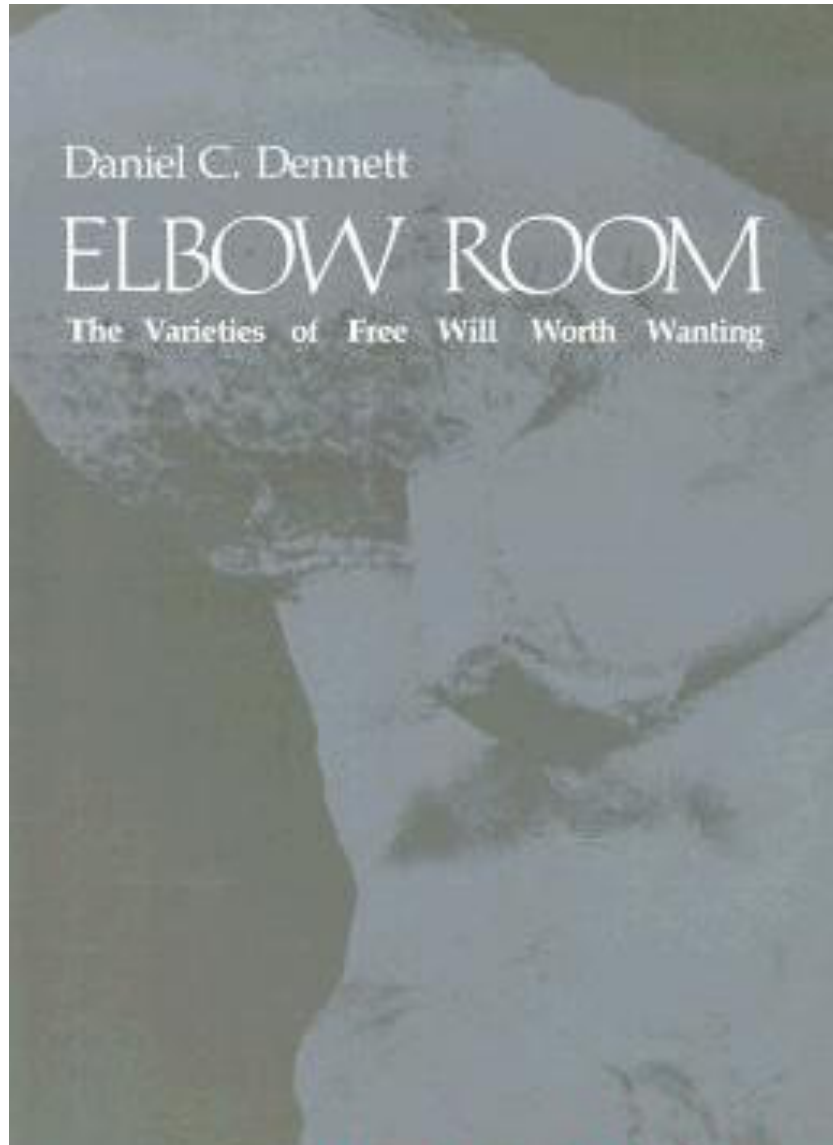


BA Scriptie: Vrije Wil

Daniel Dennett: Elbow Room



Lucas Gransier, 341157

Voltijd wijsbegeerte bachelor

Leerstoelgroep: Praktische Filosofie

Begeleider: Maureen Sie

Adviseur: Tim de Mey

Studiepunten: 10

Datum: 25-06-15

Woordenaantal: 8131

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
1. Vrije wil en morele verantwoordelijkheid.....	5
1.1 Probleemstelling: Principe van Alternatieve Mogelijkheden (PAM).....	5
1.2 Could Have Done Otherwise.....	5
1.3 De morele praktijk.....	6
1.4 Conclusie.....	7
2. De concrete implicaties van het determinisme.....	8
2.1 Fatalisme.....	8
2.2 Controle.....	9
3. Metafysische angsten.....	12
3.1 Menselijke complexiteit.....	13
4. Eigen mening.....	15
4.1 Risico's en problemen: rationaliseren.....	15
4.2 Risico's en problemen: taalverwaaring.....	15
4.3 Risico's en problemen: hardnekkige intuïties.....	15
4.4 Eigen mening: omgaan met de problemen.....	16
5. Conclusie.....	18
Literatuurlijst.....	19

Inleiding

Er zijn verschillende redenen waarom je zou kunnen twijfelen aan het bestaan van vrije wil. Je zou kunnen twijfelen vanwege theologische bezwaren: god zou de mens enerzijds als een vrij handelend wezen hebben geschapen, maar anderzijds heeft God voorkennis en weet hij al exact wat elk persoon in zijn leven zal doen, hoe moet je dat begrijpen? Maar je kunt ook twijfelen vanwege het probleem dat het zogenaamde 'determinisme' voor vrije wil stelt. In deze scriptie bespreek ik het probleem wat in de filosofie het 'probleem van de vrije wil' heet.

