

# VRIJE WIL EN CAUSAAL HEDENISME

door Victor GIJSBERS (Leiden)

## 1. INLEIDING

(A) We hebben vrije wil. (B) Vrije wil vereist een open toekomst. (C) Het is voor het al dan niet bestaan van vrije wil irrelevant of de wereld deterministisch of indeterministisch is. Dat zijn drie centrale claims in debatten over vrije wil; en ze lijken mij alle drie volkomen juist. Ik kom daar straks op terug. Deze drie claims hebben echter de vervelende eigenschap dat ze leiden tot een contradictie zodra ze gecombineerd worden met een plausibele vierde claim, namelijk de claim dat (D) de toekomst niet open is als de wereld deterministisch is. Immers, uit (B) en (D) volgt dat er geen vrije wil is als de wereld deterministisch is. Voegen we daar (C) bij, dan moeten we concluderen dat er geen vrije wil bestaat. En dat is precies de ontkenning van (A).

Van de vier claims moet er dus minimaal één verworpen worden. Kijken we naar de opties, dan zien we de contouren van het moderne debat over vrije wil ontstaan:

- Het verwerpen van (A) komt grofweg neer op het omarmen van *hard determinisme*.
- Het verwerpen van (B) komt grofweg neer op het omarmen van *compatibilisme*.

Victor GIJSBERS (1982) is universitair docent aan de Universiteit Leiden. Recente publicaties: “How (Not) to Judge a Theory of Causation”, *Synthese* 199 (2021): 3117–35; “The Paradox of Predictability”, *Erkenntnis* (2021).

— Het verwerpen van (C) komt grofweg neer op het omarmen van *libertarisme*.

De reden waarom het debat over vrije wil ook vandaag de dag nog zo'n actief gebied in de filosofie is, is dat alle drie de stellingen (A), (B) en (C) belangrijke intuïties over vrijheid verwoorden. Moeten we één ervan opgeven, dan voelt dat aan als het betalen van een stevige filosofische prijs. Vandaar dat een belangrijke tijdbesteding binnen het vakgebied eruit bestaat dat men de gevoelde pijn probeert te ontmaskeren als een illusie; bijvoorbeeld door als compatibilist te beargumenteren dat de vrijheid van een open toekomst niet “worth wanting” is, in de frase van Daniel Dennett.<sup>1</sup>

Maar wat nu als we claim (D) opgeven? Als we dus de stelling omarmen dat een open toekomst mogelijk is, ook al is het universum deterministisch? Het grote voordeel van deze stelling is dat er geen enkele zwaarwegende claim over vrijheid door wordt aangetast. Het grote nadeel is dat zij onwaar is — of dat in ieder geval *lijkt*. Is determinisme immers niet precies de claim dat, gegeven het verleden, de toekomst al helemaal vast ligt? Inderdaad: *gegeven het verleden*. Stelling (D) is onaanastbaar zodra we accepteren dat het verleden gegeven is, dat het verleden vastligt. Maar moeten we dat accepteren? Met die vraag maken we de sprong naar de filosofie van de tijd.

Mijn doel in dit artikel is een om een vorm van hedenisme — mijn vertaling van het Engelse *presentism* — te ontwikkelen die, ten eerste, verdedigbaar is; en, ten tweede, als metafysische basis kan dienen voor de claim dat determinisme verenigd kan worden met een open toekomst. Ik noem deze versie van hedenisme *causaal hedenisme*, omdat in deze theorie causaliteit centraal staat bij het funderen van waarheden over verleden en toekomst.

De opzet van het artikel is als volgt. In sectie 2 zal ik de achtergrond schetsen van de debatten over vrije wil waaruit de acceptatie van stellingen (A), (B) en (C) voortkomt. Dat fungeert als verdere motivatie voor het project om stelling (D) te betwisten. In sectie 3 laat ik met behulp van het werk van Jenann Ismael zien hoe stelling (D) vanuit een

<sup>1</sup> Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1984).

humeaans perspectief kan worden ontkracht. Ik leg ook uit waarom deze specifieke aanpak voor de aanhanger van stelling (B) weinig aantrekkelijk is en waarom het interessant is een hedenistisch alternatief voor Ismaels humanisme te ontwikkelen. Sectie 4 bespreekt een aantal recente vormen van hedenisme en motiveert de poging, die in sectie 5 wordt ondernomen, om een causale variant van het hedenisme te ontwikkelen. Sectie 6 bespreekt en weerlegt enkele voor de hand liggende tegenwerpingen tegen mijn aanpak.

## 2. ACHTERGROND: VRIJE WIL

Stelling (A) is: we hebben vrije wil. Dat is een stelling die uiteraard bestreden kan worden, maar in dit artikel zal ik ervan uitgaan dat ze waar is. Het al dan niet bestaan van vrije wil is overigens in de huidige debatten over vrije wil — althans onder filosofen — ook niet de centrale controverse. Dat is namelijk het meningsverschil tussen compatibilisten en incompatibilisten. Robert Kane schrijft:

debates about free will in the modern era [...] have been dominated by two questions, not one — the “Determinist Question”: “Is determinism true?” and the “Compatibility Question”: “Is free will compatible (or incompatible) with determinism?” Answers to these questions give rise to two of the major divisions in contemporary free will debates, that between determinists and indeterminists, on the one hand, and that between compatibilists and incompatibilists, on the other.<sup>2</sup>

Compatibilisme is de bewering dat vrije wil verenigbaar is met determinisme; incompatibilisme is de bewering dat dat niet zo is. Aangezien de twee posities elkaars logische negatie zijn, is het niet mogelijk zowel een compatibilist als een incompatibilist te zijn. Toch zal ik suggereren dat beide kampen een essentiële intuïtie over vrijheid te pakken hebben en dat die intuïties wél verenigbaar zijn, namelijk precies door het verwerpen van stelling (D). Om dat te begrijpen, moeten we naar die centrale intuïties kijken.

<sup>2</sup> Robert Kane, “Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates”, in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), 3-41 (p. 6).

De incompatibilist beweert dat vrijheid niet verenigbaar is met determinisme. Het met stip invloedrijkste argument voor deze bewering is het *consequence argument* dat door Peter van Inwagen als volgt wordt geformuleerd:

If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us.<sup>3</sup>

Hoewel dit argument geformuleerd is in termen van determinisme — en ook zo geformuleerd *moet* worden, wil het een argument voor incompatibilisme zijn — grijpt het terug op een fundamentele intuïtie die we ook zonder dat begrip kunnen uitdrukken. Dat is de intuïtie dat vrijheid vereist dat we een *echte* keuze hebben, een keuze tussen verschillende scenario's die allemaal mogelijk zijn.<sup>4</sup> Als het al sinds het begin der tijden vastligt hoe de toekomst zich zal onvouwen, als het dus een onontkoombaar feit is dat ik dit artikel zal schrijven, dan voelt het als een slechte grap om te zeggen dat ik vrij was om dit artikel wel of niet te schrijven. Ik was helemaal niet vrij. Ik *moest* het doen.

Het is belangrijk om deze bewering te onderscheiden van de fatalistische bewering dat het niet uitmaakt wat ik doe, aangezien het artikel toch wel geschreven wordt. Fatalisme, in ieder geval in deze vorm, is gebaseerd op de aanname dat ik weliswaar vrij ben om te kiezen wat ik ga doen, maar dat de consequenties van mijn handelingen al vastliggen. Dat is een aanname die wellicht past in een antieke tragedie — wat Laios ook doet, hij zal altijd door zijn zoon Oedipus gedood worden — maar die in huidige debatten over vrije wil geen rol speelt.

Wat betekent het om een *echte* keuze te hebben tussen scenario's die allemaal *mogelijk* zijn? Hier is één manier om deze uitspraak te begrijpen, gebruikmakend van een conditionele analyse van vermogens<sup>5</sup> en

<sup>3</sup> Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1986), 16.

<sup>4</sup> Vaak wordt zo'n robuustere vrijheid ook gezien als een voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid, zoals in wat Harry Frankfurt de *Principle of Alternate Possibilities* heeft genoemd. Harry Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* 66 (1969): 829-39.

<sup>5</sup> John Maier, "Abilities", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/abilities/>, § 3.1.

de bekende mogelijke-werelden-analyse van tegenfeitelijke uitspraken. Volgens de conditionele analyse van vermogens moeten we zeggen dat persoon P actie A *kan* (of *had kunnen*) ondernemen dan en slechts dan als de volgende uitspraak waar is:

Als P probeert om A te doen, dan doet P ook A.

