

Vrije wil, verantwoordelijkheid en broncontrole

Pieter Gilles¹

Abstract – The problem of free will is best understood as a problem of control, a problem that arises when we realize that every decision we make can ultimately be traced back to external causes or to chance. Some argue that the notion of responsibility cannot survive the realization that we have no absolute control over who we are and what we do, whereas others argue that the amount of control we do have is enough to provide us with a philosophical foundation for responsibility. In this essay the latter position, compatibilism, is defended against a critique of the former, incompatibilism. An elaboration of Harry Frankfurt’s compatibilist conception of free will, through its connection with the conceptions of Immanuel Kant and Susan Wolf, brings to light five important aspects concerning free will and responsibility: (1) free will presupposes a stratification in the will of a person, (2) this stratification further presupposes a social context in which second-order desires can be formulated, (3) free will must be considered as a gradual ability rather than a binary property, (4) moral responsibility presupposes a receptivity to reasons and (5) the practice of holding responsible stimulates a dialogue concerning moral issues. These aspects show that Frankfurt’s conception of free will can be used to refute Jan Verplaetse’s argument for the necessity of “source control” for moral responsibility as well as the more general incompatibilist intuition that causal determinism excludes the possibility of responsibility.



Inleiding

In dit essay werk ik Harry Frankfurts compatibilistische conceptie van vrije wil verder uit om het te verdedigen tegen Jan Verplaetses argument voor de noodzakelijkheid van broncontrole voor vrije wil en verantwoordelijkheid. Eerst bespreek en verhelder ik Frankfurts conceptie van vrije wil – de vrijheid om te willen wat je wilt willen – door de gelijkenis te vertonen met die van Immanuel Kant: vrije wil als autonomie. Hierbij is het niet de bedoeling om uitgebreid in te gaan op de Kantiaanse conceptie van vrije wil, maar eerder om via Kants veren-

1. Pieter Gilles is als Aspirant van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen verbonden aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen, Universiteit Gent.

zelve van vrije wil met autonomie drie elementen aan het licht te brengen die ook vervat zitten in de conceptie van Frankfurt: (1) dat vrije wil een gelaagdheid in de wil van een persoon veronderstelt, (2) dat deze gelaagdheid steeds een sociale context veronderstelt die het formuleren van tweede-orde verlangens mogelijk maakt en (3) dat vrije wil moet beschouwd worden als een gradueel vermogen eerder dan een binaire eigenschap. Vervolgens breng ik dit in verband met Susan Wolfs “Reason View”, die volgens mij strookt met die van Frankfurt, om twee aspecten aan het licht te brengen m.b.t. verantwoordelijkheid: (4) verantwoordelijkheid vooronderstelt een ontvankelijkheid voor redenen en (5) de praktijk van het verantwoordelijk houden, die mogelijk wordt gemaakt door vrije wil, zet aan tot een dialoog over morele kwesties. Tenslotte gebruik ik deze inzichten om Verplaetses argument te weerleggen zowel als de meer algemene incompatibilistische intuïtie dat verantwoordelijkheid en causaal determinisme onverzoenbaar zijn.

Vrije wil als autonomie

“Wat kan dan nu de vrijheid van de wil anders zijn dan autonomie, dat wil zeggen: de eigenschap van de wil om voor zichzelf een wet te zijn?”

(Kant 2008, 127)

1. Frankfurt begint zijn invloedrijke artikel, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, met een analyse van het concept van een persoon. Hij merkt op dat dit concept meer moet omvatten dan een combinatie van lichamelijke en mentale eigenschappen zoals verlangens, motieven en het vermogen om keuzes te maken, gezien ook andere diersoorten deze eigenschappen hebben terwijl we ze niet als personen beschouwen (Frankfurt 1971, 5-6). Dit ‘meer’, beargumenteert Frankfurt, moet gezocht worden in *de gelaagde structuur van onze wil*. Kort samengevat, wat ons ertoe brengt om enkel mensen het statuut van persoon toe te kennen is het vermogen van mensen om naast verlangens van de eerste orde, verlangens om een bepaald gedrag te stellen, ook verlangens van de tweede orde te hebben, verlangens om bepaalde verlangens te hebben (Frankfurt 1971, 6-7). (Frankfurt maakt ook het onderscheid tussen tweede-orde verlangens en tweede-orde “volitions”, waarbij het eerste enkel wijst op het verlangen om een bepaald verlangen te hebben terwijl het tweede wijst op het verlangen om een bepaald verlangen te hebben *dat ook effectief ons gedrag motiveert* (Frankfurt 1971, 10). Dit onderscheid is belangrijk, maar niet binnen het bestek van deze paper. Bijgevolg schakel ik de twee hier gelijk, d.w.z. dat ik een tweede-orde verlangen altijd zal beschouwen als een verlangen om tot handelen gemotiveerd te worden door sommige eerder dan andere overwegingen.) Breder beschouwd kunnen we tweede-orde verlangens ook