Determinisme is het idee dat de natuur een noodzakelijk verloop kent: de totale stand van zaken op een willekeurig moment bepaalt exact de stand van zaken op het daaropvolgende moment. Ter illustratie is het handig om de woorden van de Franse wetenschapper 'Pierre Simon-Laplace' in herinnering te roepen:

"We may regard the present state of the universe as the effect of its past and the cause of its future. An intellect which at a certain moment would know all forces that set nature in motion, and all positions of all items of which nature is composed, if this intellect were also vast enough to submit these data to analysis, it would embrace in a single formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the tiniest atom; for such an intellect nothing would be uncertain and the future just like the past would be present before its eyes." (Laplace, 1902)

Deze gedachte lijkt ons onmiddellijk voor een probleem te plaatsen: kunnen we nog wel zeggen dat wij degene zijn die controle hebben over onze eigen levens? Als alles wat we doen van tevoren al vast stond, in hoeverre zijn wij dan nog verantwoordelijk voor ons eigen handelen?

Daniel Dennett behandelt deze kwesties in zijn boekje 'Elbow Room' (van nu af aan 'ER' in de verwijzingen) en deze scriptie zal voornamelijk een analyse zijn van datzelfde boek. Om een goed beeld te krijgen van Dennett's standpunt(en) zal ik me laten leiden door de volgende vraag: "Waarom doet het er toe?". Waarom is de hele kwestie eigenlijk relevant? Er zijn hiervoor 3 hoofdredenen te onderscheiden waarmee we bovendien ook een goede grip op Dennetts project krijgen:

1. Morele verantwoordelijkheid: de eerste en meest belangrijke reden die ik me kan voorstellen (en waarvan ik vermoed dat velen, waaronder Dennett zelf, die ook zullen onderschrijven) is de kwestie van morele verantwoordelijkheid. Vaak is het zo dat als het bestaan van vrije wil onder vuur komt te liggen er automatisch gedacht wordt dat dit grote implicaties zou (moeten) hebben voor onze morele praktijk; immers, als iemand niet anders kon doen dan hij in werkelijkheid deed, in hoeverre kunnen we hem/haar dat kwalijk nemen? Is het nog wel terecht om straffen uit te delen? Deze nauwe verbintenis in onze intuities tussen vrije wil en morele verantwoordelijkheid is wellicht de voornaamste drijfveer van ons onderzoek naar vrije wil; we willen weten of vrije wil bestaat omdat we willen weten of we onze morele praktijk kunnen blijven voortzetten.

2. Concrete implicaties: je kunt je ook afvragen wat je persoonlijke reactie dient te zijn wanneer je tot de conclusie bent gekomen dat het je ontbreekt aan vrije wil. Dien je dan apathisch in een hoekje te gaan zitten, stilletjes acceptierend dat er (zogenaamd) niks is dat 'jij' kan doen? Zou je nu vrolijk al je verantwoordelijkheden van je af kunnen schuiven? Dit zou een tweede reden kunnen zijn voor onze interesse in vrije wil: heeft het (mogelijk) ontbreken van vrije wil niet allemaal persoonlijke implicaties?

3. Metafysische angsten: tot slot zijn er nog de, wat je zou kunnen noemen, 'metafysische angsten'. Bij het horen van de stelling van het determinisme zou een gevoel van onbehagen je kunnen bekruipe. Een gevoel dat is gemotiveerd door een gedachte van hoe-het-zal-zijn om geen vrije wil te hebben: is het ontbreken van vrije wil misschien een beetje als gevangen zitten? Of misschien is het vergelijkbaar met bestuurd worden door een soort poppenspeler die ervoor zorgt dat je van alles doet tegen je eigen wensen en verlangens in? Dit is een reden voor onderzoek die Dennett ook onderschrijft, zo zegt hij: *"Why do people find the free will problem gripping? [...] because philosophers have conjured up a host of truly frightening bugbears"* (1984, p. 4).