Ik heb deze ochtend noest aan een artikel over vrije wil geschreven. Had ik in plaats daarvan ook mijn plicht kunnen verzaken en urenlang *Divinity: Original Sin 2* kunnen spelen? Om die vraag te beantwoorden, evalueren we de tegenfeitelijke uitspraak: “Als ik had geprobeerd om het spel te spelen, dan had ik het ook gespeeld.” Volgens de standaardsemantiek van mogelijke werelden is deze uitspraak waar dan en slechts dan als in de ‘dichtstbijzijnde’ mogelijke wereld waarin ik probeerde het spel te spelen, mij dat was gelukt. Dat lijkt nogal plausibel. Conclusie: ik had inderdaad iets anders kunnen doen dan dit artikel schrijven.

De incompatibilist zal hier tegenin brengen dat de vorm van vrijheid die hiermee gewaarborgd wordt, slechts schijnvrijheid is. Immers, het enige wat hier wordt vastgesteld is dat iemand in een andere mogelijke wereld iets anders doet dan ik. Maar wat heb *ik* daaraan? Ik wil weten of *ik*, ik *zelf*, iets anders had kunnen doen. Mijn tegenhangers in andere werelden lijken hiervoor volmaakt irrelevant. Uiteraard valt er veel, heel veel zelfs, over dit argument te zeggen. Dat valt buiten het bestek van dit artikel. Mij lijkt het argument echter volkomen overtuigend; en één van de redenen voor mijn aanpak is dan ook dat ik recht wil doen aan de intuïtie dat echte vrijheid niet alleen *meer*, maar ook iets heel *anders* is dan wat ons in bovenstaande conditionele analyse wordt voorgeschoteld.

Om deze intuïtie te verwoorden en om te voorkomen dat we uiteindelijk in een andere vorm van schijnvrijheid belanden, kies ik ervoor een metafysisch sterke vorm van het vrijheidsprincipe te omarmen, namelijk stelling (B): vrije wil vereist een open toekomst. Het moet zo zijn dat de toekomst — *onze* toekomst, de toekomst van *deze* wereld — nog open ligt, nog niet bepaald is. Het is zoals Aristoteles zegt over de zeeslag in het beroemde hoofdstuk 9 van *De interpretatione*: of deze wel of niet zal plaatsvinden, ligt nu nog niet vast. Anders is er geen sprake van vrijheid.

Hoe sterk stelling (B) ook is, ze is in een bepaald opzicht toch zwakker dan de incompatibilistische claim dat vrijheid niet mogelijk is in een

deterministisch universum. Om die conclusie te trekken, moeten we immers ook stelling (D) accepteren, dat een open toekomst niet verenigbaar is met determinisme. We zien dus dat incompatibilisme in de strikte zin pas ontstaat zodra we (B) en (D) combineren. Toch mogen we zeggen dat wie (B) accepteert, misschien niet naar de letter, maar wel naar de geest een incompatibilist is.<sup>6</sup>

Kijken we nu naar de stelling die karakteristiek is voor de compatibilisten, stelling (C). Hoewel men een compatibilist zou kunnen zijn puur omdat men een bepaalde compatibilistische analyse van vrijheid overtuigend vindt, is waarschijnlijk de sterkste intuïtie die de positie ondersteunt de intuïtie dat we in een indeterministische wereld niet vrijer zouden zijn dan in een deterministische wereld. Neem als voorbeeld een indeterministische interpretatie van de kwantummechanica. Stel dat onze keuzes afhangen van kwantumprocessen, bijvoorbeeld in ons brein. Wat zou ons dat helpen? In welke zin kan ik mij verzekerd weten van vrijheid als willekeurig bewegende deeltjes — in plaats van deterministisch bewegende deeltjes — mijn handelen bepalen?

Ook libertariërs zien in deze tegenwerping een belangrijk probleem voor het incompatibilisme. Zo schrijft Robert Kane:

[...] such undetermined events in the brain or body would occur spontaneously and would be more of a nuisance — or perhaps a curse, like epilepsy — than an enhancement of an agent's freedom<sup>7</sup>

terwijl Niels van Miltenburg en Dawa Ometto het probleem voor het libertarisme als volgt samenvatten:

For finding out that human actions are not determined would not, by itself, help much in understanding how our actions can be free. In fact, indeterminism might make it even harder to understand how we can exert control over our own actions. Indeterminism, some would argue, merely injects randomness into the world. Hence, if human action is indeterministic, what we do seems to be a mere matter of chance, similar to the outcome of a dice roll or a coin flip. And if there is anything we cannot control, it is the outcome of a chancy process.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ik heb hiervoor toestemming gevraagd en gekregen van de Utrechtse incompatibilist Niels van Miltenburg.

<sup>7</sup> Robert Kane, "Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates", 8.

<sup>8</sup> Niels van Miltenburg and Dawa Ometto, "The Libertarian Predicament: A Plea for Action Theory", *Synthese* 196 (2019): 161-78 (p. 164).

Over de vraag of en hoe de libertariër zich hieruit kan redden, bestaat een substantiële literatuur, bijvoorbeeld rond de notie van *agent causation*.<sup>9</sup> Ook op deze kwestie kunnen we hier niet verder ingaan. Voor ons huidige doel zal ik de intuïtie van de compatibilist simpelweg omarmen en daarmee stelling (C) aanvaarden: het is voor het bestaan van vrije wil irrelevant of de wereld deterministisch of indeterministisch is.

Tot zoverre de motivatie om (A), (B) en (C) te aanvaarden. Dat committeert mij ertoe om stelling (D) te verwerpen, de stelling namelijk dat de toekomst niet open is als de wereld deterministisch is. Hierbij dient opgemerkt te worden dat ik ‘determinisme’ hier uiteraard niet versta als de bewering dat de toekomst vastligt: dan zou (D) een analytische waarheid van de simpelste vorm zijn. Indien *dat* met determinisme zou worden bedoeld, zou stelling (C) direct in contradictie zijn met (B) en verworpen moeten worden. Zoals de interesse in bijvoorbeeld kwantummechanica echter laat zien, kan ‘determinisme’ in deze discussies zeer goed en misschien wel het best begrepen worden als een bewering over de aard van de natuurwetten. Dat is ook de vorm van determinisme waarvoor we wetenschappelijke redenen hebben om het serieus te nemen: niet omdat de wetenschap laat zien dat determinisme *waar* is, maar wel omdat de moderne wetenschap ons een kader heeft gegeven waarbinnen determinisme onproblematisch *mogelijk* lijkt.

Hoewel er vele subtiliteiten zijn — waarvan John Earman een nuttig overzicht geeft<sup>10</sup> — is de volgende definitie van determinisme voor ons huidige doel goed genoeg. Laat  $W$  een wereld zijn,  $L_W$  een propositie die de natuurwetten beschrijft die in die wereld gelden, en  $W_t$  een propositie die alle informatie geeft over de toestand van  $W$  op tijd  $t$ . Dan geldt:

Een wereld  $W$  is *deterministisch* dan en alleen dan wanneer, voor alle tijdstippen  $t$  en  $t'$  geldt dat  $(L_W \wedge W_t) \rightarrow W_{t'}$ .

Met andere woorden: als de natuurwetten plus de volledige toestand van het universum op één willekeurig moment voldoende zijn om de volledige toestand op elk moment te bepalen, dan is die wereld deterministisch.

<sup>9</sup> Zie voor een overzicht: Randolph Clarke and Justin Capes, “Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/>.

<sup>10</sup> John Earman, *A Primer on Determinism* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986).

De vraag die we ons in de rest van dit artikel zullen stellen, is of uit het feit dat een wereld  $W$  deterministisch is, volgt dat  $W$  geen open toekomst heeft en daarmee geen vrijheid van de vorm die wij veilig willen stellen. Het lijkt erop dat dit impliciet wordt aangenomen in vrijwel de hele discussie over vrije wil. Deze aanname is echter verkeerd.

### 3. EEN HUMEAANS ANTWOORD: JENANN ISMAEL

Voordat ik mijn eigen theorie — een nieuwe versie van het hedenisme (*presentism*) — zal uiteenzetten, wil ik eerst een simpelere en reeds bestaande theorie gebruiken om te laten zien dat er geen logische implicatie van determinisme naar een gesloten toekomst bestaat. Laten we eerst zien hoe een argument eruit zou kunnen zien dat het bestaan van zo'n implicatie *wel* suggereert.

1. Het verleden ligt vast en kan niet veranderd worden.
2. De natuurwetten liggen vast en kunnen niet veranderd of omzeild worden.
3. Het verleden en de natuurwetten impliceren één specifieke toekomst.
4. Dus: één specifieke toekomst ligt vast en kan niet veranderd of omzeild worden.