beschouwen als verlangens om een bepaald soort persoon te zijn, om een bepaald soort karakter te hebben. Dit vermogen om bewust stil te staan bij onze eigen verlangens en handelingsmotieven, om aan “reflective self-evaluation” (Frankfurt 1971, 7) te doen, creëert een gelaagdheid in de wil van een persoon en daarmee ook de mogelijkheid van een bepaald soort innerlijk conflict dat aan de grond ligt van de mogelijkheid tot autonomie: het conflict tussen wie we zijn en wie we willen zijn.

Hier kunnen we Frankfurts conceptie van vrije wil koppelen aan deze van Kant, zoals hij deze formuleert in de *Fundering van de metafysica van de zeden*: vrije wil als autonomie, als de eigenschap van de wil om voor zichzelf een wet te zijn. Zonder de erkenning dat de menselijke wil een gelaagde structuur heeft, waarbij één niveau al dan niet het andere kan controleren, is deze conceptie van vrije wil onbegrijpelijk. Opdat de wil een wet kan zijn voor zichzelf moet ze, zoals de Platoonse metafoor suggereert, een structuurgelijkenis vertonen met een gemeenschap, waar het gedrag van individuele leden in conflict kan komen met de verwachtingen van de gemeenschap of de leiders. Deze projectie van de structuur van een gemeenschap op de structuur van de menselijke wil, van politiek op ethiek, is verre van arbitrair: net zoals een gemeenschap haar cohesie dankt aan een geheel van gedeelde waarden en normen dankt een persoon de gelaagde structuur van haar wil aan het bestaan van bepaalde idealen waar haar eerste-orde verlangens al dan niet mee kunnen overeenstemmen. Net zoals een democratie de vrijheid van haar burgers waarborgt door hun beperkingen op te leggen via wetten kan de menselijke wil pas vrij zijn wanneer ze in staat is om *voor zichzelf* een wet te zijn.

2. De vereenzelviging met autonomie maakt ook duidelijk dat vrije wil een intrinsiek moreel fenomeen is, iets wat alleen kan ontstaan op voorwaarde dat een persoon zich een bepaald *ideaal* kan inbeelden waar haar verlangens al dan niet mee overeenstemmen. Frankfurt contrasteert personen met “wantons” (Frankfurt 1971, 11), wezens die wel eerste-orde verlangens hebben maar niet nadenken over de wenselijkheid van deze verlangens. Een “wanton” kan gerust rationele vermogens hebben van het hoogste niveau, vermogens die ze kan inzetten om conflicten tussen haar eerste-orde verlangens op te lossen en te reflecteren over de geschikte manier om haar gedrag af te stemmen op haar verlangens, maar verschilt van een persoon omdat ze zich nooit de vraag stelt wat ze eigenlijk zou willen dat haar wil is (Frankfurt 1971, 11). Hoewel Frankfurt benadrukt dat deze vraag niet noodzakelijk op morele gronden beantwoord moet worden, dat een persoon ook grillig en onverantwoord kan zijn in het vormen van haar tweede-orde verlangens (Frankfurt 1971, 13), doet dit niets af aan de morele aard van de vraag. Zonder gemeenschap is er niets dat een persoon kan aansporen om haar eerste-orde

verlangens in twijfel te trekken, omdat er geen basis is van waaruit deze reflectieve zelfevaluatie kan vertrekken. Om tot het formuleren van ethische projecten te komen moet een persoon zich in een bepaalde sociale context bevinden die haar waarden (of breder: verhalen) kan bieden waar ze in kan meegaan of zich tegen kan verzetten. Zonder gemeenschap geen idealen, zonder idealen geen vrije wil.

