

Gedraag je! Over Auto's, Aansturing en Verantwoordelijkheid*

Maureen Sie & Arno Wouters

Erasmus Universiteit Rotterdam

In een van de vele gedenkwaardige scènes uit de TV-serie *Fawlty Towers* gaat Basil Fawlty (John Cleese) te keer tegen zijn auto die niet wil starten. Na drie waarschuwingen rukt hij een tak van een boom en ranselt daarmee zijn auto hardhandig af. ‘Dat is je verdiende loon’, bijt hij het wrak toe.

Volgens gedragsbioloog Richard Dawkins, fameus bestrijder van religie en popularisator van het idee dat alle eigenschappen van organismen de verspreiding van de genen dienen, lijken wij allemaal een beetje op Basil Fawlty wanneer we elkaar verwijten maken (*NRC Handelsblad*, 14 januari 2006). Hersenonderzoek, evolutiebiologie en sociaal-psychologische experimenten zouden aantonen dat mensen net als auto’s volledig bepaald worden door de manier waarop hun lichaam in elkaar zit en wat er om hen heen gebeurt. Ons gedrag is, net als dat van andere organismen, volledig bepaald door de schakelingen in ons brein en de prikkels die vanuit de omgeving op dat brein inwerken (in het vervolg noemen we deze opvatting kortweg ‘determinisme’). Omdat de schakelingen in het menselijke brein talrijker en complexer zijn, lijkt ons gedrag intelligenter dan dat van kikkers, maar er is geen wezenlijk onderscheid. Van een vrije wil (het vermogen zelf te bepalen hoe je op de omgeving reageert) is geen sprake.

Dawkins trekt uit deze bevindingen de conclusie dat het beter is om op mensen die zich misdragen net zo te reageren als op kapotte auto’s. Als een auto niet doet wat we er van verwachten brengen we hem ter reparatie naar de garage. Waarom zouden we bij mensen die zich misdragen anders handelen? Waarom zouden wij hen morele verwijten maken en in sommige gevallen zelfs opsluiten in een gevangenis?

Achter Dawkins’ redenering ligt een intuïtie ten grondslag over verantwoordelijkheid en straf die door veel mensen gedeeld wordt, nl. de intuïtie dat verantwoordelijkheid en straf te maken hebben met het bestaan van de vrije wil. Wanneer mensen over een vrije wil beschikken en uit vrije wil handelen zijn zij verantwoordelijk voor hun daden en komen zij in aanmerking voor straf. Wanneer mensen niet uit vrije wil handelen of niet over een vrije wil beschikken dan is dat niet het geval. Als de wetenschap zou aantonen dat de vrije wil niet bestaat, is het op basis van deze intuïtie inderdaad potsierlijk om mensen morele verwijten te

*) Verschenen in *Filosofie* 21(3): 21-27 (aflevering 121, mei/juni 2011)

maken, verdient niemand ooit straf en blijft er niets anders over dan de brokkenmakers te ‘repareren’ of ze uit de samenleving te verwijderen. Dat is een vergaande conclusie die aanmerkelijke praktische gevolgen met zich meebrengt. Maar hoe houdbaar is de intuïtie waarop deze conclusie is gebaseerd? Is het ons wel duidelijk wat ‘de vrije wil’ is?

Veel filosofen zijn totaal niet onder de indruk van redeneringen zoals die van Dawkins. Zij betogen dat de vrije wil en determinisme verenigbaar zijn en worden daarom ‘compatibilisten’ genoemd. Deze filosofen menen dat ons vermogen uit vrije wil te handelen bestaat uit ons vermogen om op basis van redenen te bepalen wat in allerlei situaties de geëigende reactie is en dienovereenkomstig te handelen (we noemen dit het vermogen tot ‘reflectieve zelfcontrole’). Reflectieve zelfcontrole vereist niet, aldus deze compatibilisten, dat wij ons kunnen onttrekken aan ons lichaam en de invloeden die erop werken.