Stelling 4 is een goede omschrijving van wat het betekent voor de toekomst om gesloten te zijn, en volgt uit stellingen 1 tot 3. Stelling 3 is een formulering van determinisme. Als we willen ontkennen dat determinisme een gesloten toekomst impliceert, moeten we 1 of 2 ontkennen.

Nu bestaat er al heel lang een gedachtegang binnen het compatibilisme waarvan het op het eerste gezicht lijkt alsof deze 1 dan wel 2 ontkent. Jan Narveson, David Lewis en Terence Horgan vallen Van Inwagens *consequence argument* aan door te stellen dat het in een deterministisch universum wel degelijk mogelijk is om iets anders te doen dan je in feite doet.<sup>11</sup> Het idee is grofweg identiek aan wat ik in sectie

<sup>11</sup> Jan Narveson, "Compatibilism Defended", *Philosophical Studies* 32 (1977): 83-87; David Lewis, "Are We Free to Break the Laws?", *Theoria* 3 (1981): 113-21; Terence Horgan, "Compatibilism and the Consequence Argument", *Philosophical Studies* 47 (1985): 339-56.



2 beschreef in de passage over de mogelijkheid om een computerspel te spelen. Ik *had* dat *kunnen* doen, in die zin dat de dichtstbijzijnde mogelijke wereld waarin ik het probeer of besluit een wereld is waarin ik het ook daadwerkelijk doe. Maar hoe ziet die wereld er verder uit? Daarvoor zijn twee opties, legt Horgan uit:

There is controversy among philosophers about the way counterfactuals in general, and counterfactuals about human agency in particular, behave under determinism. Some philosophers, following Lewis, maintain that if the antecedent of a given counterfactual were true, then (a) the past would have been the same as it was in the actual world, up until just prior to the time of the antecedent, and (b) a minor last-moment divergence miracle would have occurred, just enough of a miracle to guarantee the truth of the antecedent. Others, however, maintain that if the antecedent were true, then the actual world's laws would have been unviolated but the past would have differed slightly, at each past moment of time, from the actual world's past.<sup>12</sup>

Afhankelijk van welke optie men kiest, is één van de volgende twee beweringen waar: “Als ik ervoor zou hebben gekozen een computerspel te spelen, dan zouden de natuurwetten zijn omzeild door een wonder.” of “Als ik ervoor zou hebben gekozen een computerspel te spelen, dan zou het verleden anders zijn geweest dan het was.” Dat *lijkt* op het respectievelijk ontkennen van stelling 2 en stelling 1, maar dat is slechts schijn. Er is voor deze auteurs geen metafysisch pregnante zin waarin onze handelingen het verleden of de natuurwetten zouden kunnen beïnvloeden. Ze zijn ook niet geëngageerd aan een open toekomst. Weliswaar zullen ze zeggen dat ik in de toekomst iets anders *kan doen* dan wat de huidige toestand van het universum en de deterministische natuurwetten impliceren; maar ze zullen ook zeggen dat ik dat *niet ga doen*. Het ‘kunnen’ is slechts een uitspraak over de structuur van de verzameling van mogelijke werelden, niet over de metafysische status van onze eigen toekomst. Stelling (D) wordt hier dus niet ontkend.

Toch is het binnen het filosofische kader dat geschetst wordt door David Lewis wel degelijk mogelijk om stelling (D) te ontkennen door stelling 2 te ontkennen, een mogelijkheid die wordt uitgewerkt door

<sup>12</sup> Terence Horgan, “Compatibilism and the Consequence Argument”, *Philosophical Studies* 47 (1985): 339-56 (p. 342).

Jenann Ismael in haar recente boek *How Physics Makes Us Free*.<sup>13</sup> Wat zij overneemt van Lewis is zijn humeaanse visie op natuurwetten, waarbij de globale wetten superveniëren op de gebeurtenissen. Op het fundamentele ontologische niveau zijn er slechts gebeurtenissen in ruimte en tijd; natuurwetten zijn niets anders dan een beschrijving van de patronen in die gebeurtenissen. Maar onze handelingen zijn gebeurtenissen en dat betekent dat de natuurwetten dus *minder* fundamenteel zijn dan onze handelingen. Ismael beschrijft de fout die filosofen maken als volgt:

Since our activities partly determine the pattern, and the pattern determines the laws, our activities partly determine the laws. But then something weird happens. We invert the order of determination and reify the laws, so that now it looks like the laws are not simply descriptions of a pattern that is partly constituted by our actions but are instead iron rails [...] that won't let us act in any way not in accord with them.<sup>14</sup>

Later in het boek stelt ze dat het deze fout bij de interpretatie van natuurwetten is die tot problemen voor compatibilisme leidt:

Notice that the idea that the laws are in place before we act is also what makes determinism seem incompatible with freedom. [...] It will seem that the laws are there, keeping the temporal development of history on track. If they aren't in place beforehand, however, this whole line of reasoning fails.<sup>15</sup>

De oplossing van Ismael is zodoende simpel: we moeten het idee opgeven dat de natuurwetten in enige zin verantwoordelijk zijn voor wat de toekomst gaat brengen. We moeten, met andere woorden, de *generatieve conceptie van wetten* afzweren. Als we dat doen, zien we dat stelling 2 onjuist is. De natuurwetten liggen niet vast. Integendeel, wat de natuurwetten zijn hangt af van de handelingen die wij uitvoeren en van wat de toekomst gaat brengen, niet andersom.

Ismaels argumentatie is solide en toont aan dat de relatie tussen determinisme en een gesloten toekomst alleen gelegd kan worden als we bepaalde metafysische veronderstellingen hanteren. Stelling (D) kan

<sup>13</sup> Jenann Ismael, *How Physics Makes Us Free* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2016). Een op die van Ismael gelijkende positie werd al verdedigd door Carl Hoefer, "Freedom from the Inside Out," in *Time, Reality & Experience*, ed. Craig Callender (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), 201-22. Ik zal over de denkbeelden van Hoefer spreken in sectie 6.

<sup>14</sup> Ismael, *How Physics Makes Us Free*, 111.

<sup>15</sup> Ismael, *How Physics Makes Us Free*, 176.

verworpen worden als we de generatieve conceptie van wetten afzweren en het idee omarmen dat wij door middel van onze handelingen pas bepalen wat de natuurwetten zijn.

Toch is dat een oplossing die ik in dit artikel niet wil propageren. Ten eerste lijkt het volstrekt niet overeen te komen met de manier waarop wij natuurwetten leren kennen en de rol die deze wetten spelen in het nadenken over ons handelen. Stel dat de natuurkundigen ons vertellen dat de wereld evolueert volgens de wetten van de kwantummechanica. Dan lijkt het onzinnig om te proberen deze bewering door middel van een handeling te falsificeren; dat wil zeggen, het lijkt er niet op dat we enig idee hebben hoe we zo zouden kunnen handelen dat een onderstelde natuurwet toch niet blijkt te gelden. Veeleer zijn we geneigd om de natuurwetten als harde limieten voor ons handelen te zien. Als het inderdaad zo zou zijn dat onze vrije keuzes de natuurwetten bepalen, zouden we dan niet steeds zeer onverwachte fysische processen moeten zien wanneer we vrij handelende mensen op atomair niveau bekijken?<sup>16</sup>

Ten tweede is het niet voor de hand liggend om een humeaanse theorie van natuurwetten te combineren met het idee van een open toekomst. Weliswaar is er geen directe tegenspraak en is deze combinatie recent verdedigd door bijvoorbeeld Benjamin Smart.<sup>17</sup> Filosofen die een robuuste metafysische variant van de openheid van de toekomst verdedigen, doen dat echter meestal omdat ze de toekomst zien als iets wat nog niet bestaat en dat nog door het verleden gegenereerd moet worden. Dit idee van *generatie* sluit uiteraard goed aan bij een generatieve conceptie van natuurwetten, terwijl de humeaan moeite zal hebben om een link tussen verleden en toekomst te vinden die dieper gaat dan dat ze ‘nu eenmaal’ deel uitmaken van dezelfde ruimtetijd.<sup>18</sup> Het is geen toeval

<sup>16</sup> Aangezien ik verderop zal beweren dat het verleden niet vastligt en door onze handelingen wordt bepaald, kan het gemakkelijk lijken alsof de pot hier de ketel verwijt dat hij zwart ziet, maar zie mijn bespreking van tegenwerpingen in sectie 6.

<sup>17</sup> Benjamin Smart, “True-to-Hume Laws and the Open-Future (or Hypertemporal Humeanism)”, *South African Journal of Philosophy* 37 (2018): 99-110.