3. Uit deze analyse van de mogelijkheidsvoorwaarden voor vrije wil volgt niet dat vrije wil een binaire eigenschap is eerder dan een gradueel vermogen. Deze fout maakt Verplaetse wanneer hij zich afvraagt hoe het mogelijk is “dat een binaire eigenschap ontstaat uit graduele vermogens” (Verplaetse 2010, 160). Uit het feit dat iemand *in staat is* om vrij te zijn in haar wil volgt nog niet dat zij het ook daadwerkelijk in elke situatie is. Het bestaan van een gemeenschap, die een persoon bepaalde idealen aanbiedt waarmee zij zich al dan niet kan identificeren, is wel een noodzakelijke maar daarom geen voldoende voorwaarde voor een vrije wil. Een persoon zijn is het soort wezen zijn voor wie de vrijheid van haar wil *een kwestie is*, die zich vrij of onvrij kan voelen in haar wil: “When a person acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a wanton acts, it is neither” (Frankfurt 1971, 14). Frankfurt definieert vrije wil als *de vrijheid om te willen wat je wilt willen*, en contrasteert het zo met vrijheid van handelen, wat enkel de vrijheid is om te doen wat je wilt (Frankfurt 1971, 15). De wil van een persoon is dus vrij *in de mate dat zij in staat is* om haar eerste-orde verlangens in overeenstemming te brengen met haar tweede-orde verlangens, haar daadwerkelijke verlangens met haar ideale verlangens. Een roker, bijvoorbeeld, is vrij in het geval dat ze naast het eerste-orde verlangen om te roken ook een tweede-orde verlangen heeft om een roker te zijn en onvrij in het geval dat ze een tweede-orde verlangen heeft om niet het soort persoon te zijn die wil roken. Enkel in het eerste geval heeft haar wil, zoals Kant stelt, de “eigenschap om voor zichzelf een wet te zijn.”

Gegeven de veelheid, de vaagheid en de veranderlijkheid van onze eerste- en tweede-orde verlangens is een perfecte afstemming van de twee niveaus op elkaar echter moeilijk haalbaar, om niet te zeggen onmogelijk. Dit is geen zwakte maar net een sterkte van deze conceptie van vrije wil: als de vrijheid van de wil een gradueel vermogen is, iets wat geoefend kan worden en in die zin niet fundamenteel verschilt van het vermogen om te lopen of te spreken, dan kan het tegelijkertijd als toetssteen worden gebruikt om uit te maken wie zich binnen onze morele kring kan bevinden (wie we tot verantwoording kunnen roepen) én als een ethisch streefdoel, als een aansporing tot een actieve en reflectieve houding tegenover onze eigen verlangens en handelingsmotieven. Bovendien stelt een graduele conceptie van vrije wil ons in staat om te verklaren waarom de mate waarin we iemand verantwoordelijk houden voor haar gedrag steeds afhankelijk is van de

persoon en de situatie waarin deze persoon zich bevindt. In wat volgt werk ik het verband tussen deze compatibilistische conceptie van vrije wil en de praktijk van het verantwoordelijk houden verder uit alvorens het toe te passen op Verplaetses argument voor de noodzakelijkheid van broncontrole voor verantwoordelijkheid.

The Reason View

Uit Frankfurts conceptie van vrije wil volgt dat rationaliteit een noodzakelijke voorwaarde moet zijn voor vrije wil, gezien het rationaliteit is die ons in staat stelt om tweede-orde verlangens te formuleren, maar geen voldoende voorwaarde, gezien een “wanton” rationele vermogens kan hebben zonder een vrije wil te hebben. (Of er daadwerkelijk zoiets kan bestaan als “wantons” is hier niet relevant, gezien deze categorie van wezens enkel nodig is als een middel om aan te tonen dat er meer nodig is dan enkel rationaliteit om van vrije wil te kunnen spreken.) Om te kunnen spreken over een persoon is er nood aan een bepaald soort zelfreflectiviteit, aan het vermogen om je af te vragen wat voor soort persoon je zou willen zijn. Dit vermogen vooronderstelt verder een sociale context die onze eerste-orde verlangens problematiseert, wat ons bij de kwestie van verantwoordelijkheid brengt.

