraag of de vrije wil wel of niet bestaat meestal wordt beantwoord met een wedervraag: Wat bedoel je precies met 'de vrije wil'?

¹ Dick Swaab, *Wij zijn ons brein - Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam/Antwerpen, Contact, 2010.

² Jan Verplaetse, *Zonder vrije wil - Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Uitgeverij Nieuwezijds B.V., 2011.

In de loop van mijn onderzoek bleek dat het net zo zinvol is om ook de vraag of het determinisme - de 'tegenspeler' van de vrije wil - wel of niet waar is, te beantwoorden met een wedervraag. Want wat er precies bedoeld wordt met determinisme is ook niet altijd even duidelijk. Althans niet voor mij. Daarom wil ik nu eerst proberen om de verschillende opvattingen van determinisme in kaart te brengen.

1.2 Opvattingen en definities van determinisme

In algemene zin wordt onder determinisme of noodzakelijkheidsleer verstaan dat ieder ding, iedere activiteit en iedere gebeurtenis in de wereld bepaald (gedetermineerd) wordt door iets anders. Causaal of oorzakelijk determinisme wil dan zeggen dat de bepalende factor te herkennen is als de oorzaak van het ding, de activiteit of de gebeurtenis. Vervolgens moet er een onderscheid worden gemaakt tussen lineaire causaliteit en reticulaire causaliteit.

Lineaire causaliteit gaat uit van een lineair tijdsbegrip en wil zeggen dat er voor alles in de wereld één duidelijke oorzaak aan te wijzen is die in de tijd voorafgaat aan één duidelijk gevolg. Dit lineaire begrip van causaal determinisme heeft de laatste vierhonderd jaar het wereldbeeld bepaald, althans in het Westen. Sinds de natuurkunde echter ontdekt heeft dat alles met alles samenhangt, komt er steeds meer ruimte voor het idee van reticulaire causaliteit. Reticulair betekent 'netvormig', dat wil zeggen, dat alles in een groot netwerk met elkaar samenhangt als één holistisch systeem. Maar de westerse wetenschap en filosofie wordt voorlopig nog bepaald door het denken in bouwstenen (atomen en nog kleinere bouwsteentjes) die in één op één relaties op elkaar inwerken en als oorzaak en gevolg met elkaar verbonden zijn.

Dit brengt mij op een andere definitie van determinisme. Door het wetenschappelijke paradigma (wereldbeeld, model of denkraam) en de natuurwetenschappelijke methode van onderzoek zijn wij westerlingen als het ware paradigmatisch gedetermineerd.³ Concreet betekent dit dat ons wereldbeeld bepalend is voor de wijze waarop wij de wereld zien en ervaren en de wijze waarop wij over de wereld en onszelf nadenken. Het wetenschappelijke paradigma van de laatste vierhonderd jaar is zeer succesvol geweest - we hebben er een groot deel van ons comfort en onze welvaart aan te danken - maar ook zo bepalend voor ons denken, dat dit niet gemakkelijk vervangen zal worden door een ander paradigma.

³ Deze term is ontleend aan een lezing van filosoof en sinoloog Ulrich Libbrecht, 'De oude Chinese filosofie in het hedendaagse China', lezing Sinalumni, Leuven, 2003.

Reticulaire causaliteit is namelijk niet zomaar een optelsom van lineaire causaliteiten, het vergt een compleet andere manier van denken.

Dit paradigmatisch determinisme speelt feitelijk in iedere tak van wetenschap een rol, omdat een paradigma het denkraam is waarbinnen de problemen én de oplossingen worden geformuleerd.⁴ Dit verklaart tevens waarom een probleem, zoals de kwestie van de vrije wil, in de neurowetenschap andere vragen oproept dan bijvoorbeeld in de sociologie of de psychologie. Heel populair en veel besproken is het sociaal determinisme, dat stelt dat de sociale omgeving volledig ons denken en voelen bepaalt en daarmee ons handelen. Wat klassieker is het theologisch determinisme waarin een alwetende God de alles bepalende factor is en het biologisch determinisme gaat ervan uit dat al ons willen en doen bepaald wordt door genetisch gedetermineerde eigenschappen.

Een andere formulering van determinisme is het logisch determinisme, dat verschillende vormen kent. Eén daarvan is het logisch determinisme van o.a. Immanuel Kant (zie 2.2). In deze betekenis gaat het erom, dat niet (natuurlijke) oorzaken maar (rationele) redenen ons handelen bepalen. Een tweede vorm van logisch determinisme is het teleologische gezichtspunt dat oorspronkelijk door Aristoteles werd geformuleerd in zijn oorzakenleer (zie 5.4) en dat ook een belangrijke rol speelt in het gedachtegoed van Carl Jung en Harry Rump (zie hoofdstuk 4). In deze vorm van determinisme is het doel van iets of iemand de bepalende factor. Al met al zijn er dus nogal wat mogelijkheden en in de discussie omtrent de verhouding tussen determinisme en wilsvrijheid is niet altijd duidelijk welke vorm of definitie van determinisme - of welke combinatie - verdedigd wordt.

Maar het determinisme heeft natuurlijk ook nog een directe tegenpool: indeterminisme. Nu lijkt dit een ideale partner voor de vrije wil die het immers op moet nemen tegen een heel leger van determinerende factoren. Toch is dit niet zo. Want als alles onbepaald is, heeft het weinig zin om opties af te wegen en tot een keuze te komen. In een onbepaalde wereld is immers iedere uitkomst onzeker. Wat hebben we dan aan onze vrije wil? We zijn juist zo gesteld op onze vrije wil omdat we denken dat onze keuzes ertoe doen en dat er een oorzakelijk, dus causaal gedetermineerd, verband bestaat tussen onze keuze en een beoogd resultaat.

Tot slot van deze eerste poging om het strijdveld te verkennen, moet nog worden gezegd dat Carl Jung naast causaliteit nog een ander verbindend principe ontdekte: synchroniciteit. Wat hij hier precies mee bedoelde, is te omschrijven als een betekenis-samenhang tussen twee voorvallen die niet te verklaren valt als een oorzaak-gevolg verbinding. Of en hoe dit

⁴ Dit geldt natuurlijk ook voor levensbeschouwingen en religies. Ook hier is het wereldbeeld 'de bril' waardoor men de wereld en de mens ziet en interpreteert.

acausale principe een rol zou kunnen spelen in het debat rond de vrije wil is een vraag die verder onderzocht moet worden.

1.3 Overzicht van thema's en posities

Een mooie samenvatting van de verschillende standpunten in het debat rond de vrije wil, is te vinden in het boek *Hoezo vrije wil?* onder redactie van Maureen Sie.⁵ In de inleiding noemt zij eerst de drie hoofdthema's die een rol spelen in het debat: (1) vrije wil als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid, (2) vrije wil als zelfverwerkelijking en (3) vrije wil als bewuste aansturing.⁶ Omdat deze drie thema's eigenlijk nauw samenhangen zullen de meeste filosofen de vraag of vrije wil bestaat niet gauw met ja of nee beantwoorden. Maar er zijn ook uitzonderingen. Dit zijn de twee meest extreme standpunten: de overtuigde verdedigers van de vrije wil zeggen volmondig 'ja' en de harde deterministen zeggen zonder meer 'nee' want alles en iedereen wordt bepaald door voorafgaande oorzaken. Het is duidelijk dat deze twee posities nooit met elkaar te verenigen zullen zijn. Daarom worden de verdedigers van deze posities incompatibilisten genoemd. De meeste filosofen zullen echter zeggen dat determinisme en vrije wil op één of andere manier met elkaar te verenigen moeten zijn. De wijze waarop determinisme en vrije wil verenigd kunnen worden is bijvoorbeeld door te stellen dat de keuze of de wil van een persoon onderdeel wordt van het totaal aan oorzaken in het universum. Belangrijk is dan wel dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen oorzaken en redenen, zoals bijvoorbeeld Kant heeft gedaan (zie 2.2).

Om een overzicht te krijgen van de belangrijkste posities in het hedendaagse debat over de verhouding tussen determinatie en vrije wil geef ik een korte samenvatting. De eerste positie gaat ervan uit dat alles in de wereld gedetermineerd is en dat daarom de vrije wil niet bestaat. Zij stellen ronduit dat determinisme niet verenigbaar - dus incompatibel - is met het bestaan van een vrije wil. De tweede positie, het standpunt van de compatibilisten, stelt dat het determinisme waar is maar dat dit wel te verenigen is met het bestaan van de vrije wil. De derde positie verdedigt net als de eerste de incompatibiliteit van vrije wil en determinisme, maar stelt daarbij de vrije wil voorop en verwerpt daarom het determinisme. Vertegenwoordigers van deze positie worden libertariërs of libertijnen genoemd.

⁵ Maureen Sie e.a., *Hoezo vrije wil?*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.

⁶ De auteur ontleent deze drie thema's aan Tjeerd van der Laar & Sander Voerman, *Vrije wil*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011. Dit boek wordt gebruikt bij het examenvak 'Filosofie' op middelbare scholen.

Binnen deze drie hoofdposities zijn er bijna net zoveel tussenposities en varianten te vinden als er deelnemers zijn aan het debat. Maar hiermee hebben we nog geen antwoord op de vraag waarom er zoveel belang wordt gehecht aan de vrijheid van onze wil.

1.4 Het belang en de waarde van een vrije wil

Het belang van het bestaan van een vrije wil blijkt al uit de formulering van de genoemde deelthema's. Het eerste thema, vrije wil als voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid, heeft natuurlijk consequenties voor ons strafrecht en voor de wijze waarop wij als samenleving functioneren. Veel van de discussies rond de kwestie van de vrije wil, draaien dan ook om de vraag wat de gevolgen zijn als empirisch bewezen zou worden dat de vrije wil niet bestaat en dat het idee van een vrije wil inderdaad een illusie is, zoals hersenonderzoek lijkt aan te tonen (zie hoofdstuk 3). Het tweede thema, de vrije wil als zelfverwerkelijking, is voor mijn onderzoek het meest relevant, omdat dit betrekking heeft op de mogelijkheid om onszelf en ons leven gestalte te geven op een manier die wij zelf kiezen. Het derde thema, vrije wil als bewuste aansturing, is algemener en kan betrekking hebben op aspecten en gebieden die horen bij de andere thema's. In het derde hoofdstuk (neurowetenschappen) zullen we zien dat het idee van 'bewuste aansturing' zwaar onder druk komt te staan.

Dat het bestaan van de vrije wil voor ons mensen belangrijk is, blijkt ook uit het feit dat de discussies erover vaak gepaard gaan met de nodige emoties. Bij Spinoza komen we de gedachte tegen dat we gehecht zijn aan het idee van een vrije wil omdat we menen daarmee ons geluk te kunnen bereiken. Ook voelen we ons niet prettig bij het idee dat we geen vrije wil zouden hebben, omdat daarmee ook onze persoonlijkheid, ons 'ik', lijkt te verdwijnen.

Maar er zijn ook voordelen aan verbonden. Immers, als wij niet in het bezit zijn van een vrije wil, kunnen we onze gevoelens van schuld en spijt van ons afleggen. Het is met name Jan Verplaetse (2011), die deze voordelen van het niet bestaan van de vrije wil benadrukt en vooral ook de therapeutische waarde daarvan: wat als we elkaar en onszelf niets meer hoeven te verwijten! Bij de oudere filosofen zien we deze voordelen vooral terug bij Spinoza. Bij Spinoza zien we ook het eerste thema terug, met name de gevolgen voor onze samenleving en voor ons strafrecht. Als de schuldvraag niet meer de basis kan zijn voor onze rechtspraak, zal ons rechtssysteem zich moeten richten op het voorkomen van herhaling en op de heropvoeding en/of genezing van de dader.

Voordat we verder ingaan op het hedendaagse debat, met name op de neuro-wetenschappelijke onderzoeken die hier een belangrijke rol in spelen, gaan we eerst kijken hoe een aantal moderne filosofen in de periode na René Descartes, die het lichaam-geest dualisme introduceerde, het onderwerp van de vrije wil benaderd hebben.

Hoofdstuk 2 Vrije wil in de moderne filosofie

René Descartes (1596-1650) wordt de vader van de moderne filosofie⁷ genoemd en van het mechanistische wereldbeeld. In dit model van de wereld is alles opgebouwd uit materie-deeltjes die op elkaar inwerken als onderdelen van één groot uurwerk. Ook het menselijk lichaam wordt beschouwd als een soort machine, die bestuurd wordt door een geest in het brein. De kloof die hierdoor ontstond tussen lichaam en geest en tussen het bewustzijn en de materiële wereld zal tot ver in onze tijd blijven bestaan. De beroemde uitspraak van Descartes 'Cogito ergo sum' - 'Ik denk dus ik besta', vormde de basis van het idee dat de vrije wil een cognitieve functie is van het bewuste en rationele denken. Dit idee vinden we in verschillende vormen ook terug bij Spinoza en Kant. Het lichaam-geest dualisme had ook tot gevolg dat de link tussen 'het bewuste' en 'het zelf' in het westerse denken heel sterk is, zoals we zien in het debat over de vrije wil. Pas in de laatste ontwikkelingen in het onderzoek naar het vermogen van de menselijke wil, komt de functie van het onbewuste weer in beeld (zie hoofdstuk 4). In dit tweede hoofdstuk bespreek ik vier filosofen die een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan de diverse visies omtrent de vrijheid van de wil.