In dit stuk bespreken wij één argument dat pleit voor een dergelijke opvatting van vrije wil: het argument dat ons spreken over de vrije wil essentieel verbonden is met de alledaagse praktijk van morele verantwoordelijkheid. Allereerst gaan we kort in op het belang van morele verantwoordelijkheid (§ 1). Ten tweede laten we zien hoe we dit belang kunnen begrijpen vanuit onze alledaagse omgang met elkaar (§ 2). Hierna laten we zien hoe ons spreken over de vrije wil hierin functioneert en waarom reflectieve zelfcontrole daarvoor van belang is (§ 3). Vervolgens laten we zien op welke wijze men de praktijk van verantwoordelijkheid kan legitimeren op basis van de aanname dat wij over reflectieve zelfcontrole beschikken. We leggen uit dat deze legitimatie geen beroep doet op het idee dat wij ons aan de invloeden op ons lichaam kunnen onttrekken (§ 4). Tot slot bespreken we de vraag hoe Lamme's claim dat wij onszelf niet bewust kunnen aansturen zich verhoudt tot onze claim dat wij over reflectieve zelfcontrole beschikken. Wij concluderen dat die claim of waar is maar niet opzienbarend, of overduidelijk onjuist.

1 Het belang van morele verantwoordelijkheid

Niet alle wetenschappers die ten strijde trekken tegen het bestaan van de vrije wil trekken de conclusie dat wij elkaar niet langer moreel verantwoordelijk kunnen houden. Vooraanstaande wetenschappers zoals de sociaal-psycholoog Daniel Wegner (auteur van *The Illusion of Conscious Will*) en de cognitief-neurowetenschapper Victor Lamme (auteur van *De vrije wil bestaat niet*) benadrukken dat het idee van verantwoordelijkheid en de daaraan gekoppelde strafpraktijk niet zomaar overboord gezet kunnen worden.

Net als Dawkins meent Lamme dat mensen uitputtend bepaald zijn door de manier waarop hun brein in elkaar zit en de invloeden die daarop inwerken. Toch is er volgens hem een belangrijk verschil tussen auto's en mensen. Als we mensen straffen leren ze zich anders te gedragen, als we auto's straffen niet. Straffen (Lamme heeft het graag over 'corrigeren') heeft een essentiële en nuttige functie in het maatschappelijk leven en daarom moeten we mensen verantwoordelijk houden voor wat ze doen, ook als de vrije wil niet bestaat. De onderscheidingen die we maken (zoals het onderscheid tussen moord, doodslag en dood door schuld) mogen echter niet berusten op een onhoudbaar geloof in vrije wil, maar moeten gebaseerd zijn op heldere en wetenschappelijk onderbouwde criteria. Aan dat laatste schort het in de huidige strafpraktijk volgens Lamme nogal. Zo zou de wetenschappelijke basis ontbreken om iemand die in een vlaag van verstandsverbijstering een misdaad begaat, minder verantwoordelijk te houden en minder te straffen dan iemand die eenzelfde misdaad begaat na er eerst rustig over nagedacht te hebben (Lamme 2010, De Groene 2011, zie voor nuancering Buruma 2011). Neurowetenschappelijk en psychologisch onderzoek zou onomstotelijk aangetoond hebben dat wat hij 'bewuste aansturing' noemt een illusie is. Wij denken niet eerst na en doen vervolgens wat we besloten hebben, ons brein neemt besluiten en doet dit onder invloed van allerlei factoren die veelal aan onze aandacht ontsnappen. Nadat een breinbesluit uitgevoerd is, verzint het bewustzijn allerlei redenen om het resulterende gedrag goed te praten. (Zie voor kritiek op de gedachte dat ons brein besluiten kan nemen: Keizer 2011, Slors 2011 en voor kritiek op de gedachte dat wij altijd pas na afloop redenen verzinnen om ons gedrag goed te praten, Sie 2009).

Lamme beroept zich dus op de onmisbare functie van verantwoordelijkheid en meent dat we het idee van de vrije wil niet nodig hebben om die praktijk z'n functie te laten vervullen. In de laatste paragraaf van dit stuk zullen we ingaan op zijn argument tegen het bestaan van 'vrije wil als bewuste aansturing' maar laat ons voordat wij dat doen eerst eens kijken naar wat die functie van verantwoordelijkheid nu precies is en hoe het spreken over de vrije wil daaruit voortkomt.