Een courante invulling van verantwoordelijkheid, die ook Verplaetse gebruikt, is de volgende: iemand is verantwoordelijk wanneer we die persoon terecht verwijten kunnen maken en kunnen loven voor haar gedrag, wanneer we aan die persoon terecht schuld en verdienste kunnen toeschrijven. Opdat iemand verantwoordelijk kan zijn moet het bijgevolg tegelijkertijd mogelijk en zinvol zijn om deze persoon tot verantwoording te roepen, wat betekent dat de persoon enerzijds in staat moet zijn om haar gedrag te verantwoorden (d.w.z. rationeel moet zijn) en anderzijds om het, indien nodig, naar de toekomst toe aan te passen op basis van morele overwegingen (d.w.z. overwegingen waarbij de belangen van anderen een rol spelen). Als iemand geen redenen kan geven voor haar gedrag dan is het niet mogelijk om deze persoon tot verantwoording te roepen, als iemand niet in staat is om haar gedrag aan te passen op basis van morele redenen dan heeft het geen zin. Susan Wolfs “Reason View”, die vrije wil beschouwt als het vermogen om “the right thing for the right reasons” (Wolf 1990, 81) te doen, komt overeen met dit tweede vermogen. Net zoals bij Kant is het niet mijn bedoeling om verder in te gaan op Wolfs conceptie van vrije wil, maar eerder om aan te tonen dat deze conceptie strookt met die van Frankfurt ondanks haar eigen vurige pleidooi tegen “The Autonomy View”, waarbij ze autonomie helaas gelijkschakelt aan wat Verplaetse “broncontrole” noemt, het vermogen om zelf de ultieme oorzaak te zijn van je beslissingen (Wolf 1990, 46-61). In wat volgt zal ik aan de hand van Wolfs conceptie van vrije wil twee aspecten van verantwoordelijkheid verder

uitwerken, opnieuw met de bedoeling om ze later in te zetten tegen Veplaetses argument voor de noodzakelijkheid van broncontrole voor verantwoordelijkheid.

4. Het vermogen om de juiste handeling te stellen *om de juiste redenen* vooronderstelt een besef van wat moreel juist en verkeerd is. Zoals ik al zei volgt dit besef in zekere mate automatisch uit het feit dat de gelaagdheid van de wil van een persoon pas ontstaat met de bewustwording van deze morele dimensie, die een mogelijkheidsvoorwaarde is voor het formuleren van persoonlijke idealen. Een gelijkaardige redenering gaat op voor verantwoordelijkheid, een eigenschap die ook enkel kan bestaan binnen de context van een sociale praktijk, een praktijk waar mensen verantwoordelijk worden gehouden voor hun gedrag.² Het is niet voldoende om te vooronderstellen dat iemand in staat is om rationeel beslissingen te maken opdat we haar verantwoordelijkheid kunnen toekennen, ze moet daarbovenop ook ontvankelijk zijn voor redenen, d.w.z. in staat zijn om haar gedrag op basis van morele overwegingen aan te passen naar de toekomst toe. Frankfurts “wantons” zijn een goed voorbeeld van het soort wezen dat wel rationeel kan zijn maar niet in staat is om het morele advies van anderen te incorporeren in haar gedrag. Andere, minder hypothetische voorbeelden kunnen gezocht worden in het domein van de personen met een gedragsstoornis, zoals kleptomanie, die we voor een bepaald onderdeel van hun gedrag niet verantwoordelijk kunnen houden omdat ze niet in staat zijn om het op basis van rationele, morele overwegingen aan te passen. Wanneer we vanuit onze morele praktijk enkel verantwoordelijkheid toekennen aan iemand aan wie we terecht verwijten denken te kunnen maken, dan moeten we erkennen dat het zinloos is om mensen verwijten te maken in gevallen waar ze niet ontvankelijk kunnen zijn voor redenen.