2.1 Benedictus Spinoza

De Nederlandse filosoof Spinoza (1632-1677) was een van de meest consequente ontkenners van de vrije wil. Volgens Rikus Koops (2012)⁸ gebruikte Spinoza de ontkenning van de vrije wil vooral om de beperkte macht van onze cognitieve vermogens aan te tonen; de onvrijheid van de wil hoort bij ons mens-zijn. Volgens Spinoza heeft alles wat bestaat - dus ook alles wat een mens is en doet - een oorzaak. Hoewel wij niet in staat zijn om overal de oorzaak van te kennen, is het onmogelijk dat 'iets' voortkomt uit 'niets'. Maar waar komt ons gevoel van vrijheid dan vandaan? Volgens Spinoza ontstaat dit gevoel alleen maar uit het niet bekend zijn met de daadwerkelijke oorzaken. Zo gaan wij bijvoorbeeld tijdens een wandeling nooit toevallig links of rechtsaf. We gaan linksaf omdat iets ons daar aantrekt of omdat we in het verleden ervaringen hebben opgedaan, die ons daartoe aanzetten. Maar omdat we deze ervaringen niet allemaal meer kennen, ervaren we onze keuze als vrij, als oorzaak-loos. Een belangrijke reden waarom wij de illusie hebben van een vrije wil is omdat we in het dagelijks leven de ervaring hebben dat we nu eens dit willen en dan weer dat.

⁷ Moderne filosofie betreft de periode vanaf Descartes tot aan de hedendaagse filosofie (ongeveer van de 17e tot de 20e eeuw).

⁸ Rikus Koops, 'Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza, Nummer 12, Deel 2, Hoofdstuk 16,17 en 18, De vrije wil', versie 0.1, september 2012.

Spinoza ontkent ook niet dat we een wil hebben, maar het algemene idee van een 'vrije wil' is een door ons bedacht concept. Hij illustreert dit met de volgende voorbeelden: 'Besluit een baby in vrijheid dat hij wil drinken? Besluit een boos iemand in vrijheid dat hij zich wil wreken? Besluit een lafaard dat hij wil vluchten? Besluit een kletskaus dat hij wat wil zeggen, terwijl hij zijn praatplicht niet kan bedwingen? Ook Dick Swaab gebruikt deze voorbeelden van Spinoza om zijn stelling, dat de vrije wil een illusie is, te onderbouwen en om te laten zien dat karaktereigenschappen nu eenmaal vastliggen (Swaab 2010: 380).

Het is interessant om te zien hoe populair Spinoza is bij veel van de deelnemers aan het hedendaagse debat over de vrije wil. Hij wordt 'geannexeerd' door incompatibilisten, door compatibilisten en door semi-compatibilisten.⁹ Wat hem, naast zijn realistische mensbeeld en zijn atheïstische godsbeeld (door de gelijkschakeling van God en Natuur als het totaal van alles wat bestaat) zo aantrekkelijk maakt, is de wijze waarop hij de vrije wil volledig ontkent en deze een begrijpelijke illusie noemt zonder dat het menselijke vermogen tot vrijheid hierdoor belemmerd wordt. Spinoza koppelt ons vermogen om een vrij mens te worden aan ons natuurlijke streven naar geluk en de weg naar ons geluk ligt in het in de hand houden van onze aandoeningen, driften en impulsen (zie ook 3.5).

2.2 Immanuel Kant

Een andere beroemde filosoof die overtuigd was van de waarheid van het determinisme, was Immanuel Kant (1724-1804). Hij was echter eveneens overtuigd van de vrijheid van onze wil. Om te laten zien hoe hij determinisme en wilsvrijheid weet te combineren, geef ik een samenvatting hiervan uit de bijdrage van Pauline Kleingeld in het boek *Hoezo vrije wil?* (2011). Volgens Kant is ons gedrag in principe even voorspelbaar als de maansverduistering. Het verschil tussen een maansverduistering en menselijk handelen is de oneindig veel grotere complexiteit van het laatste, waardoor het in de praktijk niet mogelijk is met even veel precisie te voorspellen wat een persoon gaat doen. Als we menselijk handelen tot op de bodem konden onderzoeken, zo scheef hij in de *Kritiek van de zuivere rede*, dan zou er geen enkele menselijke handeling zijn die we niet met zekerheid konden voorspellen. Er bestaat ten aanzien van empirische menselijke handelingen dus geen vrijheid. Op grond van het bovenstaande zou je niet verwachten dat Kant een verdediger is van de menselijke wilsvrijheid. Toch is hij dat wel. De crux voor een goed begrip hiervan ligt in het onderscheid tussen verklaringen in termen van natuurlijke oorzaken enerzijds en het verklaren van

⁹ Anton Jumelet, 'Vrijheid en verantwoordelijkheid. Noodzaak, vrije wil en moraliteit in Spinoza's Ethica, In: *Qualia*, uitgegeven door STUFF, Rijksuniversiteit Groningen, Jaargang 6, nr 1, p. 40-43.

gedrag in termen van goede redenen anderzijds. Als je je afvraagt hoe je behoort te handelen, heb je er niets aan om je handelingen al dan niet als gedetermineerd te beschouwen. Of je je gedrag als gedetermineerd beschouwd of niet, is irrelevant voor het bepalen van je eigen wil of voor het evalueren van de handelswijze van een ander.

Voor de vereniging van determinisme en vrijheid maakt Kant gebruik van het onderscheid tussen de wereld zoals we die kunnen ervaren (de empirische wereld) en de wereld zoals die op zichzelf is. Het determinisme geldt voluit binnen de empirische wereld maar het is ook beperkt tot de empirische wereld, omdat we de wereld zoals die is helemaal niet kunnen kennen. Van deze beperking maakt Kant gebruik door te stellen dat er, wijsgerig gesproken, daar door 'ruimte' is gemaakt voor de aanname van wilsvrijheid. De vrijheid wordt nadrukkelijk niet *in* de empirische wereld geplaatst, want daarmee zou er alsnog achteraf afbreuk worden gedaan aan de universele gelding van het determinisme. In plaats daarvan wordt de vrijheid geplaatst in een heel ander domein, namelijk dat van de praktische rede. In het domein van de praktische reden gaat het om de normatieve juistheid van handelingen en handelingsprincipes. Het gaat hier om het feit dat we moreel gezien een 'juiste' keuze zouden *kunnen* maken. Het betekent dat we in onszelf herkennen wat het zou betekenen om het juiste te doen, ook al gaat dat tegen onze feitelijke neigingen in. Uiteraard bezwijken wij regelmatig aan verleidingen, verlangens en sterke persoonlijke motieven; in die gevallen, regeren wij niet zelf maar worden wij geregeerd. Werkelijk vrij zijn we slechts wanneer we autonoom handelen, wanneer we ons laten leiden door de morele wet die we onszelf opleggen. En omdat het bij het verklaren in termen van oorzaken en het nadenken over en rechtvaardigen van gedrag met redenen om heel verschillende activiteiten gaat, ontstaat, aldus Kant, geen tegenstrijdigheid tussen de twee (Pauline Kleingeld in *Hoezo vrije wil?*, 2011).

Als Kant deelnemer zou zijn in het huidige debat zou hij plaats moeten nemen in de loge van de compatibilisten. Een groot bewonderaar van Kant, maar een veel strengere determinist, was zijn landgenoot Arthur Schopenhauer.

2.3 Arthur Schopenhauer

De filosoof Arthur Schopenhauer (1788-1860) is van mening dat iedereen met een beetje verstand in het hoofd de vrije wil zou afwijzen. Toch plaatst hij zich, volgens Ger Groot (*Hoezo vrije wil?*, 2011), in het voetspoor van Kant, die hij de grootste beslissende denker uit de filosofische traditie acht. Maar hij volgt Kant niet kritiekloos, het minst van alles misschien wel op het punt van de wilsvrijheid. 'Kan de vrijheid van de menselijke wil uit het

zelfbewustzijn worden bewezen?’ Op deze vraag geeft Schopenhauer antwoord en dit brengt hem, op vijftigjarige leeftijd, voor het eerst een filosofische erkenning. Hij neemt de vraag heel serieus. Meestal, zo zegt hij, wordt de kwestie van de wilsvrijheid teruggebracht tot de vraag: kan ik doen wat ik wil? Natuurlijk kan dat, de dagelijkse ervaring bewijst dat voortdurend. Maar daarmee is alleen nog maar bewezen dat de wil zichzelf ook praktisch ten uitvoer kan leggen. Dat die wil zelf vrij is, is daarmee nog helemaal niet gezegd. Het antwoord op de vraag ‘Kan de vrijheid van de menselijke wil uit het zelfbewustzijn worden bewezen’ roept eerder de vraag op: ‘Kan ik willen wat ik wil?’. En dat is niet alleen een vraag die raar klinkt, maar dat ook *is*. Ze leidt tot een eindeloze regressie, aldus Schopenhauer. En dus - kort samengevat - kan de wilsvrijheid niet op grond van het loutere zelfbewustzijn worden bewezen. Volgens Kant hebben we geen kennis van het bewustzijn in strikte zin. Het ‘ik’ dat we in ons bewustzijn projecteren is niet meer dan de vereniging van al onze indrukken en gedachte-inhouden. Bij Kant is het ‘ik’ niet meer dan een rede-idee - het formele principe dat aan het bewustzijn zijn eenheid geeft - en dat als zodanig ontheven is aan de vooronderstelling van de (natuurlijke) causaliteit. Op die manier liet Kant ruimte open voor de menselijke vrijheid en precies op dat punt verwijdt Schopenhauer zich van Kant. Want over dat ‘ik’ valt volgens Schopenhauer wel degelijk iets te zeggen.

Wie naar zichzelf ‘in de ziel’ kijkt, ziet dat daarin niet primair een onaangedaan kennis-subject dat naar de wereld zit te kijken, maar komt een levend en warmbloedig temperament tegen dat allereerst iets *wil*. Nog voor dat het ‘ik’ iets kent, *wil* het iets weten, anders komt er van die hele kennis niets terecht. En sterker nog: voordat het iets wil kennen, wil het iets *hebben*. Het is een hongerend ‘ik’ dat wil eten, of een seksueel ‘ik’ dat verlangt maar een ander lichaam. De fundamentele werkelijkheid van het ‘ik’ berust, met andere woorden, in de begeerte. Als we het ‘ik’ van een formeel principe tot een reële instantie met concrete eigenschappen maken, dan gaat het niet alleen volledig deel uitmaken van die ‘noumenale’¹⁰ werkelijkheid, maar kunnen we vervolgens ook uitspraken doen over de aard van die werkelijkheid zelf. Via het ‘ik’ hebben we daar nu immers weet van gekregen. En dát zal op zijn beurt weer verregaande gevolgen hebben voor de vraag naar de vrijheid van het individuele ‘zelf’.

Wanneer het ‘ik’ zich laat kennen als een principieel door begeerte, drift of blinde dynamiek voortstuwende werkelijkheid, dan moet *de* werkelijkheid als geheel ook aan die grond-trekken beantwoorden. De noumenale wereld die schuilgaat achter de schijn waarin zij zich aan ons vertoont, wordt niet gekenmerkt door een statische orde waarin redelijkheid

¹⁰ Het noumenale heeft betrekking op objecten of gebeurtenissen die alleen in de geest bestaan, onafhankelijk van de zintuigen. Het tegengestelde van noumenon is fenomeen.

heerst. Ze vormt een baaierd van voortdurende verandering waarin slechts de stuwkracht van een begeerte heerst die Schopenhauer, naar analogie van de wil van het 'ik', de wereldwil noemt. Deze vormt een onpersoonlijke, blinde kracht waarin de afzonderlijke willen van de individuen zijn als waterdruppels in een grote zee. In deze opvatting ziet Schopenhauer zich gesteund door het klassieke denken van India (Ger Groot in *Hoezo vrije wil*, 2011).

Schopenhauer wijst de vrije wil volledig af en is daarmee een 'harde determinist', maar wel een bijzondere, met name omdat hij de eerste westerse filosoof is, die het oosterse gedachtegoed volledig in zijn filosofie heeft geïntegreerd. Volgens Libbrecht (2003: 280)¹¹ komt zijn idee van de wereldwil overeen met het collectieve onbewuste bij Carl Jung (zie 4.1).