2 De maatschappelijke functie van morele verantwoordelijkheid

Een tijdje geleden liet één van ons, Arno, zijn fietspomp achter in een hoekje van een café, omdat hij er niet mee wilde sjouwen tijdens een wandeling. De caféhouder had hem beloofd het ding in de gaten te houden. Toen hij aan het eind van de dag terugkwam was zijn pomp weg. Hij sprak de caféhouder hierop aan. De caféhouder bleek de pomp uitgeleend te hebben

aan een vrouw met een lekke band en deze had de pomp niet teruggebracht. Hij beloofde deze vrouw bij haar volgende cafébezoek ter verantwoording te roepen. Een week kwam een vriendelijke vrouw de pomp terugbrengen. Zij excuseerde zich uitgebreid en legde uit hoe zij ertoe gekomen was de pomp mee naar huis te nemen. Zij had aangenomen dat de pomp door de eigenaar vergeten was en hem meegenomen om onderweg naar huis haar lekke band nog een keer te kunnen oppompen. (Dit voorbeeld, en het onderwerp van deze paragraaf, is grotendeels gebaseerd op Wouters 2011).

Wat ons betreft laat dit voorbeeld zien dat verantwoordelijkheid een belangrijke rol speelt in de dagelijkse omgang met elkaar. We rekenen er voortdurend op dat de mensen met wie we te maken hebben zich op een bepaalde manier gedragen; als ze niet doen wat wij vinden dat ze zouden moeten doen (en we daar mogelijk hinder van hebben), roepen we ze ter verantwoording. We vragen ze waarom ze deden wat ze deden, maken hen verwijten en/of vertellen hen precies wat we van hun gedrag denken. Als gevolg daarvan komt er een proces op gang waarin we onze verwachtingen op elkaar afstemmen. Neem ons voorbeeld. Arno durft zijn pomp in het café achter te laten omdat hij verwacht dat de caféhouder er voor zorgt dat deze niet meegenomen word. Omdat aan die verwachting niet voldaan is, spreekt hij de caféhouder aan. De caféhouder gaf de pomp mee aan de vrouw met de lekke band omdat hij er op rekende dat zij de pomp na gebruik terug zou brengen. Arno vindt dat de caféhouder dat *redelijkerwijs* mocht verwachten en concludeert dat de caféhouder niets verweten kan worden. De fout ligt in beider ogen nu bij de vrouw met de lekke band. De caféhouder realiseert zich dat van hem verwacht mag worden dat hij de vrouw die de pomp meenam daarop aanspreekt en doet dat ook. Deze vrouw leert daardoor dat niet alles wat in een hoekje van een café staat vergeten is. Ze ziet in dat ze verkeerd gehandeld heeft, ook al deed ze dat niet expres, en dat het aan haar is om die fout recht te zetten door de pomp terug te brengen. Bovendien neemt ze zich voor om in het vervolg na te vragen of er geen bezwaar tegen is om iets wat ze mocht gebruiken ook mee te nemen. Door haar uitleg en handelwijze wordt het Arno en de caféhouder duidelijk dat de vrouw geen diefstal te verwijten valt, maar slechts een verkeerde opvatting over wat je mag doen met artikelen waarvoor je toestemming hebt om ze te gebruiken. Omdat zij deze fout erkent en alle betrokkenen de indruk hebben dat ze de volgende keer anders zal handelen, is de kwestie nu de wereld uit.

In het bovenstaande voorbeeld leidt de praktijk om iemand die zich misdraagt en ons daarmee benadeelt, ter verantwoording te roepen er toe dat de verschillende betrokkenen zich realiseren wat van hen verwacht mag worden en dat gepoogd wordt eventuele schade die door onjuist handelen ontstaan is te herstellen.

Het afstemmen van verwachtingen gaat niet altijd zo harmonieus als hierboven. Iemand anders had wellicht gevonden dat de caféhouder de hem toevertrouwde pomp niet had mogen uitlenen en zou hem op grond daarvan om een vergoeding hebben gevraagd. Als dan zou blijken dat de caféhouder een andere mening is toegedaan, hebben we te maken met een ‘normatief conflict’ (zie Sie 2011)—'bonje', in gewoon Nederlands. Als we een normatief conflict belangrijk genoeg vinden zullen we het conflict in eerste instantie proberen op te lossen door redenen te geven voor de respectievelijke verwachtingen. Als het niet lukt om tot overeenstemming te komen, kunnen we het erbij laten zitten of gebruik maken van beschikbare andere praktijken (emotionele beïnvloeding, vechten, de rechter erbij halen, et cetera).