5. Uit het feit dat elke persoon zich in zekere mate bewust moet zijn van wat de juiste redenen zijn waardoor ze haar gedrag moet laten leiden mogen we niet concluderen dat moraliteit een eenduidig fenomeen is, een verzameling van welomlijnde gedragsregels. ‘Moraliteit’ is een abstracte term voor een complexe verzameling van waarden en normen die ontstaat in en door menselijke interactie, iets wat voortdurend geherinterpreteerd moet worden en verandert naargelang de context. Bijgevolg is de invulling van wat moreel goed en slecht wordt beschouwd in grote mate afhankelijk van de dialoog die er rond wordt gevoerd. De praktijk van het verantwoordelijk houden, van verwijten en van loven, biedt ons een manier om deze dialoog steeds gaande te houden. Wanneer we iemand tot verantwoording roepen dan dwingen we die persoon om de redenen voor haar gedrag

2. Voor mijn analyse van verantwoordelijkheid als onderdeel van een sociale praktijk, eerder dan een natuurlijke of metafysische eigenschap, ben ik deels verschuldigd aan Peter Strawson’s artikel “Freedom and Resentment”.

te expliciteren, eventueel met de bedoeling om haar te overtuigen van de verkeerdheid ervan. Dit creëert de mogelijkheid van een dialoog rond moraliteit omdat zowel de persoon die tot verantwoording roept als de persoon die tot verantwoording wordt geroepen argumenten moet formuleren m.b.t. wenselijkheid van een bepaald soort gedrag. De erkenning dat moraliteit geen vaststaand of eenduidig gegeven is maakt bovendien dat de persoon die iemand anders tot verantwoording roept ook open moet staan voor de mogelijkheid dat de ander, die gedwongen wordt om haar eigen beslissingen te verdedigen, haar kan overtuigen van haar ongelijk. Wanneer we verantwoordelijkheid schrappen, zoals Verplaetse beoogt, dan schrappen we ook deze aansporing om in dialoog te gaan. Verplaetse stelt voor dat we ons niet langer afvragen “hoe schuldig de dader is, maar hoe je zijn causale netwerk zo kan veranderen dat hij zijn leven betert” (Verplaetse 2010, 173). Door op deze manier de schuldvraag echter niet langer te stellen, stellen we ons ook niet langer de vraag of *ons* moreel oordeel wel terecht is en geven we de dader niet langer de kans om zich te verantwoorden. Wat een aansporing was tot dialoog wordt zo een eenzijdige poging tot manipulatie, een monoloog op sociaal zowel als juridisch niveau. Net omdat vrije wil ons in staat stelt om de juiste handeling te stellen om de juiste redenen spoort het ons ook aan om na te denken over wat die juiste redenen precies zijn.

Vrije wil als broncontrole

Dit brengt ons bij Verplaetses argument voor de noodzakelijkheid van broncontrole voor vrije wil. In het begin van zijn boek geeft Verplaetse de volgende werkdefinitie van vrije wil: “het vermogen om vrij te beslissen wat te doen, waarom en hoe” (Verplaetse 2010, 30). Vervolgens splitst hij dit vermogen op in twee onderdelen, “alternatieve opties” en “broncontrole”, om aan te tonen dat beide niet compatibel zijn met een causaal deterministisch universum maar wel noodzakelijk zijn om van verantwoordelijkheid te kunnen spreken (Verplaetse 2010, 62-66). Alternatieve opties definieert Verplaetse als “de mogelijkheid om een andere beslissing te nemen” (Verplaetse 2010, 62) en broncontrole als het vermogen om zelf de oorzaak te zijn van de beslissingen die je maakt (Verplaetse 2010, 64). Beide definities voelen intuïtief correct aan maar zijn bij nader inzien problematisch: het eerste wordt uitgesloten door determinisme, dat stelt dat er op elke toestand maar één andere toestand kan volgen (Verplaetse 2010, 63), het tweede door causalisme, dat stelt dat er geen toestanden zijn zonder oorzaak (geen acausaliteit) en geen toestanden die zichzelf veroorzaken (geen autocausaliteit) (Verplaetse 2010, 65). Op basis van deze analyse beschrijft Verplaetse de verschillende posities in het vrijewildebat: de harde incompatibilist (Verplaetse zelf) trekt uit het feit dat causaal determinisme alternatieve opties en broncontrole uitsluit