2.4 Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) staat lijnrecht tegenover Schopenhauer, aldus Ger Groot (*Hoezo vrije wil?*, 2011), omdat hij de vrijheid niet situeert in het wezen van een individu maar juist in diens handelen. Ruim honderd jaar nadat Schopenhauer zijn opvattingen deelde, kwam Sartre met zijn beroemd geworden woorden 'Vous êtes libre, choisissez', 'Je bent vrij, kies maar'. Verder zegt hij: De mens is wat hij doet en daar gaat helemaal geen 'wezen achter schuil, laat staan dat daarin zijn vrijheid zou berusten. We kunnen, zo verklaart hij, twee vormen van bestaan (of van 'zijn') onderscheiden. Dat is allereerst de wijze waarop de dingen bestaan. Zij zijn simpelweg wat ze zijn, vallen geheel met zichzelf samen en hebben dan ook noch een (zelf)bewustzijn, noch een wereld waartoe ze zich kunnen verhouden. Sartre omschrijft dat met de term 'op-zich-zijn'. Het menselijk bestaan noemt hij 'voor-zich-zijn'. Ik kan mijzelf en mijn omgeving observeren en daarover nadenken. Ik plaats mij dan vanzelf in een zekere afstand daartoe. Ik val niet meer helemaal met mijzelf samen en ben niet willoos opgenomen in mijn omgeving. Het bewustzijn zit daar steeds tussenin - en dat betekent dat ik ben losgemaakt uit het hechte verband waarin de dingmatige wereld met zichzelf samenvalt. Er is tussen mij en haar een soort haat ontstaan die zich - aldus Sartre - toont als een negativiteit. Tegenover de volle positiviteit van de dingen in mijn bewustzijn staat een voortdurende bewustzijnshandeling van ontkenning (of 'vernieting' zoals Sartre het noemt). Niet alleen ben ik niet zomaar onderdeel van de

¹¹ Ulrich Libbrecht, *Inleiding Comparatieve Filosofie IIIA - Wetenschap, Zen en Theologie*, Assen, Koninklijke Van Gorcum, 2003.

wereld, maar ik ben zelfs niet zomaar mijzelf. Ik val niet samen met wat ik ben (zoals een ding zou doen), omdat ik afstand van mijzelf kan nemen, me kan beoordelen, mezelf als anders kan zien en me ook kan voorstellen dat ik een andere situatie zou verkeren. Met andere woorden, ik kan naast datgene wat er is ook bedenken wat er zou kunnen zijn. Ik kan me losmaken uit de onmiddellijke actualiteit en dat betekent dat ik vrij ben (Ger Groot in *Hoezo vrije wil?*, 2011).

Sartre gelooft dus - met name op grond van het afstandsprincipe - in de (keuze)vrijheid van de mens, maar dit betekent nog niet dat ook de wil volledig vrij is.

2.5 Vrije wil en de wet van karma

In het beeld dat we inmiddels hebben van het denken over de verhouding tussen determinisme en de vrije wil, mag de wet van karma (de oosterse versie van de wet van oorzaak en gevolg) eigenlijk niet ontbreken. Vooral omdat in veel oosterse levensbeschouwingen het probleem van de vrije wil helemaal niet bestaat, althans niet als in conflict met het determinisme, zoals in het Westen.

In zijn boek *Het Levensraadsel* (2002: 183-188)¹² legt de schrijver Nils Amnéus uit dat de theorie, dat er maar één leven op aarde is, volkomen ontoereikend is om het probleem van de vrije wil op te lossen. Alleen wanneer men de reïncarnatieleer accepteert en inzicht verwerft in de complexe natuur van de mens kan dit probleem worden opgelost in overeenstemming met universele rechtvaardigheid en de wet van oorzaak en gevolg (karma). Over de wil zegt hij dat dit een universele, onpersoonlijke, kleurloze kracht is die op zichzelf geen morele kenmerken heeft. We zien hier overeenkomsten met de wereldwil van Schopenhauer, die sterk beïnvloed werd door het boeddhisme en de Veda's. In de visie van Amnéus is de wil de drijfkracht die door een ego wordt gebruikt om zijn energieën te beheersen en te richten om een verlangd doel te bereiken. Ook zegt hij dat de verlangens die de wil stimuleren afkomstig zijn uit verschillende bronnen binnen zijn complexe natuur en dat er vele soorten verlangens bestaan:

'Sommige komen voort uit de organen van het lichaam; andere komen van de emotionele aard of van het denken. Deze zijn meer of minder verbonden met het plezier en de genoegens van de persoonlijkheid. Weer andere komen vanuit zijn hogere natuur. Deze betreffen zijn verantwoordelijkheden en plichten tegenover anderen en zijn van een grootser, meer

¹² Nils A. Amnéus., *Het Levensraadsel*, Den Haag, Theosophical University Press Agency, 2002.

altruïstisch karakter. Deze twee typen verlangens botsen van nature met elkaar. Het actieve bewustzijn dat ervaringen opdoet, het menselijk ego, staat halverwege de hogere en lagere beginselen van de menselijke constitutie en voelt de contrasterende impulsen tot handelen van deze twee kanten van zijn natuur. [...] Wanneer het ego herhaaldelijk zwicht voor een lagere impuls, wordt deze steeds sterker en wordt uiteindelijk tot een gewoonte. Bij gebrek aan zelfanalyse heeft het ego zich geïdentificeerd met de impuls en zijn macht tijdelijk daaraan overgegeven. [...] Wanneer het ego zich realiseert dat hij niet identiek is aan zijn eigen gedachten of verlangens zal hij niet langer toegeven aan iedere gedachte die, of ieder verlangen dat, zich aandient. Wanneer het wordt geconfronteerd met strijdige verlangens zal het die daarentegen onderzoeken en wegen en er een oordeel over vormen alvorens te kiezen.' (Amnéus 2002: 185).

Vervolgens laat Amnéus zien dat verschillende karakters weliswaar verschillende neigingen en andere reacties zullen hebben, maar we hoeven daar geen gevolg aan te geven. Dat het vermogen om te kiezen ons is aangeboren zien we in het alledaagse leven. Zowel bij kleine als bij grote beslissingen komen we op een punt waar de wegen uiteengaan. We kunnen niet twee wegen tegelijk bewandelen. We móeten kiezen en dat doen we ook. De mens is vrij om te kiezen, maar zal onvermijdelijk de gevolgen daarvan onder ogen moeten zien: we oogsten wat we zaaien.

Dit is geen 'voorbeschikking' en ook geen resultaat van blinde, mechanische krachten. Het is ons zelfgemaakte lot, want door niemand anders opgelegd, aldus Amnéus. Maar kiezen wij ook voor ons karakter? Volgens de leer van karma (wat letterlijk 'handelen' betekent) vormt de mens inderdaad zijn eigen karakter. Hij doet dit door middel van zijn gedachten, handelingen en gewoonten. Een deel daarvan doet hij in zijn huidige leven maar, volgens de reïncarnatieleer, draagt hij het grootste deel bij zich uit vroegere levens.

Maar hoe is de wet van karma, dus van oorzaak en gevolg, nu precies te verenigen met onze vrije wil? Eerst legt de schrijver uit dat de term 'vrije wil' eigenlijk niet juist is. We zijn wel vrij om onze wil te gebruiken om te proberen een bepaald verlangen te bevredigen, maar we zijn niet vrij om te kiezen welk verlangen dat zal zijn. Verlangens worden bepaald door ons zelf-gevormde karakter en deze verlangens beheersen onze wil. Ook hier herkennen we Schopenhauer weer: we zijn vrij om te *doen* wat we willen, maar niet vrij om te *willen* wat we willen. Het is dus het type karakter dat we voor onszelf hebben opgebouwd zo stelt Amnéus, dat de mate van onze keuzevrijheid bepaalt. Hoe dit vervolgens te verenigen is met het determinisme van de wet van karma, legt hij als volgt uit:

'Wanneer de mens door zijn eigen keuze een handeling begint, zet hij daarmee de krachten van de natuur in werking. Hij roept de wet van oorzaak en gevolg op, die vanaf dat moment de

werking overneemt en het gevolg aanpast aan de oorzaak. Het idee van een vrije wil in de zin van keuzevrijheid is daarom volledig in overeenstemming met de wet van oorzaak en gevolg. Deze zijn niet met elkaar in strijd en beide zijn nodig voor de evolutie van de mens.'
(Amnéus 2002: 188)

De achterliggende gedachte is hier dat het heelal bestaat ter wille van de evolutie van de ziel en de methode om dit doel te bereiken bestaat erin dat de mens in omstandigheden wordt geplaatst waar hij moet kiezen uit tegenstrijdige belangen en moet leren door ervaringen die uit zijn keuzen voortvloeien. In het theosofische mensbeeld van Amnéus bestaat er, evenals in de meeste oosterse levensbeschouwingen, geen enkel conflict tussen vrije wil en determinisme, hier in de vorm van de wet van karma.

Hij zou een compatibilist kunnen worden genoemd, maar onder voorbehoud. Ten eerste omdat hij een onderscheid maakt tussen wilsvrijheid en keuzevrijheid en ten tweede omdat hij, behalve Schopenhauer, de enige auteur is die uitgaat van de reïncarnatieleer.

In het volgende hoofdstuk gaan we kijken naar de uitkomsten van het neurowetenschappelijke onderzoek naar het bestaan van de vrije wil.

Hoofdstuk 3 Neurowetenschappelijk onderzoek

De uitkomsten van wetenschappelijke experimenten lijken aan te tonen dat het idee van een vrije wil een illusie is: wij nemen geen beslissingen, onze hersenen doen dat. Deze conclusie heeft voor veel ophef gezorgd in de media. Maar er is ook veel kritiek. Want waar komt de vreemde neiging vandaan om onszelf te reduceren tot ons brein? Het begon allemaal met een publicatie van twee Duitse wetenschappers.

3.1 De experimenten van Benjamin Libet

In 1965 publiceerden twee Duitse wetenschappers, Kornhuber en Deecke,¹³ een studie over de hersenactiviteit die voorafgaat aan vrijwillige handelingen. Hun conclusie was dat met behulp van een EEG - een onderzoeksmethode waarbij de hersenactiviteit wordt gemeten via elektrodes die op de hoofdhuid zijn geplakt - te meten is hoe de hersenen een handeling voorbereiden zo'n 1 tot 1,5 seconde voordat de handeling wordt uitgevoerd. Dat er voorafgaande aan een vrijwillige handeling neurale voorbereidingen worden getroffen is niet verwonderlijk. Maar de vraag is of zo'n neurale beginpunt van een vrijwillige handeling samenvalt met het vormen van de intentie of beslissing om die handeling uit te voeren. Die vraag was de inzet van een serie experimenten door Benjamin Libet (1916-2007). In 1983 hebben Libet en zijn medewerkers de resultaten daarvan gepubliceerd (Libet e.a., 1983).¹⁴ Daarmee staan zij aan de wieg van het neurowetenschappelijke onderzoek naar de vrije wil.

Het experiment van Libet (1985)

'Libet vertelde zijn proefpersonen (vijf à zes van zijn studenten) dat ze hun pols mochten bewegen als ze dat wilden. Hij nam hun tegelijkertijd een EEG (elektro-encefalogram, dat de hersenactiviteit meet) af evenals een EMG (elektromyogram, meet de spieractiviteit). Hij vroeg zijn proefpersonen of zij op een monitor wilden kijken: daarop draaide in 2,5 seconden een stip rond (ongeveer zoals de wijzer van een klok). Nadat ze hun pols bewogen hadden, vroeg hij ze waar die stip stond toen ze zich bewust werden van de intentie of drang hun pols te buigen. Libet leidde daaruit af op welk moment ze zich bewust werden van de intentie hun

¹³ H.H. Kornhuber, L. Deecke, 'Hirnpotentialänderungen bei Willkurbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale', *Pflugers Archiv*, 1965, 284: 1-17.

¹⁴ Benjamin Libet e.a., 'Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act', *Brain*, **106**: 623-642.

pols te buigen. Wat bleek? Gemiddeld 350 milliseconde voordat de proefpersonen zich bewust werden van de intentie hun pols te buigen was er al een verandering op hun EEG te zien, de zogenaamde 'readiness potential'. Libets conclusie luidde dat het evident is dat de hersenen beslissen: neuronale processen maken de dienst uit en onze wilsbesluiten hobbelen daar achteraan. Anders gezegd: de hersenen initiëren onze vrije handelingen.'