Het zal inmiddels duidelijk zijn wat het relevante verschil is tussen mensen en auto's: mensen kunnen functioneren in deze praktijk van verantwoordelijkheid, auto's niet. Als mensen niet doen wat je van ze verwacht en je hen ter verantwoording roept, dan reageren ze daar vaak op door hun gedrag te veranderen en/of een discussie te beginnen om onze verwachtingen en ons handelen op elkaar af te stemmen. Bij auto's werkt dat niet. Het moge duidelijk zijn: dát verschil verdwijnt niet als zou blijken dat het menselijk functioneren net zo gedetermineerd is als het functioneren van auto's! Dit brengt ons bij de vrije wil.

3 Vrije wil en morele verantwoordelijkheid

Zodra we deelnemen aan een praktijk van verantwoordelijkheid op de hierboven beschreven manier wordt het spreken in termen van vrije wil zinvol, dat wil zeggen, wordt het zinvol onderscheidingen te maken waarin het begrip vrije wil een rol speelt. Dit komt omdat niet alle menselijke eigenschappen en gedragingen gevoelig zijn voor verwijten en verontwaardiging (of lof en dankbaarheid) en omdat niet iedereen kan ‘meedoen’ in de beschreven praktijk. Om met het eerste te beginnen: iemand z'n lichaamsbouw of epileptische aanval verwijten *is* potsierlijk. Dat soort zaken hebben we niet onder controle, we kunnen elkaar daarvoor niet verantwoordelijk houden omdat we er niets aan kunnen doen, omdat ze niets met onze vrije wil te maken hebben. Ten tweede: niet iedereen kan functioneren als verantwoordelijk individu. Het heeft geen zin hele jonge kinderen serieus naar de redenen van hun stoute gedrag te vragen, evenmin heeft het zin een erg klein kind uit te leggen dat groente eten gezond is en te verwachten dat dit argument vanzelf het gewenste effect sorteert. Kleine kinderen moeten immers eerst leren dat ze bepaalde gedragingen onder controle kunnen krijgen en hoe dat kan, en ze moeten leren welke gedragingen ze onder controle kunnen

krijgen en welke niet. Ze moeten bijvoorbeeld leren dat slaan iets is wat je doet en struikelen iets dat je overkomt. Het verschil tussen slaan en struikelen heeft alles met reflectieve zelfcontrole te maken: je kunt leren alleen te slaan als er reden voor is, je kunt niet leren alleen te struikelen als er reden voor is.

Dat je iemand z'n lichaamsbouw of z'n epilepsie niet kan verwijten neemt natuurlijk niet weg dat je van iemand die heel groot, fors en onhandig is desondanks mag verwachten dat hij uitkijkt waar hij loopt en van iemand met epilepsie dat hij geen auto rijdt. Immers, als je fors, groot en onhandig bent, heb je extra reden om voorzichtig door de wereld te gaan en als je leidt aan epilepsie dan is het onverantwoord om auto te rijden. Je gedraagt je als een Basil Fawlty wanneer je iemand z'n epileptische aanval verwijt en hem vraagt waarom hij zo wild met zijn armen beweegt. Maar het heeft wel degelijk zin om hem te verwijten dat hij nog steeds autorijdt en hem te vragen waarom hij dat doet terwijl hij weet dat hij elk moment een aanval kan krijgen. Ook dit verschil heeft alles te maken met de mogelijkheid tot reflectieve zelfcontrole. De aangesprokene zou bijvoorbeeld kunnen antwoorden dat hij een aanval ruim van te voren voelt aankomen en dan aan de kant gaat staan of dat hij wel moet autorijden omdat er geen openbaar vervoer is. Misschien ook doet de vraag hem wel beseffen dat het beter is om geen auto te rijden.