de conclusie dat verantwoordelijkheid niet kan bestaan, de libertarist stelt dat het universum niet volledig causaal gedetermineerd is en dat hier de sleutel tot de verklaring van de vrije wil ligt en de compatibilist (Frankfurt, Wolf) stelt dat alternatieve opties en broncontrole niet nodig zijn voor verantwoordelijkheid en dus ook niet voor vrije wil (Verplaetse 2010, 38-41). Verplaetses betoog in het begin van zijn boek doet uitschijnen dat de compatibilist een dubbele taak heeft, gezien ze moet aantonen dat zowel alternatieve opties als broncontrole niet nodig zijn voor vrije wil en verantwoordelijkheid. Wat later in zijn boek komt echter aan het licht dat de helft van deze taak reeds verricht is door Frankfurt, die in zijn artikel *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* d.m.v. gedachte-experimenten aantoont dat alternatieve opties niet nodig zijn voor verantwoordelijkheid. Bijgevolg steunt Verplaetses argument voor het hard incompatibilisme volledig op zijn argument voor de noodzaak van broncontrole voor verantwoordelijkheid, een argument waarvan ik nu zal proberen de onhoudbaarheid aan te tonen.

Alvorens in te gaan op Verplaetses volledige argument formuleer ik een eerste kritiek vanuit het inzicht dat vrije wil een gelaagdheid in de wil van een persoon veronderstelt. Verplaetse concludeert uit het feit dat alles wat ons handelen motiveert uiteindelijk terug te voeren is tot externe factoren, dat wij zelf nooit de oorzaak kunnen zijn van de beslissingen die we maken. Hierbij veronachtzaamt hij echter de gelaagdheid van de menselijke wil waar filosofen zoals Frankfurt ons op wijzen, terwijl het net deze gelaagdheid is die de mogelijkheid creëert van zelf-determinatie. Wanneer we onder “broncontrole” het vermogen verstaan om onze eerste-orde verlangens te laten determineren door onze tweede-orde verlangens, dan is dit vermogen niet langer in conflict met het causalisme, integendeel: om van een dergelijk vermogen te kunnen spreken moeten we veronderstellen dat niet alleen de externe wereld maar ook onze eigen wil een causale structuur vertoont. Dat onze tweede-orde verlangens op hun beurt gedetermineerd zijn, hetzij door derde-orde verlangens hetzij door externe factoren, doet niets af aan dit vermogen en de relatieve vrijheid die eruit volgt. Hierbij is het belangrijk om op te merken dat tweede- en hogere-orde verlangens bewuster en rationeler zijn dan eerste-orde verlangens, waardoor de manier waarop ze gedetermineerd worden, verschilt. Gedetermineerd worden door een goed argument, een vriend of een boek stoot onze intuïties m.b.t. vrije wil veel minder tegen de borst, waardoor de deur open komt te staan voor de erkenning dat onze vrijheid misschien net ligt in onze gedetermineerdheid. Bovendien *identificeert* een persoon zich steeds met haar tweede-orde verlangens, gezien deze verlangens steeds een bewuste (maar daarom niet een verantwoorde) *keuze* zijn, waardoor zij bereid moet zijn om er verantwoordelijkheid voor op te nemen. Omdat het hebben van een tweede-orde verlangen gelijk staat aan het hebben van een verlangen om een bepaald soort persoon te zijn, is elke handeling die overeenstemt met de wil die we willen hebben in de meest

relevante zin onze eigen verantwoordelijkheid. Vanuit de redenering dat de vrijheid van de wil een gelaagdheid in de wil van een persoon impliceert lijkt er dus geen reden te zijn om mee te gaan in Verplaetses betoog dat broncontrole, bepaald als het metafysisch verdachte vermogen om de ultieme oorzaak te zijn van je eigen beslissingen, noodzakelijk zou zijn voor verantwoordelijkheid. Toch is hiermee de kous nog niet af: om zijn punt te maken gebruikt Verplaetse een gedachte-experiment dat gemaakt is om onze intuïties m.b.t. de mogelijkheid van verantwoordelijkheid in een causaal deterministische wereld op de proef te stellen.