(Marc Slors in *Hoezo vrije wil?*, 2011)¹⁵

De uitkomst van Libets experimenten komt op het volgende neer. De hersenen nemen een besluit en een mens wordt er zich een halve seconde later van bewust. Naar aanleiding van een tweede reeks experimenten formuleerde Libet het zogenaamde '*vetorecht*' bij deelnemers die een geplande handeling op het laatste moment hadden afgestopt. Omdat Libet eigenlijk helemaal niet van de vrije wil af wilde, hoopte hij daarmee - in ieder geval voor een deel - de vrije wil in ere hersteld te hebben. Dit suggereert dat, hoewel het bewustzijn geen verrichtingen start, het op zijn minst kan bepalen of deze moeten worden verwezenlijkt. Dit noemde Libet zijn '*vetotheorie*', waarin de conclusie is dat er misschien geen *free will* bestaat, maar wel een *free won't*. (Marc Slors in *Hoezo vrije wil?*, 2011)

In de experimenten wordt uitgegaan van de vooronderstelling dat wij ons bewustzijn zijn (dit was één van de gevolgen van het lichaam-geest dualisme van Descartes) en dat handelingen, waar we niet bewust voor kiezen, onvrij genoemd moeten worden. Maar de praktijk van ons leven ziet er heel anders uit. Ons spreken en handelen is voor een belangrijk deel automatisch en onbewust. Het zou ondoenlijk zijn als we over iedere zin die we spreken en ieder gebaar dat we maken eerst een bewuste beslissing zouden moeten nemen. Maar dit betekent niet dat we onvrij zijn. Bovendien zijn veel van onze automatische handelingen het gevolg van oefening en training van vaardigheden waar we zelf voor gekozen hebben (zie ook 3.5). Slors is van mening dat het idee, dat ons 'ware zelf' samenvalt met ons bewustzijn, onjuist is (zie ook 3.4).

3.2 Hersenonderzoek - Dick Swaab

De Nederlander Dick Swaab (1944) is arts en neurobioloog. Hij is hoogleraar in de neurobiologie aan de Universiteit van Amsterdam en was tot 2006 directeur van het Nederlands Instituut voor Hersenonderzoek van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen. Hij is vooral bekend geworden door zijn onderzoek en ontdekkingen op het gebied van de_hersenanatomie en -fysiologie, met name de invloed die allerlei

¹⁵ Marc Slors is hoogleraar Cognitiefilosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

hormonale en (bio)chemische factoren al in de baarmoeder op de hersenontwikkeling hebben. Swaab is, volgens eigen zeggen, door zijn jarenlange onderzoek tot de deterministische en materialistische conclusie gekomen dat we geen hersenen *hebben* maar onze hersenen *zijn*: de natuurkundige en chemische processen in onze hersenen bepalen hoe we reageren en wie wij zijn. Hij begint het eerste hoofdstuk van zijn boek *Wij zijn ons brein* (2010) dan ook als volgt: ‘Alles wat we denken, doen en laten gebeurt door onze hersenen. De bouw van deze fantastische machine bepaalt onze mogelijkheden, onze beperkingen en ons karakter; *wij zijn onze hersenen*. Hersenonderzoek is niet meer alleen het zoeken naar de oorzaken van hersenziekten, maar ook een zoektocht naar de vraag waarom we zijn zoals we zijn, een zoektocht naar onszelf’ (Swaab 2010: 23). In het hoofdstuk over wilsvrijheid zegt hij dat de huidige kennis van de neurobiologie duidelijk maakt dat van een volledige vrijheid van de wil geen sprake kan zijn:

‘Vele erfelijke factoren en omgevingsinvloeden tijdens de vroege ontwikkeling hebben door hun inwerking op onze hersenontwikkeling de structuur en de functie van de hersenen voor de rest van ons leven vastgelegd. Hierdoor hebben wij niet alleen allerlei mogelijkheden en talenten, maar ook vele beperkingen meegekregen, [...]. Vervolgens worden we geboren in een taalomgeving, waardoor onze hersenstructuur en -functie in belangrijke mate worden bepaald zonder dat er sprake is van een genetische aanleg of een keuzemogelijkheid voor onze moedertaal. [...] We zitten door onze genetische achtergrond en alle factoren die vervolgens op onze vroege hersenontwikkeling hun permanente effect hebben gehad vol met ‘interne beperkingen’ en zijn dus niet vrij om te besluiten te veranderen [...]. Evenmin kunnen we besluiten van nu af aan een bepaald talent te hebben of niet aan iets te denken.’ (Swaab 2010: 380-381)

Bij Swaab is geen plaats voor een volledig vrije wil, evenmin als voor een geest of ziel die onafhankelijk van de hersenen kan functioneren. Swaab reduceert de mens tot zijn brein. Dat maakt hem tot een materialistische determinist. Aan het eind van mijn onderzoek kom ik terug op de bevindingen van Swaab omtrent erfelijke factoren en fylogenese in samenhang met het collectief onbewuste van Carl Jung (5.3).¹⁶

3.3 Neurowetenschap - Victor Lamme

Victor Lamme (1959) is hoogleraar cognitieve neurowetenschap aan de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde circa negentig internationale artikelen en hoofdstukken over de

¹⁶ Fylogenese betreft (de leer van) de stamgeschiedenis der soorten, hier van de mens (zie ook 4.1 en 5.3).

werking van het brein, visuele waarneming en vooral het bewustzijn. Hij geeft in zijn boek *De vrije wil bestaat niet* (2011)¹⁷ voorbeelden van situaties en gebeurtenissen waarbij duidelijk is dat er op het moment van actie en in die bepaalde situatie bij de persoon in kwestie geen vrije wil voor handen was. Hij begint zijn boek met een verhaal over Ken Parks, die zo'n 25 jaar geleden al slaapwandelen een gruwelijke moord beging. Toen hij werd berecht was de conclusie, dat hij zich niet bewust van zijn daden was geweest en kreeg daarom volledige vrijspraak. Hij werd ook niet veroordeeld tot institutionalisering omdat slaapwandelen niet als geestesziekte wordt beschouwd. Omdat alles buiten zijn bewustzijn om was gegaan werd Ken Parks beschouwd als onschuldig aan moord of zelfs doodslag. Lamme behandelt in dit boek aan de hand van voorbeelden telkens een stukje van de werking van een bepaald hersengebied. Hij laat zien hoe ons brein allerlei functies uitoefent, waarbij het ons bewustzijn, onze gedachten en onze wil niet nodig heeft. Met behulp van de onderzoeksresultaten in de neurowetenschappen - o.a. van Benjamin Libet - toont hij aan dat de hersenen met name op de wil altijd een fractie voorlopen. Zijn conclusie is dan ook dat onze ervaring van een vrije wil meer een suggestie achteraf is en dat het bestaan van de vrijheid van de wil berust op een illusie. Het bewustzijn loopt achter de feiten aan: 'We denken wel dat we met onze gedachten ons lichaam aansturen, maar dat is niet meer dan een illusie. Ons lichaam gaat gewoon zijn gang, en wij staan erbij en kijken ernaar', aldus Lamme (2011: 170). In de volgende paragraaf zullen we zien dat er bij de conclusies van Victor Lamme nog wel wat kanttekeningen te plaatsen zijn.

3.4 Vrije wil is een illusie - tegenargumenten

In mijn zoektocht naar visies op het thema van de vrije wil vanuit de hersenwetenschappen, kwam er een interessant hoorcollege van filosoof Herman Philipse op mijn pad.¹⁸ In het eerste deel van zijn college 'De verhouding tussen de hersenen, het bewustzijn en de vrije wil', bespreekt Philipse de conclusies van Victor Lamme (2011). Volgens Philipse is de redenering van Lamme onvoldoende om aan te tonen dat de vrije wil niet bestaat. Zelfs als de experimenten van Libet laten zien dat er al hersenactiviteit plaatsvindt in de beslissingsgebieden van ons brein (de zogenoemde '*readiness potential*') vóór dat er door de proefpersoon een bewuste beslissing wordt genomen, mogen we alleen concluderen dat dit een *noodzakelijke* voorwaarde is om tot handelen over te gaan. Er wordt niet aangetoond

¹⁷ Victor Lamme, *De vrije wil bestaat niet - Over wie er echt de baas is in het brein*, Bert Bakker, 2010.

¹⁸ Herman Philipse, 'Neurofilosofie van de geest. Een hoorcollege over de verhouding tussen de hersenen, het bewustzijn en de vrije wil', CD 1, Home Academy, 2012.

dat dit ook een *voldoende* voorwaarde is. Er is te zien dát er activiteit is, maar niet welke factoren daar een rol in spelen. Misschien is er op hetzelfde moment en in hetzelfde hersengebied toch zoiets als een vrije wil actief. Bovendien wordt er in de experimenten van Libet van uitgegaan dat een handeling pas vrij genoemd mag worden als er een vrije beslissing aan vooraf gaat. Maar, zo zegt Philipse, dit is in strijd met onze alledaagse opvatting van vrij handelen. Philipse geeft in zijn hoorcollege als voorbeeld: hij geeft dit college uit vrije wil, maar als hij over ieder woord of iedere zin een bewuste beslissing zou moeten nemen, zou hij volledig in verwarring raken en zou er niets van zijn verhaal terecht komen. Ook zijn er vrijwillige handelingen die grotendeels automatisch zijn, zoals autorijden. Deze beide voorbeelden sluiten aan bij de visie van Marc Slors, die nog een stap verder gaat. Slors stelt dat de claim van de neurowetenschappers dat de vrije wil niet bestaat alleen klopt als je ervan uitgaat dat wij ons bewustzijn zijn. 'Maar', zegt Slors, 'als ik bijvoorbeeld met iemand praat, ben ik niet voortdurend bewust aan het formuleren. Toch zeg ik wat ik wil zeggen en ben ik daarin 'mijzelf'. Wie wij zijn, wordt niet alleen bepaald door onze bewuste handelingen maar door alle handelingen die passen bij de eigenschappen, overtuigingen, plannen en ervaringen die ons vormen. Daar zit veel onbewusts in.' Aldus Marc Slors in een interview met Marjan Slob.¹⁹

Volgens Philipse is er nog een argument tegen de conclusie van Lamme dat de vrije wil niet bestaat. Aan het eind van zijn hoorcollege bepreekt hij het probleem van ongeoorloofd generaliseren. Lamme baseert zijn conclusies op de experimenten van Libet en op voorbeelden waarvan iedereen al bij voorbaat zal zeggen dat de betreffende personen niet vrijwillig handelden: de eerste is de slaapwandelaar, die we boven besproken hebben, en de anderen hebben een hersenbeschadiging. Dit zijn dus atypische gevallen. Alledaagse, typische gevallen behandelt Lamme niet. Volgens Philipse mag je vanuit de genoemde experimenten en vanuit deze atypische gevallen niet generaliseren naar *al* het menselijk handelen. Een andere wetenschapper die vraagtekens zet bij de conclusies van het hersenonderzoek is de neuropsycholoog Herman Kolk.

3.5 Neuropsychologie - Herman Kolk

Herman Kolk (1944) promoveerde aan de Radboud Universiteit Nijmegen, waar hij later hoogleraar neuropsychologie werd. Hij reageert onder andere op het werk van Daniel

¹⁹ Marjan Slob, 'Vrij zijn betekent willen wat je wilt'. Een interview met Marc Slors in: *Filosofie Magazine* nr. 9/201, 2013.

Wegner (2002)²⁰ en Ap Dijksterhuis (2007)²¹ en wijst erop dat we uit het feit dat mensen vaak geen weet hebben van hun motieven nog niet volgt dat vrije wil een illusie is. Naast vele onbewuste drijfveren, is er ook vrijwillig handelen en dit kan de onbewuste drijfveren zelfs overstemmen, aldus Kolk (2008).²² Net als Philipse en Slors, is Kolk van mening dat automatisch (veelal onbewust) gedrag niet in strijd is met de vrije wil. We kunnen er bijvoorbeeld voor kiezen om iets te leren.²³ Dit kan een vaardigheid zijn - zoals autorijden of cellospelen - maar ook houdingen, zoals verdraagzaam reageren. Deze leerprocessen leiden tot automatisch gedrag maar dat automatische gedrag is het resultaat van onze vrijwillige inspanningen en van onze persoonlijke waarden en belangen. Voor Kolk heeft vrije wil te maken met aandacht. Er komt een overvloed aan informatie op ons af en de omgeving trekt voortdurend aan ons. We kunnen onmogelijk alles overzien en beoordelen. Gelukkig doet ons onbewuste een groot deel van de voorselectie, maar waar we uiteindelijk onze aandacht op richten, is (tevens) een vrije keuze. Vrijheid betekent volgens Kolk afstand kunnen nemen van de reacties die de omgeving in je oproept en bepalen wat werkelijk belangrijk voor je is. Een definitie van vrije wil als een vermogen om je niet door de buitenwereld te laten bepalen, is volgens Kolk niet houdbaar omdat dit indruist tegen de natuurwetten. Dit betekent dat we Kolk kunnen classificeren als een compatibilist. Maar wat voor het volgende deel van mijn onderzoek belangrijker is, is zijn opmerking dat mensen in hun handelen gestuurd worden door vele onbewuste drijfveren en vaak geen weet hebben van hun motieven.