In het dagelijks taalgebruik gaat de vraag of iemand iets uit vrije wil deed, of iemand over een vrije wil beschikt, over diens reflectieve zelfcontrole. Deze vraag rijst onvermijdelijk als onderdeel van onze praktijk van verantwoordelijkheid: "Waarom deed je dat in godsnaam?" Heel regelmatig slagen we erin die vraag te beantwoorden of ons gedrag naar aanleiding ervan aan te passen. Maar soms is er ook wat anders aan de hand en komen we erachter dat persoon in kwestie niet uit vrije wil handelde. Dat zij of hij gedwongen werd door een andere persoon, bijvoorbeeld, of dat er sprake is van gedrag dat veroorzaakt wordt door een mentale stoornis of een breintumor. In die gevallen hebben we redenen te twijfelen aan de reflectieve zelfcontrole van de actor, aan diens vrije wil. De vrije wil waarover we in het dagelijkse leven spreken is daarmee een andere vrije wil dan de vrije wil die volgens Dawkins en Lamme door wetenschappelijk onderzoek ondermijnd zou zijn. De alledaagse vrije wil betreft het vermogen tot reflectieve zelfcontrole; Dawkins en Lamme hebben het over de vrijheid je te onttrekken aan de invloed van brein en omgeving. Bij Lamme liggen de zaken iets gecompliceerder, maar voordat we daar op ingaan, zullen we eerst de volgende vraag beantwoorden. Is het zonder de vrijheid je aan je brein en omgeving te onttrekken wel acceptabel om mensen verantwoordelijk te houden voor wat ze doen?

4 De legitimiteit van de praktijk van morele verantwoordelijkheid

Zoals we in de inleiding bespraken ligt aan redeneringen zoals die van Dawkins en Lamme de intuïtie ten grondslag dat we elkaar verantwoordelijk houden omdat we geloven dat we over een uniek menselijk vermogen beschikken, namelijk het vermogen ons te onttrekken aan ons lichaam en de invloeden die op ons werken. Voorzover mensen over dit vermogen beschikken kunnen we hen hun fouten aanrekenen en is het redelijk hen te straffen. Omdat Dawkins en Lamme menen dat de wetenschap overtuigend heeft aangetoond dat mensen niet over een dergelijk vermogen beschikken, vinden zij de praktijk zoals die nu is ongerechtvaardigd en oneerlijk (volgens Dawkins straffen wij mensen die het niet verdienen, volgens Lamme geven wij niet alle mensen de straf die zij verdienen) en pleiten voor afschaffing (Dawkins) of aanpassing (Lamme).

We kunnen ook op een andere manier over de legitimiteit van een verantwoordelijkheidspraktijk nadenken. Een secretaresse die zegt dat ze verantwoordelijk is voor de fouten van haar baas, bedoelt daarmee niet primair dat ze straf verdient voor die fouten. Zij bedoelt vooral dat het haar *taak* of *functie* is om de fouten die haar baas maakt op te lossen. Wie zich afvraagt of het redelijk is om secretaresses verantwoordelijkheid te houden voor de fouten van hun baas, zoekt niet naar een unieke secretaresse-eigenschap, maar wijst op het nut (of het gebrek aan nut) van deze taakverdeling binnen de organisatie waar beide werken.

We kunnen op dezelfde manier naar morele verantwoordelijkheid kijken. Verantwoordelijkheid is, anders dan Dawkins en Lamme lijken te denken, geen toestand die voortvloeit uit onze fysieke en mentale constitutie (zoals de doorzichtigheid van water voortvloeit uit de eigenschappen van de moleculen waaruit het water bestaat), maar een bepaalde manier om met elkaar om te gaan. De vraag naar de legitimiteit van de praktijk van verantwoordelijkheid moet dan ook niet vergeleken worden met de vraag naar het bestaan van een eenhoorn, doch behandeld worden op de manier waarop we andere omgangsvormen beoordelen: voelen mensen er zich in thuis; wat levert het op; welke alternatieven zijn er; zijn de lusten en lasten redelijk verdeeld; Is dit de manier waarop we willen leven? (deze gedachtegang werd door de Britse filosoof Peter F. Strawson geïntroduceerd, zie Anderson 2011, Sie 2011).

Samenwerken en samenleven is alleen dan mogelijk als we het er tot op zekere hoogte over eens zijn wat redelijk is om in een bepaalde situatie te verwachten en we er op kunnen rekenen dat de mensen in het algemeen ook doen wat er verwacht wordt. Er zijn in onze

samenleving verschillende praktijken die hieraan bijdragen. We hebben wetten, regels en reglementen waarin vastgelegd is wat verwacht wordt. We hebben autoriteiten, tradities, discussies en stemprocedures die bepalen welke normen en waarden ons handelen moeten reguleren. Door conditionering, afschrikking en omgevingsmanipulatie (in de vorm van o.a. politie, lijfelijke dwang, boetes, en gevangenissen) proberen we te bereiken dat mensen doen wat die normen en waarden voorschrijven. Zoals het voorbeeld van de vrouw die Arno's pomp meenam illustreert, fungeert de praktijk van morele verantwoordelijkheid in aanvulling op deze praktijken en ten dele als alternatief daarvoor.