<sup>18</sup> Uiteraard valt hier veel meer over te zeggen. Zo zou het verdedigen van de generatieve conceptie van natuurwetten moeilijker worden wanneer zou blijken dat de wetten van ons universum niet geformuleerd kunnen worden in termen van een transformatie van een instantane toestand. Zie voor deze mogelijkheid bijvoorbeeld Emily Adlam, “Spooky Action at a Temporal Distance”, *Entropy* 20 (2018): 41.

dat Ismael uiteindelijk een puur epistemische versie van de open toekomst verdedigt en zich tot aanhanger van het blok-universum verklaart.<sup>19</sup> Daarmee is ook onduidelijk of ze *onze* versie van stelling (D) wel echt verwerpt.

Het doel van de rest van dit artikel zal zijn om stelling (D) te verwerpen binnen een metafysisch kader dat het idee centraal stelt dat onze handelingen een toekomst moeten vorm geven die nog niet bestaat. Hiervoor moeten we kijken naar het hedenisme.

#### 4. HEDENISME

Een van de centrale onderwerpen in de filosofie van de tijd is de ontologische status van verleden, heden en toekomst. Ruwweg kunnen we zeggen dat er drie verschillende posities bestaan over wat er *bestaat* of *reëel is*. Craig Callender vat de opties als volgt samen:

Some metaphysicians (“eternalists”) believe that the past, present and future are all real, others (“possibilists”), believe the past and present are real but the future is not, and yet a third group (“presentists”) hold that only the present is real.<sup>20</sup>

Het blijkt echter nog verdraaid lastig te zijn om deze posities helder af te bakenen. Stel dat we hedenisme definiëren als de claim dat *alleen het heden bestaat*. Dan zal onmiddellijk de vraag gesteld worden wat we met deze stelling bedoelen. Hier zijn drie manieren om haar uit te werken:

1. Het heden is het enige wat *nu* bestaat.
2. Het (huidige) heden is het enige wat ooit bestaan heeft, nu bestaat, of ooit zal bestaan.
3. Op elk moment van de tijd is het enige wat op dat moment bestaat datgene wat op dat moment het heden is.

Maar geen van deze drie stellingen kan zijn wat de hedenist wil zeggen: 1 en 3 zijn analytische waarheden waarmee niemand het oneens kan

<sup>19</sup> Ismael, *How Physics Makes Us Free*, 228-30, met name voetnoot 8.

<sup>20</sup> Craig Callendar, “Introduction”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callendar (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 1-10 (p. 3).

zijn, terwijl 2 een evidente onwaarheid is ... als men de wereld althans niet wil zien als één voor altijd bevroren moment. Hoe moeten we het hedenisme dan wel formuleren?<sup>21</sup>

De juiste oplossing van dit probleem lijkt mij te liggen in wat in de literatuur *existence presentism* genoemd wordt.<sup>22</sup> Het idee is dat we hedenisme niet primair moeten formuleren als een bewering over wat er bestaat — het heden — maar als een claim over *wat het is om te bestaan*. Trenton Merricks drukt het als volgt kernachtig uit: “I think presentists should, instead, say that *existing at the present time* just is *existing*.”<sup>23</sup> Dat is een definitie die ik zal overnemen.

Daarmee is het globale idee van het hedenisme wellicht gekarakteriseerd, maar de hedenist heeft meer werk te verzetten voordat er sprake kan zijn van een theorie die verdedigbaar is. Immers, wij menen allerlei ware uitspraken te kunnen doen over de toekomst en het verleden. We weten dat er in het verre verleden dinosauriërs leefden op aarde; dat er in het recentere verleden een filosoof heeft geleefd die Richard Rorty werd genoemd; dat het in de vrij nabije toekomst eerst avond en dan nacht zal worden; en dat over een paar miljard jaar de zon een rode reus zal worden. Maar hoe kunnen die uitspraken waar zijn als het verleden en de toekomst helemaal niet bestaan? In de literatuur is er een uitgebreid debat over deze vraag, waarbij soms wordt ingezoomd op de vraag waarnaar de termen in zulke uitspraken volgens de hedenist *verwijzen* en soms op de vraag door welke feiten zulke uitspraken volgens de hedenist *waar* worden gemaakt. Ik zal hieronder de vraag naar waarheid centraal stellen.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Varianten van dit probleem worden besproken door M. Joshua Mozerksy, “Presentism”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callendar (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 122-44; en door David Ingram and Jonathan Tallant, “Presentism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/presentism/>, § 3.

<sup>22</sup> David Ingram and Jonathan Tallant, “Presentism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/presentism/>, § 3.3.

<sup>23</sup> Trenton Merricks, *Truth and Ontology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2007), 125.

<sup>24</sup> Niet in het minst omdat ik simpelweg het probleem niet zie met verwijzen naar niet-bestaande entiteiten, maar dat is een discussie die niet specifiek iets met hedenisme te maken heeft. Overigens zijn er natuurlijk nog meer bekende problemen met het hedenisme, waarvan wellicht de bekendste de suggestie is dat hedenisme niet verenigbaar is met de relativiteitstheorie. Dat dit veel genuanceerder

Als alleen het heden bestaat, omdat bestaan identiek is aan nu bestaan, wat is het dan aan de wereld dat bepaalt dat uitspraken over verleden en toekomst waar of onwaar zijn?<sup>25</sup> Een radicale oplossing is om simpelweg te ontkennen dat zulke uitspraken een waarheidswaarde hebben. Wat betreft de toekomst klinkt dat misschien nog aannemelijk, maar als we ontkennen dat er waarheden over het verleden zijn, nemen we niet alleen een zeer tegenintuïtieve positie in, maar staan we ook oog in oog met een inductieprobleem waarbij dat van Hume verbleekt.

We zouden ook kunnen zeggen dat deze uitspraken wel waar of onwaar zijn, maar door niets waar of onwaar worden gemaakt; of dat ze wel waar of onwaar worden gemaakt, maar door zaken die niet bestaan, namelijk door het verleden en de toekomst. Dat zou neerkomen op het radicaal verwerpen van de gebruikelijke ideeën over *truth makers*. Misschien is dat wel te verdedigen; maar dan toch alleen als het de hedenist *echt* niet zou lukken om een rechttoe rechtaan antwoord op de vraag naar waarheid te geven.

Voor een rechttoe rechtaan antwoord moet de hedenist met het volgende uitgangspunt beginnen: wat uitspraken over verleden en toekomst waar maakt, dat is het heden. Maar *wat* is het aan het heden dat het bijvoorbeeld waar maakt dat er lang geleden dinosaurussen waren? Daarop geven verschillende hedenisten verschillende antwoorden, waarvan ik de belangrijkste kort zal bespreken.

- John Bigelow suggereert dat de dingen in het heden eigenschappen hebben die refereren aan het verleden of aan de toekomst. Stel dat het waar is dat op de plaats waar ik mij nu bevind, ooit een Romeinse soldaat zijn zwaard sleep. Deze waarheid wordt volgens

is, wordt onder andere aangetoond door Dean Zimmerman, “Presentism and the Space-Time Manifold”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callendar (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 163-244, en door Pieter Thyssen, “Conventionality and Reality”, *Foundations of Physics* 49 (2019): 1336-54.

<sup>25</sup> Een overzicht van de discussie hierover wordt gegeven door Simon Keller, “Presentism and Truthmaking”, in *Oxford Studies in Metaphysics*, ed. Dean W. Zimmerman (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 83-104; door M. Joshua Mozersky, “Presentism” in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callendar (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 122-44; en door David Ingram and Jonathan Tallant, “Presentism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/presentism/>, § 6.

- Bigelow waar gemaakt doordat het stuk land waar ik mij nu op bevind de eigenschap heeft een stuk land te zijn waarop ooit een Romeinse soldaat zijn zwaard sleep.<sup>26</sup>
- Thomas Crisp suggereert dat andere tijden weliswaar niet bestaan als concrete objecten, maar wel als abstracte objecten, om precies te zijn als maximaal consistente verzamelingen van proposities. Volgens Crisp wordt de waarheid over de Romein waar gemaakt doordat de propositie “een Romeinse soldaat sleep zijn zwaard op deze plaats” een element is van een eerdere (abstracte) tijd.<sup>27</sup>
  - Simon Keller suggereert dat er weliswaar geen verleden bestaat en dus ook geen entiteiten die enkel en alleen in het verleden bestaan, maar dat de hedenist wel kan beweren dat er *haecceities* — primitieve *dit*-heden — bestaan van zulke entiteiten. Het zijn de eigenschappen of relaties van deze *dit*-heden die waarheden over het verleden funderen. In het geval van de Romein dus een relatie tussen de *dit*-heid van de Romein, de *dit*-heid van zijn zwaard, en wellicht nog enkele andere *dit*-heden en eigenschappen.<sup>28</sup>

Deze oplossingen maken mij niet bepaald enthousiast. Hedenisme is een these die een bepaalde intuïtieve plausibiliteit heeft. Alleen het heden bestaat; het verleden en de toekomst bestaan niet. Deze tafel bestaat, Napoleon niet. Helder! Klinkt goed. Nu blijkt echter dat we niet alleen het bestaan van deze tafel moeten aannemen, maar ook dat van naar-het-verleden-refererende eigenschappen of abstracte tijden of primitieve *dit*-heden van niet-bestaande dingen. Vergeleken daarmee klinkt het accepteren van het bestaan van Napoleon eigenlijk zo gek nog niet.