Verder is het opvallend dat we ook bij Kolk een verschuiving zien van begrippen. De vrije wil als een algemeen vermogen van mensen wordt vervangen door een bepaalde opvatting van vrijheid. In dit geval de vrijheid om even afstand te nemen van sterke omgevings-impulsen om vervolgens je aandacht te richten op die zaken die jouw belangen het beste dienen. Bij Spinoza zagen we iets dergelijks: Spinoza ontkent het bestaan van een vrije wil en verdedigt tegelijkertijd de menselijke vrijheid. In zijn 'Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza' (2012)²⁴ laat Rikus Koops zien hoe Spinoza ons vermogen om een vrij mens te worden, verbindt met ons natuurlijke streven naar geluk. 'De weg naar ons geluk ligt in het in de hand houden van onze aandoeningen, driften, impulsen.' Voor het doel van mijn onderzoek zijn ook dit soort overwegingen van belang.

²⁰ Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002.

²¹ Ap Dijksterhuis, *Het slimme onbewuste - Denken met gevoel*, Uitgeverij Bert Bakker, 2007.

²² Herman Kolk, *Bewustzijn - Van filosofie naar hersenwetenschap*, Amsterdam, Boom, 2008.

²³ Veel verdedigers van de vrije wil doen dit mede op grond van het feit dat mensen 'lerende wezens' zijn.

²⁴ Rikus Koops, *Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza*, Nummer 15, Deel 2, Hoofdstuk 26, De ware vrijheid, versie 0.1, oktober 2012.

Hoofdstuk 4 Vrije wil in de analytische psychologie

Eén van de, misschien onbedoelde, uitkomsten van het hedendaagse debat over de vrije wil is dat het *onbewuste* in de schijnwerpers is komen te staan. Voor het doel van mijn onderzoek is dat een gunstige ontwikkeling. De menselijke wil blijkt in ieder geval voor een deel beïnvloed te worden door onbewuste drijfveren. Dit sluit ook veel beter aan bij onze alledaagse ervaring. Volgens Marc Slors (2012) duiden de onderzoeksresultaten uit de neurowetenschap en de psychologie erop dat wij ons zelfbeeld aan moeten passen. Hij illustreert dit aan de hand van een metafoor:

‘Als we ons handelend lichaam zien als een schip, is het inmiddels wel duidelijk dat het bewustzijn daar niet de kapitein van is. Maar het schip wordt, zoals ik het zie, wel bestuurd, namelijk door een stuurman en een navigator. De navigator houdt, bewust, de koers in de gaten en roept af en toe wat naar de stuurman. Die voert uit maar doet dat op de automatische piloot. Soms lijkt de stuurman ook hardhorend: dan kun je nog zo bewust een koers hebben bepaald, maar doe je toch wat anders.’²⁵

Hoewel het paradigma-verschil tussen de cognitiefilosofie van Marc Slors en de dieptepsychologie van Carl Jung nog aanzienlijk is, kunnen we de mooie metafoor van de navigator en de stuurman gebruiken om de overgang te maken naar het thema van de vrije wil in de analytische psychologie, waarin het onbewuste (de hardhorende stuurman) een centrale plaats inneemt.

4.1 Het gedachtegoed van Carl Jung

Met betrekking tot de vrije wil, zoals dit begrip gebruikt wordt in de hedendaagse discussie hierover, vinden we bij Jung (1875-1961) geen expliciete stellingname. Dat is niet zo vreemd, want Jung is op de eerste plaats psycholoog en in de psychologie zal men weinig denkers tegenkomen die geloven in het bestaan van een volledig vrije wil. Jung zegt echter wel regelmatig iets over de functie en de werking van de wil als zodanig. We zullen straks zien hoe we aan de hand van Jung's ideeën over instincten, affecten en complexen kunnen achterhalen in hoeverre hij de wil als vrij dan wel onvrij beschouwt.

Maar voordat we gaan kijken naar Jungs opvattingen over de vermogens en de functie van de wil, denk ik dat het zinvol is om eerst een paar andere aspecten van zijn leer toe te lichten. Voor een goed begrip van het gedachtegoed van Jung is in de eerste plaats van

²⁵ Marc Slors, *Dat had je gedacht! Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief*, Boom, 2012.

belang om te weten wat hij bedoelt met het begrip 'psyche'. Onder psyche verstaat hij niet alleen datgene wat wij in het algemeen met het woord 'ziel'²⁶ aanduiden, maar de 'totaliteit van het psychische gebeuren, zowel bewust als onbewust'. Bovendien beschouwt Jung het onbewuste niet alleen als een opslagplaats voor onderdrukte, kinderlijke en persoonlijke ervaringen - het persoonlijke onbewuste - maar ook als een plaats van psychische activiteit die anders en ook objectiever is dan de persoonlijke ervaring, omdat ze direct verband houdt met de fylogenetische, instinctmatige grondslagen van de menselijke soort: het collectieve onbewuste (Samuels e.a. 2001: 149-150).²⁷

Aan het eind van mijn onderzoek (5.3) kom ik terug op dit fylogenetische aspect en de relatie hiervan met het hersenonderzoek van Dick Swaab (2010).

Voor Jung gaat het erom dat het persoonlijke onbewuste moet worden gezien als steunend op het collectieve onbewuste. De inhouden van het collectieve onbewuste zijn nooit in het bewustzijn geweest, ze geven archetypische processen weer.²⁸ Bovendien werkt het collectieve onbewuste onafhankelijk van het ego²⁹ vanwege zijn oorsprong in de overgeërfde structuur van de hersenen. Het persoonlijke onbewuste bestaat essentieel uit inhouden, die ooit bewust waren maar die uit het bewustzijn verdwenen zijn omdat ze vergeten of verdrongen werden. Jung stelt de inhouden van het persoonlijke onbewuste gelijk met *de schaduw*, die hij definieert als 'datgene wat iemand *niet* zou willen zijn'. Deze schaduw verhoudt zich tot het ego als donker tot licht. Volgens de wet van de tegenstellingen (een belangrijk uitgangspunt van Jung, waar ik later op terugkom) is er voor alles wat je kiest ook iets wat je niet kiest. Dit laatste is het domein van de schaduw. Wat je wél kiest, is hoe je naar buiten treedt, de *persona*: het masker waarmee je je verhoudt tot de buitenwereld. Door deze keuze ontstaat er een eenzijdigheid in het bewustzijn. Ook is

²⁶ Voor het zielsbegrip worden vaak hele verschillende definities gebruikt. In Maarten Timmer (2001) wordt de ziel omschreven als het functionele deel van de psyche dat synoniem is met het begrip persoonlijkheid of karakter: de niet-collectieve individuele kenmerken van de mens, waarmee hij in de samenleving functioneert. In het Woordenboek van de psychologie (1998) wordt de ziel als volgt omschreven: Emotionele aspecten van de persoonlijkheid als tegengestelde van de intellectuele en rationalistische kant. Soms wordt de ziel van de mens ook gedefinieerd als het totaal van wat iemand in zijn leven gedaan heeft (o.a. in de karmaleer).

²⁷ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Jung-lexicon - Een verklarend overzicht van termen uit de analytische psychologie*, Rotterdam, Lemniscaat, 2001.

²⁸ Archetypen. Het overgeërfde deel van de *psyche*; structuurgevende patronen van het psychisch functioneren, verbonden met *instinct*. Een hypothetische entiteit die op zichzelf niet voorstelbaar is en die alleen blijkt uit zijn manifestaties. (zie Samuels e.a. 2001: 39-40).

²⁹ Het ego is het centrum van ons bewustzijn. Het bekommert zich om zaken als persoonlijke identiteit, het in stand houden van de persoonlijkheid, continuïteit door de tijd heen, bemiddeling tussen bewuste en onbewuste gebieden, cognitie en realiteitstoetsing, maar moet ook beschouwd worden als iets dat ontvankelijk is voor de eisen van iets hogers cq Zelf (Samuels e.a. 2001: 73-74).

van belang dat Jung het onbewuste een compensatoire functie³⁰ toekent ten opzichte van dit eenzijdige bewuste. Inhouden die onderdrukt, uitgesloten of belemmerd worden door de bewuste oriëntatie van het individu, komen terecht in het onbewuste en vormen daar een tegenpool voor het bewustzijn. Naarmate er meer nadruk wordt gelegd op de bewuste opvattingen, wordt deze tegenpositie sterker en zal ze uiteindelijk de activiteiten van het bewustzijn zelf gaan verstoren. Ten slotte krijgen de onderdrukte, onbewuste inhouden zo'n grote energetische lading dat ze kunnen doorbreken in de vorm van dromen, spontane beelden of symptomen. De houding van het bewustzijn krijgt tegenwicht door een beweging vanuit het onbewuste, bijvoorbeeld in de vorm van een symbool. Het symbool is een onbewuste vondst in antwoord op een bewust beleefd probleem. Het toelaten en aanvaarden van de schaduw betekent volgens Jung het doorbreken van haar dwingende greep. Hij zegt dan ook dat het de schaduw is die ons menselijk maakt (Samuels e.a. 2001: 187-189).

Wat een belangrijke rol speelt bij de synthese van het bewuste en het onbewuste is het individuatie-proces. Dit is het proces waarbij iemand 'zichzelf' wordt, heel en ondeelbaar en onderscheiden van andere mensen. Met andere woorden, in het individuatie-proces wordt de persoon zich ervan bewust in welke opzichten hij of zij uniek is als menselijk wezen, en tegelijkertijd niet meer dan een gewone man of vrouw. Het begrip 'indivuatie'³¹ is door Jung overgenomen van Schopenhauer (zie 2.3). Jung gebruikt dit begrip om het proces aan te duiden waardoor een persoon 'in-dividu' wordt, dat wil zeggen een aparte, ondeelbare eenheid of geheel. Individu-woorden, betekent echter tegelijkertijd het beter en vollediger vervullen van de collectieve bestemming van de mens (Samuels e.a. 2001: 111-113).

Hier zien we dat Jung uitgaat van een teleologische of doelmatige opvatting van de evolutie, een gedachte die in het mechanistische, materialistische paradigma verloren is gegaan (zie ook 5.3). Het doel van de individuatie is niets anders dan het Zelf enerzijds te bevrijden uit het valse omhulsel van de persona, en anderzijds uit de suggestieve macht van de onbewuste beelden (zie ook VW 3: 57-58).³² Ik schrijf 'Zelf' hier met een hoofdletter omdat dit begrip iets omvattenders aanduidt dan het individuele 'zelf' in de omgangstaal.

³⁰ Compensatie: balanceren, aanpassen, aanvullen.

³¹ Indivuatie of het 'principium individuationis' is bij Schopenhauer het beginsel krachtens welk de ene oergrond van de wereld uiteenvalt in de veelheid van de verschijnselen. (Arthur Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling - Deel I*, Par.23)..

³² C.G. Jung, *Verzameld Werk in tien delen*, Nederlandse vertaling van het *Grundwerk*: Pety de Vries-Ek, Rotterdam, Lemniscaat, 1995. In de tekst afgekort als VW.

Op dit punt is het tevens zinvol om iets te zeggen over een mogelijk misverstand over de begrippen 'integratie' en 'individuatie'. Jung zag dat het individuatie-proces regelmatig werd verward met de bewustwording van het 'ik' of het ego. Het 'ik' wordt dan geïdentificeerd met het Zelf, wat niet juist is. Daarmee wordt de individuatie namelijk alleen maar egocentrisch en auto-erotisch (narcistisch). Het belangrijkste algemene kenmerk van individuatie is juist dat het de wereld niet uitsluit maar insluit (VW 2: 70).

Maar wat is nu precies het verschil tussen individuatie en integratie? Integratie is te beschouwen als een onmisbaar deelproces van individuatie, min of meer analoog aan geestelijke gezondheid of rijpheid. Dit deelproces omvat het integreren van schaduw-aspecten in het bewuste deel van het ego. Dat wil zeggen dat integratie, als proces, zou betekenen dat hierin wel de basis voor individuatie wordt gelegd, maar nog zonder de sterke nadruk op de uniciteit van een mens en de Zelfrealisatie die eigen is aan het individuatie-proces. Maar ook integratie kan al leiden tot een gevoel van heelheid, als gevolg van een bundeling van de diverse aspecten van de persoonlijkheid (Samuels e.a. 2001: 119).

Het idee van heelheid staat in verband met de theorie van tegenstellingen. Als twee tegen-gestelden, die met elkaar in conflict zijn, bij elkaar komen en versmelten, heeft dit als resultaat een grotere heelheid. In een van zijn laatste werken schrijft Jung: 'De tegenstellingen zijn de onuitroeibare en onmisbare voorwaarden voor alle psychisch leven'.