Dit betekent natuurlijk niet dat individuele capaciteiten niet van belang zijn. Hoewel het bestaan van secretaresses niet gelegitimeerd wordt door een of andere unieke secretaressecapaciteit, zijn er om de functie van secretaresse naar behoren te vervullen natuurlijk wel bepaalde capaciteiten vereist. Het heeft dan ook weinig zin om functieomschrijvingen en taakverdelingen te maken zonder rekening te houden met de beschikbare capaciteiten. Iets dergelijks geldt ook voor de praktijk van morele verantwoordelijkheid. Het heeft weinig zin elkaar aan te spreken op gedrag, met elkaar te spreken over gedrag, over welke normen en waarden van belang zijn, als de betrokken partijen niet in staat zijn hun gedrag te veranderen indien nodig of wenselijk geacht, of helemaal niet in staat zijn helder te denken over normen en waarden, of over hun eigen gedrag. We gaven al aan dat hele kleine kinderen, bijvoorbeeld, van dit proces zijn uitgesloten. De uitdaging waarvoor ouders en andere opvoeders zich bij voortduren gesteld zien is het juiste moment te bepalen waarop kinderen verantwoordelijkheid kan worden gegeven en in welke mate. Wanneer, bijvoorbeeld, wordt de stem van kinderen medebepalend voor de normen en waarden in de gemeenschappelijke huishouding? Wanneer moeten we hun gedrag opvatten als de uitdrukking van de normen en waarden in plaats van louter puberaal verzet? Soortgelijke vragen en problemen spelen op allerlei fronten in onze samenleving: bijvoorbeeld voor wat betreft onze omgang met mensen die geestelijk uit balans lijken, of met mensen die 'niet willen deugen,' maar ook ten aanzien van gedrag waarvan niet geheel duidelijk is in hoeverre het onder de controle van het individu valt, zoals bijvoorbeeld verslaving. Is roken een keuze? En heroïne gebruik? Kan iemand die ooit gedeprimeerd is geweest, lid worden van een schietvereniging? Ben je het aan je kinderen verplicht medicijnen te slikken tegen een depressie? Dit soort van vragen gaan over de reflectieve zelfcontrole van anderen of onszelf. Sommige antwoorden hebben gevolgen voor regel en wetgeving, maar niet alleen dat. Ze zijn ook van belang voor hoe we ons tot elkaar en anderen verhouden, hoe we op elkaar reageren. Als ik er van overtuigd ben dat niemand die verslaafd

op straat leeft dat uit vrije wil doet, zal mijn reactie ten aanzien van verslaafde zwervers milder zijn dan als ik dat niet geloof. Ik zal eerder geneigd zijn te vragen naar welke *omstandigheden* zijn verslaving hebben *veroorzaakt*, dan naar zijn *redenen*. Maar had de wetenschap nu niet juist aangetoond dat het onzinnig is een onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld zo'n verslaafde en een ander, die een glaasje wijn drinkt bij het eten? Is niet alles door omstandigheden bepaald en sluit dit niet uit dat we ooit op basis van redenen kunnen handelen? Laat ons, als beloofd ter besluit, nog even terugkomen op Lamme's claim dat wij onszelf nooit bewust aansturen.