Bovendien hebben deze oplossingen er alle schijn van slechts formele hocus pocus te zijn. Nadat we het verleden hebben ontkend, smokkelen we het via de achterdeur weer naar binnen. Napoleon bestaat niet ... maar wel de eigenschap “de kerk zijn waarin Napoleon zich tot keizer

<sup>26</sup> John Bigelow, “Presentism and Properties”, *Philosophical Perspectives* 10 (1996): 35-52.

<sup>27</sup> Thomas M. Crisp, “Presentism and the Grounding Objection”, *Noûs* 41 (2007): 90-109.

<sup>28</sup> Simon Keller, “Presentism and Truthmaking”, in *Oxford Studies in Metaphysics*, ed. Dean W. Zimmerman (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 83-104 (pp. 96-97).

liet kronen”. Friedrich Nietzsche bestaat niet ... maar wel zijn primitieve *dit*-heid, die toevallig precies de juiste eigenschappen en relaties heeft om de waarheid van alles wat je over Nietzsche zou kunnen zeggen alsnog veilig te stellen. Formeel gezien is de resulterende positie weliswaar hedenisme; maar hebben we stiekem niet gewoon een ingewikkelde terminologie bedacht om te verhullen dat we eigenlijk helemaal geen hedenisten zijn?

Toch kunnen we begrijpen waarom het debat over hedenisme tot dit soort theorieën heeft geleid. De these die de hedenist op de een of andere manier moet ontkrachten is deze: “Wat bestaat in het heden bepaalt niet hoe het verleden was.” De reden waarom deze stelling zo lastig te ontkrachten lijkt, als we althans terugschrikken voor het postuleren van vreemde entiteiten zoals primitieve *dit*-heden van objecten uit het verleden, wordt goed uiteengezet door Mozersky:

“What exists in the present underdetermines what is true in the past.” [...] seems impeccable; as Dummett writes: “the state of the universe at any one instant is *logically* independent of its states at all other instants” [...]. We may think that, for example, one couldn’t have a stomach ache right now had one not eaten some improperly cooked food an hour ago, so that the present state of things isn’t independent of the past. This is, however, to overlook that such dependencies are *causal* rather than logical or metaphysical. It is entirely possible to have a stomach ache at *t* and have eaten nothing an hour before.<sup>29</sup>

De kern van het probleem is dus dit: de objecten die volgens de hedenist bestaan, zijn aan het verleden en de toekomst gelinkt door causale, en niet door logische of metafysische relaties. Voor het gronden van waarheden zijn echter logische of metafysische relaties nodig. Daarom *moet* de hedenist wel op de proppen komen met vreemdsoortige entiteiten, entiteiten namelijk die logische relaties met het verleden kunnen onderhouden, want de gewone entiteiten zoals tafels en mensen kunnen dat niet. (Niet geheel onverwacht is een kritiek op veel van de hedenistische voorstellen dat de gepostuleerde entiteiten dat *ook* niet kunnen: dat er bijvoorbeeld geen logische tegenspraak is tussen de bewering ‘deze tafel

<sup>29</sup> M. Joshua Mozersky, “Presentism”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. Craig Callendar (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011), 122-44 (p. 129).



heeft de volledig in het heden bestaande eigenschap dat er ooit een ui op gelegen heeft' en 'er heeft nooit een ui op deze tafel gelegen'.)

Een argument zoals dat van Mozersky moet haast wel de motivatie vormen voor de hedenist om verder te kijken dan de gewone dingen. En wanneer we dat eenmaal helder hebben, is het ook duidelijk hoe we een meer plausible vorm van hedenisme kunnen ontwikkelen. We moeten aan *causale* relaties een *logische* of *metafysische* status toeschrijven die ze voor andere filosofen niet hebben. Ik zal dit idee in de volgende paragraaf verder uitwerken.

## 5. CAUSAAL HEDENISME

Resumerend kunnen we zeggen: als de hedenist waarheden over het verleden (en eventueel de toekomst) wil kunnen gronden op de gewone dingen om ons heen, dan moeten we aan de causale relaties die die dingen met het verleden (en de toekomst) hebben de eigenschap toeschrijven dat ze *bepalend* zijn — in de meest strikte logische of metafysische zin van het woord — voor wat er in het verleden en de toekomst gebeurt. Nu is het duidelijk dat dat binnen bepaalde filosofische kaders onmogelijk is. Voor een humeaan bijvoorbeeld is de wereld primair een set gebeurtenissen die op een bepaalde manier gerangschikt zijn in een tijd-ruimte. Causale relaties superveniëren op deze rangschikking. Ons heden, het heden dat is zoals het bij ons is, is logisch compatibel met zo'n beetje elk verleden dat je maar kunt bedenken. Het probleem van de hedenist is onoplosbaar.

Maar de hedenist hoeft geen humeaan te zijn. Sterker nog, de hedenist *kan* geen humeaan zijn, aangezien de humeaan de wereld ziet als een vierdimensionaal 'object' dat uitgebreid is in ruimte en tijd, terwijl de hedenist de wereld ziet als een driedimensionaal 'object' dat alleen uitgebreid is in de ruimte.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Er is een debat in de literatuur over 'dun' en 'dik' hedenisme, waarbij de dikke hedenist een (zeer korte) tijdsduur toekent aan het heden. Dat maakt de wereld strikt genomen vier-dimensionaal, maar niet op een manier die een humeans verhaal over patronen mogelijk maakt. Op dik hedenisme kom ik verderop terug.

Vrijwel elke hedenist laat zich leiden door het idee dat vaak ietwat ongelukkig wordt uitgedrukt in de frase dat ‘het heden beweegt’, maar dat we beter kunnen beschrijven als het idee dat de tijd *dynamisch* is, dat het heden een moment van *verandering* is. Het heden is dus zeer zeker niet een inherent passieve collectie objecten die min of meer toevallig in één tijd is samengebracht met andere objecten, zoals de humeaan suggereert. Nee, het proces van verandering dat plaatsgrijpt in het heden is *constitutief* voor de tijd. Wat betekent het voor een bepaalde toestand om onze toekomst te zijn? Niets anders dan dat dat proces van verandering onze wereld naar deze toestand moet leiden. Wat betekent het voor een bepaalde toestand om ons verleden te zijn? Niets anders dan dat die toestand er wel moest zijn, wilde het proces van verandering ooit tot ons heden kunnen leiden.

Om deze informele beweringen aan te scherpen wil ik de term *causale implicatie* introduceren. Laat  $T$  een volledige toestandsbeschrijving van het heden zijn en laat  $D$  de conjunctie zijn van alle dynamische natuurwetten die in onze wereld gelden. Er is een *causale implicatie* van het heden naar een propositie  $p$  over verleden of toekomst dan en slechts dan wanneer de volgende *logische implicatie* geldt:  $(T \wedge D) \rightarrow p$ . Met andere woorden, een stelling  $p$  over verleden of toekomst is causaal geïmpliceerd door het heden precies wanneer uit de natuurwetten en de toestand van het heden logisch kan worden afgeleid dat  $p$ .<sup>31</sup>

Nu kunnen we de cruciale stap maken die het probleem van Mozersky oplost. We stellen namelijk het volgende: dat een propositie over het verleden of de toekomst waar is, *is niets anders* dan dat deze propositie causaal geïmpliceerd wordt door het heden. ‘Verleden’ en ‘toekomst’ zijn namelijk de woorden die wij gebruiken voor datgene wat door het heden causaal wordt geïmpliceerd. En dus is er een *logische* connectie tussen het heden aan de ene kant en het verleden en de toekomst aan de andere kant, want proposities over verleden en toekomst gaan over het heden.