Het principe van de tegenstellingen is een van de belangrijkste uitgangspunten in het werk van Jung. En omdat veel van zijn hypothesen hierop zijn gebaseerd, is vertrouwdheid met dit principe dan ook essentieel. Jung gebruikt het principe van de tegenstellingen om daarmee de dynamiek van de psyche tot uitdrukking te brengen in termen van de eerste hoofdwet van de thermodynamica, die stelt dat voor energie twee tegengestelde krachten nodig zijn. Logischerwijze zijn de tegenstellingen altijd gesplitst en eeuwig in conflict met elkaar (goed tegen kwaad en *vice versa*), maar wat ónlogisch is, is dat ze in het archetype, dus in de onbewuste psyche, verenigd zijn. Het archetype bezit een inherente en contrasterende dualiteit, die tot uitdrukking kan worden gebracht als een spectrum. Als men bijvoorbeeld het archetype van de 'grote moeder' in beschouwing neemt, dan bevindt de goede of voedende moeder (madonna) zich aan het ene eind van het spectrum, en de slechte of verslindende moeder (heks) aan het andere einde. Bij een archetypische inhoud kan alleen dan gesproken worden van een integratie wanneer het volledige bereik, dus zowel de positieve als negatieve aspecten, van het spectrum bewust is gemaakt (Samuels e.a. 2001: 203-205).

4.2 Jung en de (on)vrijheid van de wil

Maar hoe zit het nu met de vrije wil? Zoals gezegd, spreekt Jung daar niet expliciet over. Maar uit wat hij zegt over de wil als zodanig, kunnen we concluderen dat hij niet van mening is dat de wil volledig vrij is. Hij definieert de wil als de energie die het bewustzijn ter beschikking staat en stelt dat 'het rijk van de wil' beperkt is omdat de wil het instinct niet kan dwingen³³. Ook heeft de wil geen macht over de geest. De geest, hier in de betekenis van het niet-materiële aspect van de mens, kan niet worden gedefinieerd, is onbegrensd en niet onderworpen aan de eisen van de wil. Ook heeft de wil weinig in te brengen als het gaat om affecten en complexen.

We kunnen dus aan de hand van Jung's ideeën over instincten, affecten en complexen achterhalen in hoeverre hij de wil als vrij dan wel onvrij beschouwt. Bij Jung berust het begrip complex met name op een weerlegging van ideeën die ervan uitgaan dat de persoonlijkheid van de mens uit één stuk bestaat. Het complex is te beschouwen als een *autonome* eenheid binnen de psyche, als een *deel-persoonlijkheid*. Complexen zijn dus afgesplitste delen van de psyche en omdat ze zich gedragen als onafhankelijke wezens bestaat er in principe geen verschil tussen een deel-persoonlijkheid en een complex (zie ook VW 1: 184).

Over het grote belang van de aanwezigheid en de werking van complexen, zegt Harry Rump (2005: 36)³⁴ dat Jung de complexen zag als knooppunten van het zielsleven, die niet mogen ontbreken. Als het zielsleven tot stilstand zou komen, zou de mens namelijk 'energetisch dood' zijn; er zou geen 'mens' zijn.

Maar hoe moeten we ons de samenstelling en de werking van een complex precies voorstellen en wat doet het met onze wil? Een complex is een verzameling beelden en ideeën, gegroepeerd rond een kern die is afgeleid van één of meer archetypen. Wat deze verzameling beelden en ideeën bijeen brengt en houdt, is dat ze worden gekenmerkt door een gemeenschappelijke emotionele toon. Wanneer een complex zich doet gelden (zich

³³ Instincten zijn specifiek gevormde motiverende krachten die hun eigen doeleinden nastreven (Timmer 2001).

³⁴ H.A.J. Rump, *Complexen theorie - Theorie en functie van complexen*, Uitgeverij: Jungiaans instituut, Nijmegen, 2005.

‘constelleert’), wordt ons gedrag hierdoor beïnvloed. Het is de archetypische energie die affecten of emoties oproept en die onze wil als het ware overmeestert.³⁵ Jung beschrijft het complex als de ‘*via regia*’ naar het onbewuste en als de ‘de architect van dromen’. Dit roept tevens de suggestie op dat dromen en andere symbolische manifestaties nauw verwant zijn aan complexen. Voor Jung was het idee van complexen zo belangrijk dat hij heeft overwogen om zijn theorieën de naam ‘complexen-psychologie’ te geven, met name omdat ze voor de analyse van symptomen bijzonder bruikbaar zijn (Samuels e.a. 2001: 58). Hoewel hij zich lang heeft bezig gehouden met complexen, stopt Jung op zeker moment met het verder uitwerken van deze ideeën. Het is niet helemaal duidelijk waarom. In zijn *Complexen theorie* (2005: 24) besteedt Harry Rump daar kort aandacht aan. Ik kom hier in 4.4 op terug.

4.3 De invloed van instincten en het Zelf

In tegenstelling tot de gangbare ideeën hierover is volgens Jung ons reflectieve vermogen een instinct. Gangbaar is dat de reflectie behoort tot het rationele of cognitieve domein. Jung meent dat door middel van het reflectieve instinct een stimulus wordt verwerkt tot een psychische inhoud, een ervaring waardoor een natuurlijk (of automatisch) proces wordt getransformeerd in een bewust en creatief proces. Afkomstig van Jung is ook de hypothese dat reflectie, hoewel bewust georiënteerd, eveneens haar subliminale tegenhanger heeft in het onbewuste, omdat *alle* ervaring door middel van psychische beeldvorming wordt gereflecteerd. Het reflectieve proces zelf is, hoewel instinctief, hoofdzakelijk een bewust proces. Dit proces zorgt ervoor dat het beeldmateriaal - met het daarbij behorend affect (de emotionele lading) - tot aan de drempel van besluit en actie wordt gebracht. Reflectie maakt het mogelijk om tegenstellingen met elkaar in evenwicht te brengen. Maar om dit in te kunnen zien, moet men erkennen dat bewustzijn meer is dan kennis en moet men het reflectieve proces accepteren als een ‘van binnen zien’. Hier komt, aldus Jung, onze individuele vrijheid het treffendst tot uiting. Door reflectie raakt men betrokken bij het beeldmateriaal - beelden, dromen, symbool en fantasie. Dit is de manier van het Zelf om zich tot uiting te brengen (Samuels e.a. 2001: 181).

Maar wat is dan precies dit Zelf en hoe hangt dit begrip samen met onze individuele vrijheid? Aan de hand van het begrippenkader van Jung, kan het Zelf gedefinieerd worden

³⁵ Het begrip ‘affect’ is vrijwel synoniem met het begrip ‘emotie’. Een affect overkomt ons, gaat in tegen onze wil en kan slechts met moeite onderdrukt worden. Definitie: een gevoel van voldoende intensiteit om nerveuze onrust of andere psychomotorische verstoringen te veroorzaken (Samuels e.a. 2001: 19).

als een archetypische drang tot interactie, dat wil zeggen, tot het coördineren, relativeren en mediëren van de spanning van de tegenstelling (zie 4.1). Deze vormen van interactie vereisen de uitoefening van de maximale menselijke vrijheid tegenover de schijnbaar onsamenhangende eisen van het leven; de enige en uiteindelijke scheidsrechter is de ontdekking van *betekenis*. Hoe moeten we dit begrijpen? Voor Jung hoort *betekenis* niet bij (de dingen en gebeurtenissen in) de buitenwereld maar bij de binnenwereld, de psychische realiteit. De plaats van betekenis is in de psyche te vinden is en alleen de psyche is in staat de betekenis van iets te onderscheiden van wat ervaren wordt. Dit onderstreept de cruciale functie van reflectie in het psychische leven en benadrukt dat het bewustzijn niet beperkt blijft tot het intellect (Samuels e.a. 2001: 49). Een mooie samenvatting van wat het Zelf is en doet, vinden we bij Maarten Timmer (2001).³⁶

‘Het Zelf wordt beschouwd als het bestuurlijke centrum van de gehele psyche, d.w.z. zowel van de bewuste als van de onbewuste verschijnselen. Het is de drijvende kracht gericht op de verwerkelijking of individuatie van de meest ideale menselijkheid waartoe iemand in aanleg in staat is uit te groeien. Het Zelf is de *causa finalis*, de door het gestelde doel gedetermineerde krachten, die streven naar een geordende en optimale ontwikkeling van de gehele psyche, waarbij zowel het bewustzijn als het onbewuste zijn inbegrepen. Het Zelf zorgt voor de identiteit door alle fasen van het leven heen en is autonoom ten opzichte van het bewustzijn. Dit archetype is het meest actief in het religieuze symbolische leven. Jung noemt dit archetypische systeem wel de twee miljoen jaar oude man die de collectieve wijsheid ten dienste van de overleving beheert. Het Zelf is geneigd tot dynamiek, tot verandering en herbeoordeling van de bestaande toestand. Het is niet onderworpen aan de dimensies tijd en ruimte. In dit integratieve centrale archetype zijn naast ontbindende neigingen ook integrerende, opbouwende neigingen actief. De blauwdruk van de persoonlijkheidsontwikkeling, die bij de geboorte is gegeven, wordt, zoveel als de omstandigheden dit toelaten, door sturing van dit archetype tot realisering gebracht. Het Zelf functioneert als een gids door het leven. In elke levensfase wordt de passende archetypische kracht aan het bewustzijn aangeboden opdat die daar in het bewustzijn wordt geactualiseerd en zo de ontwikkeling verder brengt. Dit proces wordt met individuatie aangeduid. Het ervaren van een functionerende Ego-Zelf-as brengt de zinvolheid van het leven in het bewustzijn. Het Zelf is de bron van dromen waardoor het met het Ego communiceert.’³⁷

³⁶ Maarten Timmer, *Van Anima tot Zeus - Encyclopedie van begrippen uit de mythologie, religie, alchemie, cultuurgeschiedenis en analytische psychologie*, Rotterdam, Lemniscaat, 2001.

³⁷ Het ego ontstaat uit het archetype ‘Zelf’, het centrale regulerende archetype van de gehele psyche, het bestuurlijke en ontwikkelingscentrum van zowel het bewuste als van het onbewuste deel. De wording van het ego vindt plaats in de eerste levenshelft. Ego en Zelf blijven met elkaar verbonden en deze verbinding wordt aangeduid met de Ego-Zelf-as.

Als voorlopige conclusie kunnen we zeggen dat, in de theorie van Jung, de menselijke wil gestuurd en beperkt wordt door de soms oppermachtige invloeden van complexen, affecten, instincten en archetypen, maar dat deze zelfde machten tevens een beroep doen op de individuele vrijheid van de mens. Net als in de sterk psychologische filosofie van Spinoza, die de vrije wil expliciet ontkent (3.1), zien we dat ook bij Jung de nadruk ligt op de menselijk vrijheid en op de mogelijkheid tot ontwikkeling en zelfrealisatie. Een belangrijk verschil met Spinoza is echter dat bij Jung het Zelf fungeert als *causa finalis* en dat Spinoza een dergelijke doelloorzaak ontkent.

4.4 Complexen theorie - Harry Rump³⁸

Zoals eerder aangegeven, heeft Jung zich intensief bezig gehouden met complexen. We hebben al gezien dat complexen invloed hebben op de wil en deze zelfs volledig kunnen overheersen. Terwijl Jung het complex vooral ziet als een indringer - het onbewuste dringt in een oneigenlijke vorm door als onderdeel van het bewustzijn - ziet Harry Rump deze meer als een natuurlijke signaal-vorm die aangeeft dat er iets uit evenwicht is. In dit deel ga ik voornamelijk in op de wijze waarop Rump (2005)³⁹ de complexen-theorie van Jung verder heeft uitgewerkt en heeft gekoppeld aan de praktijk van de analytische therapie. Voor een goed begrip van het denken van Rump moeten we eerst kennismaken met een aantal basisbegrippen die hij heeft geïntroduceerd om de complexen-theorie nader uit te werken en te verhelderen.

Moments bewustzijn. Dit is het cognitieve bewustzijnsdeel waarmee we functioneren in het moment zelf. Hiertoe behoren de volgende functies: cognitie (waarnemen, denken, voelen, voorstellen en taal), reflectie, integratie, geheugen en intuïtie. Ook de wil maakt deel uit van het momentaan bewustzijn.

Gedissocieerd bewustzijn. Dit is het niet bewuste deel, waar we ons wel bewust van kunnen worden. Hier gaat het om een andersoortig bewustzijn, verbonden met de beleving.

Collectief bewustzijn. Dit deel bevat zowel de archetypische energie als de totale energie. Strikt genomen maakt ook het collectieve bewustzijn deel uit van het gedissocieerde bewustzijn. Zie voor een uitgebreide toelichting *Complexen theorie* (Rump 2005: 27-32).

³⁸ Harry Rump (1946) is directeur en mede-oprichter van het Jungiaans Instituut Nijmegen en auteur van diverse boeken. Hij is in Nederland een van de voorvechters van een analytische benadering in de psycho-therapie.

³⁹ H.A.J. Rump, *Complexen theorie - Theorie en functie van complexen*, Jungiaans instituut Nijmegen, 2005.