Ter ondersteuning van zijn stelling dat broncontrole noodzakelijk is voor verantwoordelijkheid beroept Verplaetse zich op het gedachte-experiment van het “*universeel TMS-toestel*” (Verplaetse 2010, 87). In de jaren '90 slaagden Brasil-Neto en zijn team erin om hun proefpersonen via *transcraniële magnetische stimulatie* (TMS) te beïnvloeden zonder dat zij hier zelf weet van hadden. De proef betrof enkel het bewegen van een vinger en het TSM-toestel was niet in alle gevallen effectief, maar toonde wel aan dat het in principe mogelijk is om de beslissingen van mensen vergaand te beïnvloeden zonder hun medeweten (Verplaetse 2010, 86). In zijn gedachte-experiment roept Verplaetse ons op om de mogelijkheid van een TMS-toestel in te beelden dat iemand, Jan, *volledig* determineert tot op een zeker punt, wanneer het hem aanzet tot een moord en dan buiten werking treedt. Net zoals Jan er zich vóór en tijdens de moord echter niet van bewust was dat hij gemanipuleerd werd, is hij er zich na de moord ook niet van bewust dat al zijn gedachten, verlangens, drijfveren en idealen nog grotendeels een product zijn van het universeel TMS-toestel. Hij staat ook na de moord nog steeds achter zijn keuze en zou het opnieuw doen. Ook zonder dat het toestel actief is, gehoorzaamt Jan nog steeds aan het programma (Verplaetse 2010, 92). Verplaetse stelt, terecht volgens mij, dat Jan niet verantwoordelijk is voor de moord die hij beging, noch voor de manier waarop het toestel zijn karakter vervormd heeft. Maar dit lijkt problematisch: volgt hier niet uit dat *niemand* verantwoordelijk kan gehouden worden voor zijn of haar karakter en gedrag, gezien de manier waarop Jan gedermineerd wordt door het universeel TMS-toestel in niets verschilt van de manier waarop we *allemaal* gedermineerd worden in een causaal deterministisch universum? Verplaetse denkt van wel (Verplaetse 2010, 94-95), ik niet.

Verplaetse meent dat zijn gedachte-experiment bestand is tegen elke compatibilistische invulling van vrije wil in termen van psychische vermogens omdat elk van deze vermogens in principe door het TMS-toestel geprogrammeerd kan worden, maar hier vergist hij zich in. De praktijk van het verantwoordelijk houden steunt, zoals ik al zei, op ons vermogen om ons gedrag en ons karakter op basis van rationele overwegingen te veranderen naargelang de richtlijnen van de mensen die ons omringen, iets waartoe we in staat zijn omdat we onze tweede-orde verlangens kunnen omzetten in eerste-orde verlangens. Als TMS-Jan echter

geprogrammeerd zou zijn met *dit* vermogen, als hij op alle vlakken en niet slechts schijnbaar ontvankelijk zou zijn voor redenen en in staat om zijn gedrag hierdoor te sturen, dan kan hij niet ook voorgeprogrammeerd zijn om een moord te begaan (of om gelijk welke van de duistere doeleinden van zijn programmeurs te bevorderen). Een dergelijke TMS-Jan is daarom niet per se incoherent, het is op z'n minst denkbaar dat de makers van het toestel dit soort vermogen zouden inbouwen, maar het gedachte-experiment loopt bij deze optie wel spaak: als TMS-Jan ontvankelijk is voor redenen, dan zou hij op geen enkele manier te onderscheiden geweest zijn van de werkelijke Jan, de Jan die ná het buiten werking treden van het toestel terug aan het stuur zou moeten staan. TMS-Jan zou dan even aansprakelijk geweest zijn voor de moord als de echte Jan, waardoor de centrale intuïtie waarop het gedachte-experiment gebaseerd is – de breuk in verantwoordelijkheid – vervalst. Gezien TMS-Jan in dit scenario intuïtief gezien even verantwoordelijk is als een gewone persoon, even zeer in staat om deel uit te maken van onze morele gemeenschap en geen daden van zinloos geweld te plegen, toont Verplaetses gedachte-experiment niet langer aan dat broncontrole nodig is voor verantwoordelijkheid.