<sup>31</sup> Zoals in voetnoot 18 al werd aangekondigd, zullen er alleen zulke implicaties zijn als de natuurwetten een bepaalde vorm hebben, namelijk, als zij functies zijn die één instantane situatie op een andere afbeelden. Als de natuurwetten radicaal anders zijn en bijvoorbeeld alleen op het niveau van het gehele blokuniversum uitspraken doen, dan genereert dat uiteraard problemen voor de causaal hedenist.

Dat is de positie die ik causaal hedenisme zal noemen en die dus als volgt gedefinieerd kan worden:

Causaal hedenisme is de positie dat (a) hedenisme waar is en dat *bestaan* dus gelijk staat aan *bestaan in het heden*; dat (b) uitspraken over verleden en toekomst precies in zoverre waar of onwaar zijn als hun waarheid of onwaarheid logisch afgeleid kan worden uit het heden en de dynamische natuurwetten; en dat (c) uitspraken over verleden en toekomst die niet op die manier afgeleid kunnen worden dus noch waar noch onwaar zijn.

Uiteraard leidt deze positie tot vragen en tegenwerpingen, waarvan ik er een aantal in de volgende paragraaf zal bespreken. Voordat ik dat doe, wil ik echter alvast twee korte opmerkingen maken en daarna het idee van het heden als moment van verandering verder uitwerken.

Eerste opmerking: ik heb causaal hedenisme gedefinieerd in termen van *natuurwetten*, maar dat is op zich niet essentieel. Wat essentieel is, is dat de hedenist een ontologie kiest die dynamische causaliteit mogelijk maakt. Dat kan een ontologie van natuurwetten zijn, maar misschien is het wel verstandiger om gebruik te maken van ‘*powers*’ of causale essenties, zoals in het werk van Brian Ellis.<sup>32</sup> Die hebben als voordeel dat ze duidelijker een onderdeel zijn van het heden dan de toch wat abstracte natuurwetten. Voor de huidige paper hebben ze daarentegen als nadeel dat het wat meer werk vergt om ze te koppelen aan de termen ‘determinisme’ en ‘indeterminisme’. Ik wil hier alleen zeggen dat ik me niet aan de ene of de andere formulering wil committeren, en hier enkel kies voor natuurwetten ten behoeve van een zo simpel mogelijke presentatie.

Tweede opmerking: ik heb causaal hedenisme gedefinieerd in termen van *dynamische* natuurwetten. Met die definitie wil ik wetten zoals de wet van behoud van energie en de tweede hoofdwet van de thermodynamica uitsluiten. Deze wetten beschrijven namelijk geen causale relaties. Lage entropie *veroorzaakt* geen hoge entropie. Hoe verleden en toekomst zich ontvouwen, hangt af van hoe de dingen evolueren, en dat wordt beschreven door de dynamische wetten.

<sup>32</sup> Brian Ellis, *Scientific Essentialism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001).

In de rest van deze paragraaf zal ik het idee dat het heden een moment van verandering is verder uitwerken. Een van de debatten binnen het hedenisme is het debat tussen *thin* en *thick presentism*, dun en dik hedenisme.<sup>33</sup> Dun hedenisme ziet het heden als een moment zonder temporele extensie, terwijl dik hedenisme aan het heden een bepaalde temporele lengte toekent. Een mogelijke reden om voor dik hedenisme te kiezen is dat je zou willen zeggen dat er in het heden bepaalde entiteiten zijn die noodzakelijkerwijs een eindige — dus niet oneindig kleine — duur hebben, zoals de gedachte ‘ik besta’.<sup>34</sup>

Ik wil geen partij kiezen in deze discussie, aangezien ik betwijfel of de gekozen terminologie wel recht doet aan het hedenisme. (Het lijkt alsof we ons eerst de tijd moeten voorstellen als een lijn en ons dan afvragen welk deel van die lijn het predicaat ‘heden’ moet krijgen. Maar als hedenisme waar is, is het gebruiken van een ruimtelijke metafoor voor de tijd buitengewoon problematisch.) Wat ik echter wel wil doen, is benadrukken dat het heden rijk genoeg moet zijn om een moment van overgang en verandering te zijn; het moet zowel een ‘van’ als een ‘naar’ bevatten. We moeten het heden niet conceptualiseren als toestand A en niet als toestand B, maar als A-wordt-B. Als dat enigszins vaag klinkt, dan is dat omdat we (nog) niet de woorden hebben ontwikkeld om hier in meer detail over te spreken,<sup>35</sup> hoewel het volgende citaat van R.G. Collingwood — een hedenist die niet genoeg aandacht krijgt in de recente literatuur — kan helpen door hetzelfde idee nog eens op een andere manier te verwoorden:

The present is composed in this way of two ideal elements, past and future. The present *is* the future of the past, and the past of the future; it is thus both future and past in a synthesis that is actual. [...] The present is generally imagined as a mathematical point between the past and the future; but that

<sup>33</sup> Zie bijvoorbeeld H. Scott Hestevold, “Presentism: Through Thick and Thin”, *Pacific Philosophical Quarterly* 89 (2008): 325-47.

<sup>34</sup> Het voorbeeld is van Hestevold, “Presentism: Through Thick and Thin”, 331.

<sup>35</sup> Laat ik één ding zeggen dat de zaak er in ieder geval voor sommigen duidelijker op zal maken. Stellen we ons een newtoniaans universum voor. Dan bevat het heden niet alleen deeltjes op een bepaalde plaats, maar *ook* hun snelheden — dat wil zeggen, hun overgaan van de ene plaats naar de andere. Voor de causaal hedenist is snelheid een fundamentele eigenschap, terwijl de eternalist zal zeggen dat snelheid superveneert op plaats. Er zijn redenen om te denken dat de natuurkunde de hedenist gelijk geeft, maar dat is een onderwerp voor een ander artikel.

is a false metaphor: for really it is not a point but a world, a complex of events actually going on, and instead of *its* being a mere abstraction, a mathematical point between two real extensions, *they* are mere abstractions and *it*, as actuality, contains both past and future as ideal elements within itself.<sup>36</sup>

Het is essentieel om dit punt te maken als we de aard van vrije wil in een causaal hedenistisch universum willen begrijpen. Als de toekomst open is, dan moet de keuze die ik nu maak een verschil maken voor die toekomst; het moet zo zijn dat de toestand waar we naartoe gaan een andere is als ik een andere keuze maak. Dat betekent dat in een universum met vrije wil het heden niet begrepen kan worden als simpelweg A-wordt-B, maar dat er een minieme maar belangrijke onbepaaldheid is in de rechterkant van deze term. A wordt misschien B, maar wellicht ook B\*. Het heden is op het moment van een keuze niet in de welbepaalde toestand A-wordt-B, maar in de tot op zekere hoogte onbepaalde toestand A-wordt-(B-of-B\*).

Wellicht lijkt het vreemd om te beweren dat het heden in een gedeeltelijk onbepaalde toestand kan zijn. Maar is dat niet precies wat de mogelijkheid om een vrije keuze te maken impliceert? Het kan niet voldoende zijn dat er een onbepaaldheid is in de *toekomst*. Immers, de keuze die ik maak, maak ik *nu*; *nu* moet het moment zijn, nu, in het heden, dat er verschillende opties open zijn. Als openheid altijd wordt uitgesteld tot de toekomst en nooit aanwezig is in het heden, komt zij altijd te laat; dan ben ik, die alleen in het heden besta, nooit werkelijk vrij.

Als de wereld indeterministisch is, is er niets problematisch aan een toestand A-wordt-(B-of-B\*). Het kan immers het geval zijn dat A nomisch compatibel is met zowel B als B\*. In een deterministische wereld is het echter onmogelijk dat een welbepaalde toestand A zou kunnen evolueren naar twee verschillende volgende toestanden. Stel dat B volgens de wetten moet worden voorafgegaan door A en dat B\* volgens de wetten vooraf moet worden gegaan door A\*. Dan is de enige consistente conceptie van een heden waarin de vrije keuze tussen B en B\* gemaakt wordt dus de volgende: (A-of-A\*)-wordt-(B-of-B\*). Niet alleen de

<sup>36</sup> R.G. Collingwood, "Lectures on the Philosophy of History", sectie 60, in R.G. Collingwood, *The Idea of History: Revised Edition* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005).

‘toekomstige’ kant van het heden heeft een zekere onbepaaldheid, maar ook de ‘verleden’ kant. Het verleden en de toekomst zijn allebei open. Wie een keuze maakt tussen de twee toekomstscenario’s B en B\*, maakt ook een keuze tussen de twee verleden scenario’s A en A\*.<sup>37</sup>

Nu is duidelijk hoe de causaal hedenist stelling (D) kan ontkennen, de stelling dat determinisme een gesloten toekomst impliceert. Alleen als het verleden *en* de natuurwetten vastliggen, is die implicatie geldig. Ismael ontkende dat de natuurwetten vastliggen onafhankelijk van onze keuzes; de causaal hedenist ontkent dat het verleden vastligt onafhankelijk van onze keuzes. Dat is mogelijk omdat de hedenist niet gecommiteerd is aan het *bestaan* van het verleden; én omdat de dynamische conceptie van het heden die kenmerkend is voor de causaal hedenist compatibel is met een onbepaaldheid in wat precies de toestand van het heden is.