Volgens Rump vindt er al voor de geboorte een belangrijk proces plaats dat de rest van een mensenleven van invloed blijft. Dit is de overdracht van een moeder naar het kind. De moeder draagt op energetisch niveau háár beeld, gevoelens en ideeën omtrent de wereld over aan het kind. Er komt dus via de moeder allerlei informatie binnen die energetisch aansluit bij het eigen individuele energiepatroon. Bij de geboorte wordt op het moment van de vernauwing het energiepatroon er als het ware ingedrukt, als een blauwdruk. Rump voegt hier aan toe dat dit ook het moment is van de activering van de energieën die uit balans zijn en van de vorming van complexen. Een persoon zal gedurende zijn leven onbewust handelen naar aanleiding van die overdracht en het energiepatroon dat bij de geboorte is bepaald. Dit onbewuste deel waar ook de overdracht heeft plaats gevonden is het *gedissocieerd bewustzijn*. Hier bevindt zich ook het *collectief bewustzijn*. Jung noemde dit het collectieve onbewuste. Zoals gezien, zitten daar volgens Jung de archetypen, die ons via de complexen beïnvloeden. Maar Rump geeft aan dat het bij het *collectief bewustzijn* ook om de 'totale energie' gaat. Dit is de energie waar wij vandaan komen. Bij de geboorte ontstaat er een 'kern-splitsing'. Door deze splitsing ontstaan er twee ikken, een bewust ik in het *momentaan bewustzijn* en een gedissocieerd ik. Deze ikken moeten weer bij elkaar komen door middel van de integratie van gedissocieerde delen in en met het *momentaan bewustzijn*. De wil bevindt zich in het *momentaan bewustzijn* en de complexen in het *gedissocieerd bewustzijn*. Omdat de complexen een autonome werking hebben, is er geen sprake meer van een vrije wil zodra er een complex geraakt wordt en zich doet gelden. Complexen werken compensatorisch ten opzichte van het *momentaan bewustzijn* en we kunnen aan de complexwerking zien dat er een disbalans is. Deze disbalans wordt als onprettig ervaren (signaalfunctie), maar het is de enige manier om de inhoud van het *gedissocieerd bewustzijn* te ontdekken om deze vervolgens in het naar heling strevende bewustzijn te integreren met het *momentaan bewustzijn*. Deze integratie kan alleen plaatsvinden door het individu zélf de werkzame complex-energieën te laten ontdekken, zodat deze als positieve energieën geïntegreerd kunnen worden. Anders gezegd, complexen laten ons zien waar wij uit balans zijn en vormen de weg om (meer) in balans te komen. Deze integratieprocessen leiden naar meer en meer verbinding met het geheel.

4.5 De wil in het integratieproces

Om te illustreren hoe een complex zich doet gelden, geef ik een eenvoudig voorbeeld uit mijn eigen leven. Het gaat hier - hoe kan het anders? - om een wilscomplex.

Tijdens een promotiegesprek kwamen de werkzaamheden in mijn nieuwe functie ter sprake evenals de invulling van mijn uren. Het gesprek verliep nogal stroef, mede omdat ik moeilijk kon inschatten wat zij precies van mij wilden (wat de ander wil, was de basis voor mijn handelen). Een van mijn werkgevers vroeg mij op een gegeven moment: 'Hoe zie jij het zelf? Als jij het voor het zeggen had, hoe zou je het dan invullen?' Ik gaf geen antwoord, ik geloof zelfs dat ik de vraag in eerste instantie niet eens kon horen. Opnieuw vraagt ze mij: 'Elke, wat wil jij?', waarop ik enigszins versuft zeg: 'Hoe bedoel je?' 'Nou gewoon, zeg eens wat jij het liefst zou willen!' Ik barstte in huilen uit en kon niets anders meer dan huilen.

In dit voorbeeld wordt een complex geraakt dat zo heftig is dat normaal functioneren even niet meer mogelijk is. Je wil wordt als het ware overgenomen. Als een complex iemand volledig overspoelt, spreken we van een psychose. Maar complexen komen in allerlei gradaties voor. We herkennen ze in het dagelijks leven bijvoorbeeld op de momenten waarop we na een gebeurtenis of handeling denken: 'Dat wilde ik niet zo' of 'Wie deed dat, dat was ik niet' of 'Verdorie, weer die reactie; ik had me voor genomen om dat anders te gaan doen'. Dit zijn gebeurtenissen waarbij een complex geraakt wordt. Complexen laten ons dus iets zien, waardoor we de gelegenheid hebben iets te veranderen. Doen we dit niet, dan zal het complex zich opnieuw, misschien in een andere vorm, laten zien. Deze cyclische beweging blijft zich voordoen totdat integratie heeft plaatsgevonden. In het gedachtegoed van Rump staat het integratieproces centraal en in dit proces speelt de wil een fundamentele rol. Ter illustratie geef ik een eenvoudig voorbeeld van hoe de wil in de therapie kan worden ingezet om een stukje integratie te laten plaatsvinden.

In zijn boek *Analytische therapie* (2002: 112)⁴⁰ noemt Rump dit een wilsactie en het doel van een wilsactie is het laten ervaren van *ik-besef* en *ik-sterkte*, bijvoorbeeld in een situatie waarin men zich bang of onmachtig voelde. De therapeut doet dit door de cliënt te vragen wat hij of zij in de (toenmalige) onmacht-situatie zou *willen* doen. Hierdoor komt de cliënt bijvoorbeeld in contact met de woede die onder de angst ligt. Het vrijmaken van de bedekte woede leidt tot de ontdekking van de eigen kracht.

Volgens Rump (2002: 69) bestaat de vrijheid van de wil alleen in ons *momentaan bewustzijn*: 'Als wij als mens niet zouden denken dat wij iets te willen hebben, zouden wij de aandrijving, de motor, tot verandering missen.' Het is dus niet zozeer 'de vrije wil', die noodzakelijk is als aanzet om integratie tot stand te brengen, maar *denken* dat we iets te willen hebben. Ik kom hier in 5.2 op terug.

⁴⁰ H.A.J. Rump, *Analytische Therapie - De therapiestructuur bij de psychotische organisatie*, Jungiaans instituut Nijmegen, 2002.

Hoofdstuk 5 Overwegingen, conclusies en suggesties

De lezer zal gemerkt hebben dat mijn onderzoek eigenlijk uit twee delen bestaat. In het eerste deel was het huidige (natuur)wetenschappelijke wereld- en mensbeeld dominant. Van dit paradigma is bekend dat de subjectieve belevingsdimensie, waarvan het gevoel de basis is, zoveel mogelijk werd uitgeschakeld omdat deze een objectieve waarneming en beschrijving van de wereld in de weg zou staan. Als onderzoeksmethode is hier geen enkel bezwaar tegen, maar je mag dan niet concluderen dat op deze manier de *hele* werkelijkheid te beschrijven valt. Ook mag uit het feit dat de materiële wereld causaal gedetermineerd is, niet zonder meer worden geconcludeerd dat ook de mens volledig gedetermineerd is. Als we kijken naar de menselijke werkelijkheid, dan zien we dat de mens een samenstel is van lichaam en geest of psyche. En niemand zal kunnen ontkennen dat ook de psychische wereld werkelijk is. Het tweede deel van mijn onderzoek ging vooral over de psyche, de geestelijk helft van de werkelijkheid. In die psychische werkelijkheid spelen betekenissen, waarden, houdingen en doelen een centrale rol, waardoor er een heel ander wereld- en mensbeeld ontstaat. Uiteindelijk zullen deze twee paradigma's, die ontstaan zijn uit het lichaam-geest dualisme van Descartes, weer samen moeten vallen. Maar zover is het nog niet. In dit laatste hoofdstuk geef ik een samenvatting van mijn bevindingen en conclusies. Ik sluit af met een aantal suggesties voor verder onderzoek.

5.1 Overwegingen omtrent causaliteit

Gedurende het proces van mijn onderzoek ben ik er langzamerhand achter gekomen dat ik een compatibilist ben. Misschien moet ik zelfs zeggen dat ik dat door dit proces geworden ben. Wat ik daarover kan zeggen is het volgende. Het idee van determinisme in de vorm van lineaire causaliteit was voor mij niet te rijmen met hoe ik de dingen en het leven ervaar en zie. Maar door mijn kennismaking met het idee van netvormige of reticulair causaleiteit (zie 1.2), via mijn briljante moeder die 'gemakshalve' ook nog filosoof is, is er ruimte ontstaan voor dingen die ik eerder niet kon plaatsen. Het acausale principe van Jung bijvoorbeeld, dat uitgaat van een betekenis-samenhang die niet te verklaren is als een oorzaak-gevolg relatie. Omdat betekenissen bij onze belevingswereld horen, dus bij de psychische realiteit, gelden hier andere wetten.

Ik ga er tevens vanuit dat een causale samenhang in een gedetermineerde wereld niet hoeft te betekenen dat er maar één gevolg mogelijk is en ook niet dat een gebeurtenis of een ervaring maar één oorzaak kan hebben. Als we uitgaan van reticulair causaleiteit, dus van

een wereld waarin alles met alles verbonden is als een netvormig weefsel van onderlinge verbanden, ook tussen de stoffelijke en de onstoffelijke wereld, dan ziet het determinisme er heel anders uit. Dan zijn er ineens meerdere mogelijkheden. Aan de feiten kunnen we niets veranderen maar in hoe we die feiten ervaren, daar zitten de mogelijkheden. In het dagelijks leven kunnen we zien hoe één en dezelfde gebeurtenis op verschillende mensen een andere indruk maakt en andere gevoelens oproept. Hier speelt het energiepatroon dat al bij de geboorte wordt meegegeven een grote rol (4.4). Dit energiepatroon is wel een belangrijke determinerende factor, maar daar zit ook de uitdaging. Door integratie van de negatief spelende energieën zal onze beleving veranderen. Wij hebben geen keus in wat er op ons pad komt, maar wel in hoe we daarmee omgaan. Dat onze wil hierin een belangrijke rol speelt, is het thema van mijn volgende overwegingen.

5.2 Conclusies omtrent de vrije wil

Aanvankelijk zag ik mijzelf als een incompatibilist omdat ik van mening ben dat dé vrije wil als zodanig niet bestaat. Ik zie het idee van een vrije wil als een cognitief concept in een cognitief model van de mens, waar wij als individu vervolgens in moeten passen. Dat gaat niet lukken. Als we in het denken over de vrije wil de nadruk blijven leggen op de *vrijheid* van de wil, dan missen we misschien het punt. Namelijk, het onderzoek naar wat de wil zélf is en doet. In haar boek *Wilsbekwaamheid* zegt Neelke Doorn dat er nergens goed onderzoek gedaan is naar wat 'De Wil' eigenlijk is; er is onvoldoende documentatie beschikbaar; wel blijkt 'de menselijke wil in sterke mate verbonden met de levenssamenhang'.⁴¹

Volgens Rump hebben we aan de wil onze drijfveer te danken om in actie te komen en om de onbewuste delen te integreren. Door dit integratieproces komen we meer en meer in overeenstemming met onze eigen natuur. Als we kijken naar het individuatie-proces van Jung (4.2), dan zien we dat dit gaat om heel-wording. In mijn werkhypothese formuleerde ik de mogelijkheid dat het belang dat wij hechten aan het idee van een vrije wil niet zozeer draait om wilsvrijheid, maar om de wil 'an sich' en wat we aan die wil hebben met betrekking tot ons natuurlijke streven naar heel-wording en individu-zijn. Dit streven naar 'zelfrealisatie' koppelen we aan de (vrije) wil. In de complexen theorie van Rump (4.4) zagen we dat complexen ons laten zien waar wij in onbalans zijn en dat er - door middel van integratie van de negatief spelende energieën die de disbalans veroorzaken - een nieuw

⁴¹ Neelke Doorn, *Wilsbekwaamheid - Weldoen, autonomie, identiteit*, Amsterdam, Boom, 2009.

evenwicht tot stand kan komen. De ervaring van disbalans is onplezierig en het idee dat we daar iets aan kunnen doen, geeft ons de energie, dat wil zeggen, de wil om in actie te komen. We hebben gezien dat Jung de wil definieert als de energie of de kracht van het bewustzijn in relatie tot het onbewuste en in 4.4 zagen we dat Rump uitgaat van de gedachte dat de mens cognitief het idee van de vrije wil nodig heeft om 'in beweging' te blijven. Dit brengt mij tot de volgende conclusie.

Tegenover de bewering van Dick Swaab dat de vrije wil 'een *plezierige* illusie' is (Swaab 2010: 379) stel ik de visie van Rump dat de vrije wil een *noodzakelijke* illusie is, in ieder geval in het licht van de mogelijkheid tot zelfontwikkeling en heelheid. De gedachte dat wij beschikken over een vrije wil houdt de drijfveer tot verandering in beweging. En door het activeren van het wils-aspect ontstaat er een stukje integratie wat leidt tot meer heelwording. In deze zin hebben we dus wel degelijk iets aan de vrije wil als *ervaring*. Zélf s als dit een illusie is of als de neurowetenschap empirisch aan zou kunnen tonen dat de vrije wil niet bestaat. Aan het eind van hoofdstuk drie hebben we aan de hand van de argumenten van Philipse gezien dat die conclusie op dit moment nog voorbarig genoemd moet worden (3.4). Ik wil hier nog een opmerking aan toevoegen waarvan ik helaas de herkomst niet meer weet: in het dagelijks leven zullen ook de strengste hersen- wetenschappers zich gedragen alsof ze hun eigen theorieën niet geloven; in het leven van dag tot dag beschouwen ze zichzelf en anderen als vrije en verantwoordelijke individuen.