5 Kunnen wij onszelf bewust aansturen?

Wanneer Lamme met de claim dat 'bewuste aansturing niet bestaat' bedoelt dat wij ons aan de werking van ons brein en de invloeden van de omgeving kunnen onttrekken om in een soort van vrije binnenruimte een besluit te nemen en dat ten uitvoer te brengen, dan heeft hij wellicht gelijk. Er zijn niet veel filosofen die geloven dat er een dergelijke vrije ruimte bestaat. De populaire Amerikaans filosoof Daniël Dennett strijdt al sinds de jaren 70-80 tegen het geloof in een dergelijke vrije ruimte die hij, in navolging van Gilbert Ryle het 'Cartesiaanse theater' noemt. In tegenstelling tot Lamme argumenteert hij bovendien dat het ontbreken van een dergelijke ruimte totaal niet betekent dat de vrije wil niet bestaat (zie Dennett 1984, 2003, Wouters 2011). Maar hebben we de Cartesiaanse ruimte nodig om te kunnen spreken van 'bewuste aansturing' als we daarmee verwijzen naar ons vermogen van reflectieve zelfcontrole? Is het niet overduidelijk dat we in die zin onszelf 'bewust kunnen aansturen'? Is het niet overduidelijk dat mijn verhouding tot mijn epileptische aanval van een hele andere aard is dan mijn verhouding tot, bijvoorbeeld, het schrijven van een stuk over de vrije wil? Als iemand mij vraagt om dit stuk op tijd in te leveren omdat anders het blad te laat zal verschijnen, dan zal ik er alles aan doen om ervoor te zorgen dat dit stuk op tijd afkomt. Dit in tegenstelling tot wat er gebeurt wanneer iemand mij vraagt op te houden met mijn epileptische armbewegingen omdat ik er een klein kind mee sla. Dát verzoek zal geen enkel effect hebben om mijn gedrag, ook als is het mijn eigen kind die ik kost wat kost geen pijn wil doen.

Mensen zijn lerende wezens zoals ook Lamme onderschrijft. Integraal onderdeel van dat leervermogen is dat het zin heeft redenen uit te wisselen, uit te leggen waarom dingen werken zoals ze werken, en elkaar aan te spreken op gedrag dat niet overeenstemt met de

gecommuniceerde redenen. Dat laatste is gelukkig niet altijd en voortdurend nodig, omdat de meeste mensen heel goed in staat zijn zich te gedragen: hun gedrag bewust aan te sturen.

6 Conclusie

Wie de vrije wil ontkent doet veel stof opwaaien omdat die ontkenning grote gevolgen lijkt te hebben voor de morele praktijk. Als we preciezer kijken naar wat wetenschappers als Dawkins en Lamme nu ontkennen (wat zij bedoelen met ‘de vrije wil’) en dit vergelijken met ons spreken over de vrije wil in de morele praktijk, blijkt dat het nog maar helemaal de vraag is of het die gevolgen heeft. Wij hebben betoogd dat de legitimiteit van onze praktijk van verantwoordelijkheid vooral gelegen is in de maatschappelijke functie die het vervult in het op elkaar afstemmen van verwachtingen en handelingen. Ook wanneer het determinisme juist is, iets dat veel filosofen geloven, is er geen reden te denken dat onze verantwoordelijkheidspraktijk deze functie niet kan vervullen. Ons spreken over vrije wil komt heel natuurlijk voort uit die praktijk. Het gaat in dat spreken om reflectieve zelfcontrole, niet om het vermogen ons aan ons brein en de invloeden die erop werken te onttrekken.

REFERENTIES

Dennett, Daniel, 1984, *Elbow Room*, MIT

Dennett, Daniel, 2003, *Freedom Evolves*, Penguin Books.

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

Sie, M. (2009) ‘Moreel handelen. Oorzaken, sprookjes en redenen’ in: Tiemeijer, W.L., Thomas, C.

A., Prast, H.M (red.) *De Menselijke Beslisser*, De Amsterdam UP, pp 269-292.

Strawson, P.F. (1962), *Freedom and Resentment*, *Proceedings of the British Academy* **48**: 1–25.

Wegner, Daniel, 2001, *The Illusion of Conscious Will*, MIT

Andere hoofdstukken waarnaar verwezen wordt komen allen uit:

Sie, Maureen, red. (2011). *Hoezo Vrije Wil? Perspectieven op een heikele kwestie*, Lemniscaat.

Anderson, Joel, ‘Vrijheid door betrokkenheid: Strawson en Habermas tegen vrije-wil-scepticisme’

Buruma, Ybo, ‘De vrije wil en het recht’

Keizer, Bert, ‘Neuro-reductie en vrije wil’

Sie, Maureen, ‘Einsteins gemoedsrust: drie perspectieven op het probleem van de vrije wil’

Slors, Marc, ‘Neurowetenschap en vrije wil’

Wouters, Arno, ‘Vrije wil en verantwoordelijkheid in evolutionair perspectief’