Hiermee is de centrale stelling van ons artikel bewezen, maar we zullen deze ideeën nog verhelderen en verder verdedigen door een aantal tegenwerpingen te bespreken.

## 6. TEGENWERPINGEN

Ik wil vier voor de hand liggende tegenwerpingen bespreken. (1) Het verleden kan niet onbepaald zijn, want er is toch gewoon ofwel het een ofwel het ander gebeurd. (2) Aangezien achterwaartse causaliteit niet bestaat of zelfs onmogelijk is, is het niet mogelijk het verleden te veranderen. (3) Causaal hedenisme heeft de bizarre en onethische consequentie dat we ervoor kunnen zorgen dat de holocaust nooit heeft plaatsgevonden door alle sporen ervan uit te wissen. (4) Causaal hedenisme geeft geen verklaring voor de asymmetrie tussen verleden en toekomst, die onder andere daaruit blijkt dat we wel plannen voor de toekomst maar niet voor het verleden kunnen maken.

<sup>37</sup> Deze zin moet niet zo gelezen worden dat we *bewust* een keuze maken tussen B en B\*, of tussen A en A\*. In beide gevallen gaat het vermoedelijk om minieme variaties in breintoestanden die niet het *object* van een intentionele keuze zijn, maar door een verder in de toekomst liggend scenario te kiezen — het al dan niet oppakken van een kop thee — kies ik er indirect ook voor bepaalde breintoestanden te actualiseren.

Aangezien al deze tegenwerpingen het duidelijkst tot uiting komen in het deterministische scenario, zal ik vanaf nu aannemen dat onze wereld deterministisch is, tenzij anders vermeld.

### 6.1. *De onbepaaldheid van het verleden*

Volgens causaal hedenisme is het verleden tot op zekere hoogte onbepaald. Wanneer ik een vrije keuze maak, bepaal ik daarmee niet alleen de nabije toekomst, maar ook het nabije verleden. In eerste instantie hebben we het dan misschien over de baan van een beperkt aantal elektronen of andere deeltjes in mijn brein. Maar een klein verschil op het ene moment kan, afhankelijk van de situatie en de natuurwetten, een gigantisch verschil op een ander moment impliceren. We moeten dus concluderen dat veel, misschien zelfs heel veel, in het verleden onbepaald is.

Stel: jij kiest tussen B en B\*. Als we met behulp van de natuurwetten kijken wat er aan B en B\* moet zijn voorafgegaan, zien we dan in het ene geval twee deeltjes X en Y tien jaar geleden rakelings langs elkaar zijn geschoten, terwijl ze in het andere geval elkaar hebben geraakt. Als dat zo is, dan bepaalt jouw keuze *nu* of die deeltjes elkaar *tien jaar geleden* wel of niet hebben geraakt. Dat betekent dat vlak voordat jij je keuze maakt het onbepaald is of ze elkaar wel of niet hebben geraakt; volgens de causaal hedenistische definitie van het verleden zijn geen van beide proposities waar. Maar — zo gaat de tegenwerping — dat is evident onzinnig. Het verleden is geweest; en toen het er was moet er *iets* gebeurd zijn: het ene of het andere. Onze *kennis* over het verleden kan onbepaald zijn, maar niet het verleden zelf!

Deze tegenwerping zou fataal zijn indien ik de positie had ingenomen die Callender aan het begin van sectie 4 ‘*possibilism*’ noemde en die ook wel bekend staat als de theorie van het ‘groeiende blok’. Maar de hedenist verwerpt deze visie op tijd. Het verleden bestaat immers niet, volgens de hedenist. Het hangt ook niet als een soort verbleekte staart achter ons aan. Uitspraken over het verleden *zijn* uitspraken over het heden, of in ieder geval over de causale implicaties die het heden heeft.

Als het heden niets causaal impliceert omtrent een bepaalde propositie over het verleden, dan heeft die propositie geen waarheidswaarde. Dat is voor de causaal hedenist geen *epistemische*, maar een *ontologische* claim.

Allerlei sequenties van gebeurtenissen in het verleden zijn verenigbaar met het heden. Maar het is verkeerd om te denken dat één daarvan — al kunnen wij wellicht niet identificeren welke — het *echte* verleden is, dat wat nu eenmaal gebeurd is. Nee, het is precies deze waaier aan mogelijkheden die ons verleden vormt, net zoals onze toekomst een waaier aan mogelijkheden is. De hedenist *moet* zich verzetten tegen het dominante beeld van een ‘mogelijke wereld’ als een volledig welbepaalde sequentie van toestanden. Onze wereld is het heden en verder niets. Het is niet het heden plus daarbij nog, in een toestand die het meest aan die van spoken doet denken, een verleden dat strikt genomen geen realiteit heeft maar toch ook weer een klein beetje wel. De causaal hedenist is dus inderdaad gecommiteerd aan de gedeeltelijke onbepaaldheid van het verleden, maar dat is een *feature*, geen *bug*.

Deze positie dient onderscheiden te worden van de positie van Carl Hofer, die vrije wil grondvest op een andere vorm van onbepaaldheid.<sup>38</sup> Hofer verdedigt, net zoals Ismael, een blokuniversum. Maar waar Ismael suggereert dat onze keuzes de natuurwetten bepalen, suggereert Hofer dat onze keuzes de randvoorwaarden vormen waar de rest van het universum, inclusief het verleden, aan moet voldoen. Nu is het echter zo dat wij het verleden al menen te kennen voordat we onze keuzes gemaakt hebben. Hofer verklaart dit door een onderscheid te maken tussen thermodynamische micro- en macrotoestanden. Wij kennen van het verleden de macrotoestanden; maar die laten altijd microtoestanden open die compatibel zijn met de verschillende keuzes die wij kunnen maken. Het verleden is dus onbepaald, maar slechts *epistemisch*. *Metafysisch* is Hofer's blokuniversum geheel bepaald. Het verleden van het causaal hedenisme is echter metafysisch en niet slechts epistemisch onbepaald.

<sup>38</sup> Carl Hofer, “Freedom from the Inside Out”, in *Time, Reality & Experience*, ed. Craig Callender (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), 201-22.



## 6.2. *Het verleden kan niet veranderd worden*

Het verleden, zo begint deze tegenwerping, kan niet veranderd worden. Immers, dat zou achterwaartse causaliteit impliceren en dat is onmogelijk. Causaal hedenisme stelt echter dat onze handelingen het verleden veranderen. Ergo: causaal hedenisme is onwaar.

Ik breng deze tegenwerping vooral naar voren om een mogelijk misverstand over causaal hedenisme uit de weg te ruimen. Een causaal hedenist denkt namelijk niet dat onze handelingen het verleden kunnen veranderen. Daar is een simpele reden voor: alleen wat bestaat, kan veranderd worden. Parijs kan ik veranderen, maar El Dorado niet. Jou kan ik veranderen, bijvoorbeeld door je van de waarheid van causaal hedenisme te overtuigen, terwijl Napoleon buiten mijn actieradius valt. Het is dus inderdaad niet mogelijk om het verleden te veranderen, al moeten we daaraan toevoegen dat we ook de toekomst niet kunnen veranderen. Die bestaat immers ook niet. (Nauwkeuriger gesproken: niets dat bestaat is El Dorado, Napoleon, verleden, of toekomstig.)

De causaal hedenist denkt wél dat onze handelingen het verleden en de toekomst *bepalen*, maar in dat bepalen is geen sprake van achterwaartse causaliteit. Waarheden over de toekomst zijn waarheden over wat door het heden causaal wordt geïmpliceerd — volgens de normale voorwaartse causaliteit. Waarheden over het verleden zijn *ook* waarheden over wat door het heden causaal wordt geïmpliceerd — *opnieuw* volgens de normale voorwaartse causaliteit, die in dit geval alleen niet in het heden *begint*, maar in het heden *eindigt*. De causaal hedenist is dus niet gecommiteerd aan het bestaan van achterwaartse causaliteit; en dat is, voor iemand die in een dynamisch heden gelooft, maar goed ook.