5.3 Mogelijkheden voor verder onderzoek

Zoals ik eerder al heb aangegeven is het lastig om visies uit verschillende takken van wetenschap, zoals neurowetenschap, filosofie en psychologie met elkaar te vergelijken, met name omdat zij eenzelfde probleem vanuit een ander paradigma belichten en benaderen (1.2). Toch zijn er ook altijd raakvlakken aan te wijzen, die uitnodigen tot nader onderzoek. Ik wil er daar enkele van noemen.

In 3.2 hebben we gezien dat Dick Swaab vooral bekend is geworden door zijn onderzoek en ontdekkingen op het gebied van de hersen-anatomie en -fysiologie, met name de invloed die hormonale en (bio)chemische factoren al in de baarmoeder op de hersenontwikkeling van het kind hebben. Hij voegt hieraan toe dat de natuurkundige en chemische processen in onze hersenen bepalen hoe wij reageren en wie wij zijn.

Ik zie hier verbanden met de archetypen van Jung, die volgens Rump al voor de geboorte een belangrijk proces tot stand brengen samen met de overdracht van de moeder. Dit proces blijft de rest van een mensenleven van invloed. Bij de geboorte wordt op het

moment van de vernauwing het energiepatroon er als het ware ingedrukt, als een blauwdruk. Een persoon zal gedurende zijn leven onbewust handelen naar aanleiding van die overdracht en het energiepatroon dat bij de geboorte is bepaald (4.4). Volgens Jung werkt het collectieve onbewuste onafhankelijk van het ego vanwege zijn oorsprong in de overgeërfde structuur van de hersenen (4.1). Om de mogelijkheid van verder onderzoek op dit punt wat te verhelderen, wil ik hier Ulrich Libbrecht (2003: 255-281) aanhalen.

‘Het collectief onbewuste van Jung kan geïnterpreteerd worden als de fylogenetische streng, waaruit individuen zich ontwikkelen [...] als informatieve patronen, die wij als erfelijkheid kennen. Ons zogenaamd onbewuste is dan niets anders dan deze [reticulaire] streng. De voortplantingsdrift is dan in feite het energetisch potentiaal van de streng zelf. Deze energie vervoert daarbij informatie, waarvan het grootste deel zich niet individualiseert en die wij daarom - met Jung - collectief-archetypisch noemen, het deel dat zich wel individualiseert wordt voorwerp van de erfelijkheidsleer. Deze [fylogenetische] streng draagt [...] informatie over, die zich door haar band met de energie, niet uit als rationeel grijpbare informatie, maar als stuwende krachten, die op een doel tenderen, precies alsof zij rationeel waren.[...] Seksualiteit zorgt ervoor dat het leven zich voortzet [Freud], agressie dat de streng overleeft in een vijandige omgeving [Adler]. Jung onderkende het collectieve karakter van het onbewuste.’

Volgens Libbrecht geeft het Chinese concept ‘tao’ beter weer wat dit onbewuste feitelijk is: ‘Het is de *Weg* waarlangs het leven zichzelf ontplooit. Deze weg kan door de denkende mens worden beschreven, maar niet verklaard, en blijft aldus het diepste mysterie van de kosmos, maar terzelfder tijd de constituerende dynamiek van die kosmos’. Hij voegt hieraan toe dat wij langs onze fylogenese geworteld zijn in de kosmos zelf (Libbrecht 2003: 280).

Een andere mogelijkheid voor verder onderzoek zie ik in het teleologisch gezichtspunt dat zowel bij Jung als Rump een belangrijke rol speelt. Het idee van een ‘telos’ of een doel in de kosmos was lange tijd niet acceptabel binnen het denkraam van de natuurwetenschap. Misschien is de tijd rijp om dit te heroverwegen. Het teleologische gezichtspunt had een centrale plaats in het wereldbeeld van Aristoteles, dat tot aan het eind van de middeleeuwen dominant is gebleven. Aristoteles (384-322 v.Chr.) was de eerste filosoof die een overzichtelijke oorzakenleer formuleerde door vier soorten oorzaken te onderscheiden: stof-oorzaak, vorm-oorzaak, werk-oorzaak en doel-oorzaak. Deze laatste oorzaak is voor Aristoteles veruit de belangrijkste en vormt eigenlijk de oorzaak van de andere oorzaken. Een eikel wordt een eikeboom, omdat dit doel al in het zaad van de eikel vervat is. De andere oorzaken geven aan wat daar voor nodig is aan materiaal (stof-oorzaak), wat de kenmerken zijn, de essentie of de ziel (vorm-oorzaak) en wat er allemaal moet gebeuren om

tot het bedoelde resultaat te komen (werk-oorzaak). Dit schema is volgens Aristoteles toe te passen op alles wat bestaat. Zo ontwikkelt ook een mens zich altijd met het oog op een doel. Heel algemeen gesteld, is dat doel een zo volledig mogelijk mens te zijn. Met een doel-oorzaak of *causa finalis* wordt dus de bestaansreden aangegeven: de reden waarom en waartoe iets bestaat. Bij Jung fungeert met name het Zelf als *causa finalis* (zie 4.3).

Een punt dat ik zelf nog graag verder had willen uitdiepen, maar dat buiten de opzet van dit onderzoek valt, is het verhaal waar Victor Lamme zijn boek mee begint: de slaapwandelaar die zijn schoonouders vermoordt (3.3). Dit fenomeen zou verbonden kunnen worden met wat Jung en Rump zeggen over het onbewuste en de compensatoire functie hiervan. Inhouden, die onderdrukt worden door het (momentane) bewustzijn, komen terecht in het onbewuste en vormen daar een tegenpool voor het bewustzijn. Deze tegenpositie wordt sterker naarmate er meer nadruk op de bewuste opvattingen wordt gelegd, totdat ze de activiteit van het bewustzijn zelf gaat verstoren (4.1). Met behulp van deze theorie kan misschien een bijdrage worden geleverd aan een verklaring en beschrijving van het bijzondere verschijnsel van slaapwandelen en van de extreme handelingen die hiermee gepaard kunnen gaan.

Dankwoord

Tot slot wil ik nog graag een paar mensen noemen, die het realiseren van deze scriptie mede mogelijk gemaakt hebben. Allereerst mijn moeder, Lia Ummels, die zowel mijn klankbord als mijn kritische tegenspeler was. Zij wist mij te inspireren om van mijn soms al te wilde ideeën en lange lappen tekst een gestructureerd geheel te maken. Met haar kennis en achtergrond - en vooral haar temperament - is het verbazend hoe zij steeds het geduld wist op te brengen om te wachten met raad of informatie tot ik er om vroeg, zodat het proces zich op mijn manier en in mijn tempo kon ontvouwen. Mijn altijd inspirerende vader, Willem Geene, bij wie ik met al mijn vragen terecht kon, dank ik voor zijn treffende stelling over de vrije wil die ik uiteindelijk niet in mijn scriptie heb verwerkt, sorry pap. Laurens Wolters, die mij met zijn heldere aanwijzingen steeds in de juiste richting stuurde. Na iedere ontmoeting was ik weer vol enthousiasme om mijn onderzoek voort te zetten: precies wat ik nodig had van een scriptiebegeleider. Mijn broer Theo, die mij een perfecte werkplek verschaft heeft in zijn kantoor en die tijdens zijn drukke werkdagen altijd nog een moment vond om te kijken hoe het mij verging. En dan natuurlijk het thuisfront: Guido, mijn geweldige levenspartner, die op alle mogelijke momenten onze jongens mee op sleeptouw nam om ruimte en rust te creëren voor 'mama' om te lezen en te schrijven. 'Scriptie vóór alles' was de afgelopen maanden het motto in ons huis. Hij wist mij te motiveren en te stimuleren als ik het niet meer zag zitten of als ik dacht dat ik het nooit op tijd af zou krijgen. En *last but not least*, onze prachtige kids - Ricardo, Siënna, Finn en Milow - die mij allemaal op hun eigen manier geïnspireerd hebben om dit avontuur tot een goed einde te brengen.

Literatuur en bronnen

- Amnéus, Nils A., *Het Levensraadsel*, Den Haag, Theosophical University Press Agency, 2002.
- Dijksterhuis, Ap, *Het slimme onbewuste - Denken met gevoel*, Uitgeverij Bert Bakker, 2007.
- Doorn, Neelke, *Wilsbekwaamheid - Weldoen, autonomie, identiteit*, Amsterdam, Boom, 2009.
- Jumelet, Anton, 'Vrijheid en verantwoordelijkheid. Noodzaak, vrije wil en moraliteit in Spinoza's Ethica'. In: *Qualia*, uitgegeven door STUFF, Rijksuniversiteit Groningen, Jaargang 6, nr 1, p.40-43.
- Jung, C.G., *Herinneringen Dromen Gedachten - een autobiografie*, Redactie: Aniela Jaffé, Nederlandse vertaling: Pety de Vries-Ek, Rotterdam, Lemniscaat, 1999.
- Jung, C.G., *Verzameld Werk in tien delen*, Nederlandse vertaling van het *Grundwerk*: Pety de Vries-Ek, Rotterdam, Lemniscaat, 1995.
- Kolk, Herman, *Bewustzijn - Van filosofie naar hersenwetenschap*, Amsterdam, Boom, 2008.
- Koops, Rikus, 'Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza, Nummer 12, Deel 2, Hoofdstuk 16,17 en 18, De vrije wil', versie 0.1, september 2012. Deze toelichting is een toevoeging bij de *Korte Verhandeling van God, de mens en zijn welstand*, hertaling/redactie Rikus Koops, Uitgeverij Parthenon, 2012.
- Koops, Rikus, 'Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza, Nummer 15, Deel 2, Hoofdstuk 26, De ware vrijheid', versie 0.1, oktober 2012. Deze toelichting is een toevoeging bij de *Korte Verhandeling van God, de mens en zijn welstand*, hertaling/redactie Rikus Koops, Uitgeverij Parthenon, 2012.
- Kornhuber, H.H, Deecke, L., 'Hirnpotentialänderungen bei Willkurbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale', *Pflugers Archiv*, 1965, 284: 1-17.
- Lamme, Victor, *De vrij wil bestaat niet - Over wie er echt de baas is in het brein*, Uitgeverij Bert Bakker, 2010.
- Libbrecht, Ulrich, *Inleiding Comparatieve Filosofie IIIA - Wetenschap, Zen en Theologie*, Assen, Koninklijke Van Gorcum, 2003.
- Libbrecht, Ulrich, 'De oude Chinese filosofie in het hedendaagse China', lezing Sinalumni, Leuven, 2003.

Libet, Benjamin, e.a., 'Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act', *Brain*, **106**: 623-642.

Philipse, Herman, 'Neurofilosofie van de geest. Een hoorcollege over de verhouding tussen de hersenen, het bewustzijn en de vrije wil', CD 1, Home Academy, 2012.

Rump, H.A.J., *Analytische Therapie - De therapiestructuur bij de psychotische organisatie*, Nijmegen, Uitgeverij Jungiaans instituut Nijmegen, 2002.

Rump, H.A.J., *Complexen theorie - Theorie en functie van complexen*, Nijmegen, Uitgeverij Jungiaans instituut Nijmegen, 2005.

Rump, H.A.J., *Opgesloten in de schaduw - Een archetypische bepaling van mensentypen*, Nijmegen, Uitgeverij Jungiaans instituut Nijmegen, 2008.

Samuels, A, Shorter, B., Plaut, F., *Jung-lexicon - Een verklarend overzicht van termen uit de analytische psychologie*, Rotterdam, Lemniscaat, 2001.

Schopenhauer, Arthur, *De wereld als wil en voorstelling*, Deel 1 en 2. Vertaald en toegelicht door Hans Driessen, 1997. Met een inleiding door Patricia de Martelaere, 1997, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2001.

Sie, Maureen, (Red.), *Hoezo vrije wil?*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.

Slob, Marjan, 'Vrij zijn betekent willen wat je wilt'. Een interview met Marc Slors in: *Filosofie Magazine* nr.9/201, 2013.

Slors, Marc, *Dat had je gedacht! - Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief*, Amsterdam, Boom, 2012.

Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein - Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam/Antwerpen, Contact, 2010.

Timmer, Maarten, *Van Anima tot Zeus - Encyclopedie van begrippen uit de mythologie, religie, alchemie, cultuurgeschiedenis en analytische psychologie*, Rotterdam, Lemniscaat, 2001.

Van de Laar, Tjeerd, Voerman, Sander, *Vrije wil*, Rotterdam, Lemniscaat, 2011.

Verplaetse, Jan, *Zonder vrije wil - Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Uitgeverij Nieuwezijds B.V., 2011.

Wegner, Daniel M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002.