De weerlegging van Verplaetses argument impliceert niet de weerlegging van het hard incompatibilisme, gezien het de diepere reden om vast te houden aan deze filosofische positie niet raakt: de erkenning van de contingentie van onze verlangens, onze waarden en onze volledige persoonlijkheid. In een causaal deterministisch universum hebben we geen ultieme controle over wie we zijn en wat ons drijft, enkel het soort relatieve controle waar de compatibilist voor pleit. Dit causaal deterministisch universum staat niet, zoals de libertarist meent, tegenover een indeterministisch universum, gezien we ook hier geen ultieme controle zouden hebben, maar tegenover een *christelijk, dualistisch wereldbeeld* waar de ziel het vermogen heeft om zich werkelijk te onttrekken aan alles wat haar kan determineren in deze wereld zonder daarbij haar eigenheid – haar persoonlijkheid – te verliezen. Het is vanuit het besef dat het laten vallen van een christelijk wereldbeeld het verlies van dit soort absolute controle impliceert dat de harde incompatibilist haar pleidooi maakt. Het laatste punt van de tweede ondertitel, dat de praktijk van het verantwoordelijk houden aanzet tot een dialoog m.b.t. morele kwesties, is gemaakt om ook deze meer fundamentele intuïtie in twijfel te trekken. Het maken van verwijten en het toekennen van schuld is geen symptoom van een retributivistische moraal, zoals Verplaetse meent, maar een integraal onderdeel van een morele praktijk die gebaseerd is op dialoog. Telkens wanneer we elkaar tot verantwoording roepen creëren we de mogelijkheid van een gesprek, een mogelijkheid die in een verwijtloze wereld lang niet evident is. Ook wanneer we erkennen dat onze persoonlijkheid volledig gevormd is door onze omstandigheden, dat we werkelijk een deel zijn van deze

wereld en dus onderhevig aan haar wetten zowel als haar grillen, dan nog is er nood aan verantwoordelijkheid.

Conclusie

Frankfurts conceptie van de vrij wil – de vrijheid om te willen wat je wilt willen – is tegelijkertijd voldoende flexibel om vruchtbaar in verband gebracht te worden met de concepties van Kant en Wolf en voldoende krachtig om verantwoordelijkheid te gronden. Doordat deze conceptie een gelaagdheid in de wil van een persoon vooronderstelt, die enkel mogelijk is gegeven een sociale context waarbinnen het formuleren van tweede-orde verlangens kan plaatsvinden, brengt ze het intrinsiek morele karakter een fenomeen zoals vrije wil aan het licht. Gecombineerd met het inzicht dat vrije wil een gradueel vermogen moet zijn creëert de erkenning dat we de vrijheid van onze wil in belangrijke mate te danken hebben aan elkaar, en niet aan een metafysisch vermogen om onze wil aan de wereld te onttrekken, de mogelijkheid om vrije wil als een *project* te beschouwen op persoonlijk zowel als maatschappelijk vlak. Als het mogelijk is om meer of minder vrij te zijn in onze wil, afhankelijk van de mate waarin we onze hogere-orde verlangens kunnen vertalen in eerste-orde verlangens, dan is vrijheid van de wil een minstens even belangrijk streefdoel als vrijheid van handelen in een samenleving die individuele vrijheid als één van haar belangrijkste waarden beschouwt. De praktijk van het verantwoordelijk houden spoort ons niet alleen aan om in dialoog te gaan over morele kwesties, het dwingt ons ook om meer bewust te zijn van wat precies de idealen zijn waar we voor staan en hoe deze zich verhouden tot ons feitelijke gedrag. Het afschaffen of afbouwen van de rol van verantwoordelijkheid in onze maatschappij, waar Verplaetse voor pleit, zou de mogelijkheid van deze dialoog en de bewustwording waar ze ons toe aanspoort ondergraven. Eerder dan verantwoordelijkheid af te schaffen, omdat het in het verleden steeds filosofisch onderbouwd is geweest door een beroep op een christelijk wereldbeeld, moeten we dus op zoek gaan naar nieuwe en betere fundamenten voor onze morele praktijk, te beginnen bij een coherente conceptie van vrije wil.

Bibliografie

- Frankfurt, Harry G. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66, 23: 829.
- Frankfurt, Harry G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68, 1: 5.
- Kant, Immanuel. 2008. *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Vertaald door Thomas Mertens. Amsterdam: Boom.

- Strawson, P. F. 2008. *Freedom and Resentment and other Essays*. London & New York: Routledge.
- Verplaetse. 2010. *Zonder vrije wil. Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds BV.
- Wolf, Susan R. 1990. *Freedom within Reason*. New York: Oxford University Press.