## 6.3. *De holocaust*

Onze keuzes kunnen het verleden misschien niet veranderen, maar ze kunnen het volgens de causaal hedenist wel bepalen. Dat is — zo gaat de volgende tegenwerping — al erg genoeg. Dat betekent namelijk dat wij ervoor kunnen zorgen dat bepaalde gebeurtenissen in het verleden, die wij nu als werkelijk gebeurd beschouwen, in de toekomst niet

meer gebeurd zullen zijn. Een bewering over het verleden is alleen waar wanneer deze causaal geïmpliceerd wordt door het heden. Dus als wij alle causale sporen van een gebeurtenis weten uit te wissen, dan is het niet alleen *alsof* deze nooit gebeurd is, ze *is* ook nooit gebeurd. Dat is niet alleen tegenintuïtief, maar ook onethisch: het impliceert bijvoorbeeld dat we alle sporen van de holocaust zouden moeten uitwissen, omdat de holocaust dan nooit gebeurd was. Zo bezien zijn de holocaustontkenners de echte weldoeners van de mensheid.

De normatieve aannames die ten grondslag liggen aan deze tegenwerping zal ik buiten beschouwing laten. De causaal hedenist kan er namelijk terecht op wijzen dat het voorgestelde uitwissen van alle causale sporen van een gebeurtenis helemaal niet mogelijk is. Een enkele lichtflits zendt een steeds groter wordend bolvormig golffront van elektromagnetische straling de ruimte in; een enkele beweging van mijn kleine teen heeft gravitationele invloed op ieder ander object met massa. Elke gebeurtenis heeft zo eindeloos en onoverzichtelijk veel causale gevolgen dat er volstrekt geen sprake kan zijn van het systematisch uitwissen hiervan. Natuurlijk is het mogelijk om ervoor te zorgen dat er geen voor mensen *herkenbare* sporen meer van bestaan, maar dat is niet van speciaal belang binnen het causaal hedenisme. Causaal hedenisme leidt zodoende niet tot bijzondere ethische dilemma's over het verleden.

Overigens wil ik niet ontkennen dat onze handelingen in bijzondere omstandigheden bepalend kunnen zijn voor kenbare, macroscopische gebeurtenissen. Stel dat er een Libet-experiment is waarbij op basis van hersenscans reeds tien seconden voordat ik op een linker of een rechter knop druk kan worden voorspeld welke keuze ik zal maken. En stel dat deze voorspelling volkomen betrouwbaar is, zelfs bij subjecten die als doel hebben om zulke voorspellingen te falsificeren. (Dat is nogal een aanname; daadwerkelijke Libet-experimenten zijn veel minder robuust.<sup>39</sup> Ik acht de kans groot dat een dergelijk experiment nooit uitgevoerd zal worden. Maar stel.) Dan zal de causaal

<sup>39</sup> Een nuttig overzicht wordt gegeven in het eerste hoofdstuk van het proefschrift van Niels van Miltenburg, *Freedom in Action*, Universiteit Utrecht (2015).

hedenist het volgende zeggen: mijn keuze nu om links of rechts te drukken, bepaalt inderdaad wat er tien seconden geleden in mijn hersenen gebeurde. Mijn keuze heeft dus een meetbaar — beter gezegd, een gemeten — effect in het verleden. Dat lijkt mij echter niet onaanvaardbaar.<sup>40</sup>

#### 6.4. *Asymmetrie*

Niettemin kan het lijken alsof er een groot onopgelost probleem is voor de causaal hedenist. Bij het vorige tegenargument heb ik erop gewezen dat we door middel van onze acties zelden of nooit door ons reeds gekende macroscopische gebeurtenissen in het verleden kunnen bepalen. Voor de toekomst kunnen we dat natuurlijk wel. Maar niets in het causaal hedenisme verklaart deze asymmetrie. Verleden en toekomst liggen beide gedeeltelijk vast en worden gedeeltelijk bepaald door onze keuzes in het heden. Waarom kunnen we dan wel plannen maken voor de toekomst, maar niet voor het verleden? Vanwaar de asymmetrie van de tijd?

Dat is een heel goede vraag, die inderdaad niet wordt opgelost door het causaal hedenisme. Maar — en dat moet in deze context volstaan als antwoord — ook niet door haar rivalen! In de metafysica van het blok-universum zit helemaal geen asymmetrie; dan heeft het hedenisme tenminste nog het idee van het heden als een moment van overgang en verandering, dat wellicht als ingrediënt voor een verklaring van tijdasymmetrie kan gelden. En de theorie van het groeiende blok? Daar zit toch wel een element van asymmetrie in? Jazeker, maar het is uit de theorie van het groeiende blok nog volstrekt onduidelijk waarom we wel richting de toekomst en niet richting het verleden kunnen handelen. Gegeven het feit dat we door middel van onze acties alleen dat wat bestaat kunnen beïnvloeden, lijkt het op het eerste gezicht zelfs logischer dat we het verleden zouden kunnen beïnvloeden — want dat bestaat, volgens de

<sup>40</sup> Veel vreemder wordt het natuurlijk wanneer in dit experiment de voorspelde waarde ook medegedeeld zou worden aan de proefpersoon, maar die toch niet datgene kan doen wat de voorspelling zou falsificeren. In zo'n situatie ligt het eerder voor de hand om vrije wil te ontkennen, maar dat is meteen een reden om te denken dat zo'n situatie zich nooit zal voordoen.

theorie van het groeiende blok — en de toekomst niet. Nu is het ongetwijfeld mogelijk voor de aanhanger van het groeiende blok om een asymmetrie te introduceren die verklaart waarom het handelen alleen richting de toekomst gebeurt; maar deze asymmetrie zal naar alle waarschijnlijkheid ook voorhanden zijn voor de hedenist. Het lijkt er dus hoe dan ook op dat de hedenist niet een *speciaal* probleem heeft bij het verklaren van de asymmetrie van de tijd. Iedereen heeft dit probleem.

## 7. CONCLUSIE

(A) We hebben vrije wil. (B) Vrije wil vereist een open toekomst. (C) Het is voor het bestaan van vrije wil irrelevant of de wereld deterministisch of indeterministisch is. Deze drie bewering kunnen gezamenlijk omarmd worden, mits men bereid is te ontkennen dat (D) de toekomst niet open is als de wereld deterministisch is. In dit artikel heb ik een metafysische theorie over tijd gepresenteerd — causaal hedenisme — die het mogelijk maakt om determinisme en een open toekomst met elkaar te verenigen. Elke theorie die ons in staat stelt de centrale intuïtie van het compatibilisme en van het incompatibilisme met elkaar te verenigen, lijkt me de moeite van het verder onderzoeken al waard. Daarbij komt dat causaal hedenisme goede papieren lijkt te hebben om een hedenisme te zijn dat daadwerkelijk gegrondvest is op zaken die onproblematisch bestaan in het heden.

Het kan lijken alsof de filosofische prijs die hiervoor betaald wordt erg hoog is. Onze acties bepalen het verleden? Dat klinkt vreemd! Maar wanneer we de precieze betekenis van deze bewering goed doordenken, dan zien we dat ze weliswaar *anders* is dan de gebruikelijke metafysica, die het verleden ziet als een vaststaand en tot in elk detail welbepaald *deel* van onze wereld; maar daarmee nog niet *onzinnig* of *absurd*. Als we het denkbeeld loslaten dat het verleden in zekere zin nog voorhanden is, zo niet voor ons als menselijke wezens, dan toch vanuit het alziende oog van een alwetende God — zodra we dat in essentie theologische denkbeeld laten varen, is causaal hedenisme zo vreemd nog niet. Mischien is het zelfs wel de waarheid.

SLEUTELWOORDEN: hedenisme, vrije wil, compatibilisme, incompatibilisme, determinisme, open toekomst, causaal hedenisme.

KEYWORDS: presentism, free will, compatibilism, incompatibilism, determinism, open future, causal presentism.

SUMMARY: *Free Will and Causal Presentism*

The debate on free will is dominated by the discussion between compatibilists and incompatibilists. The central intuition of the incompatibilist is that the future must be open; on the other hand, for the compatibilist it makes no difference to free will whether or not the laws of nature are deterministic. This paper argues that we can hold the incompatibilist and compatibilist intuitions together with the doctrine of free will, on the condition that we deny the seemingly evident claim that determinism implies a closed future. In order to deny this claim, I develop a new version of presentism that I call *causal presentism*. The causal presentist holds that only the present exists, and that statements about the past and the future are statements about what the present causally implies. Within this framework, the open future and determinism are compatible so long as we are willing to accept that our present choices determine not just the future, but also the past. I discuss several counterarguments that can be brought against this idea, showing that they lack force. In doing so, I demonstrate that causal presentism is worthy of further development.