Mijn doelstelling is om een grove schets te bieden van Dennetts project aan de hand van deze 3 onderzoeksperspectieven: wat heeft Dennett over deze kwesties te zeggen? Dit alles zal ik behandelen in de eerste 3 hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk geef ik Dennett's twijfels weer bij het Principe van Alternatieve Mogelijkheden (PAM) en laat ik zien wanneer Dennett het gerechtvaardigd vindt om mensen voor hun daden verantwoordelijk te houden. In hoofdstuk 2 laat ik zien hoe Dennett zijn standpunt verdedigt dat determinisme geen fatalisme impliceert, en ik laat zien dat Dennett's overwegingen met betrekking tot het concept 'controle' niet helemaal hun doel raken. Tot slot presenteer ik in hoofdstuk 3 Dennetts overwegingen over menselijke complexiteit en hoe precies die complexiteit onze laatste angsten (voor bijvoorbeeld controleverlies) kan wegnemen. Als ik slaag in mijn opzet dan zouden deze 3 hoofdstukken samen al een aardig goed beeld moeten geven van Dennetts positie. Hoofdstuk 4 zal ik wijden aan een deel eigen mening waarin ik een kort overzicht lever van verschillende moeilijkheden in het vrije wil debat en zal ik uitleggen waarom, in het licht van die moeilijkheden, de compatibilistische positie mij de beste positie lijkt. Tot slot zal ik in hoofdstuk 5 een conclusie leveren met een overzichtelijke en beknopte samenvatting van Dennetts positie en tactiek.

1. Vrije wil en morele verantwoordelijkheid

1.1 Probleemstelling: Principe van Alternatieve Mogelijkheden (PAM)

Waarom zou de thesis van het determinisme (en het mogelijk afwezig zijn van de vrije wil) een probleem kunnen vormen voor morele verantwoordelijkheid? Dit is (wellicht) omdat het determinisme het op een bepaalde manier onmogelijk maakt voor mensen om alternatieve mogelijkheden te hebben: voor elke zogenaamde 'keus' die we (denken te) maken, hadden we, volgens het determinisme, in feite niet iets anders kunnen kiezen dan wat we in werkelijkheid kozen. Deze gedachte staat haaks op het beeld dat wij van onze keuzes hebben, wij lijken op elk keuze-moment ervan uit te gaan dat er verschillende mogelijkheden voor ons open liggen die wij in principe allemaal *zouden kunnen* realiseren. Als het determinisme juist is klopt dit niet: precies die keus die we blijken te maken is de enige keus die we überhaupt ook *hadden kunnen* maken. En de intuïtie met betrekking tot morele verantwoordelijkheid is nu: als we niet anders kunnen doen dan wat we steeds feitelijk blijken te doen, dan kunnen we elkaar daar toch niet voor verantwoordelijk houden? Het lijkt immers voor de hand te liggen dat als iemand niets kon doen aan wat hij, dat we een dergelijk persoon niet meer verantwoordelijk houden voor zijn 'daad'. Maar als het determinisme dus waar zou zijn, dan zouden we helemaal niemand meer verantwoordelijk kunnen houden voor zijn of haar daden, want we konden er *allemaal* niets aan doen.

Deze gedachte is eerst door de filosoof Harry Frankfurt (1969, p. 829) formeel onder woorden gebracht en wordt het 'Principe van Alternatieve Mogelijkheden (PAM)' genoemd: "P is alleen moreel verantwoordelijk voor x desda P ook anders had kunnen doen dan x."

Dit is de probleemstelling waartegen we Dennetts beschouwing, met betrekking tot morele verantwoordelijkheid, kunnen zien.

1.2 Could Have Done Otherwise

In de discussie over vrije wil is Dennett wat je noemt een 'compatibilist': hij gelooft dat determinisme en vrije wil elkaar niet uitsluiten. Dennett gelooft in het bestaan van zowel determinisme, als vrije wil, als een vorm van morele verantwoordelijkheid. Hij keert zich dan ook tegen een specifieke interpretatie van het PAM principe; hij stelt dat, om moreel verantwoordelijk te zijn, het niet zo hoeft te zijn dat P in metafysische zin ook anders had kunnen doen. Het woord 'metafysisch' is hier belangrijk. Stel je bijvoorbeeld voor dat P op tijdstip t een handeling S onderneemt. Dan stelt het determinisme dat als we (op een of andere magische wijze) de tijd terug zouden draaien en de situatie zich nogmaals laten afspelen, P nogmaals exact hetzelfde zou doen (namelijk S) op tijdstip t. P zal zelfs *altijd* handeling S ondernemen, ongeacht hoe vaak we de tijd ook terugdraaien. Dennett keert zich nu tegen de interpretatie van het PAM principe dat stelt dat P pas verantwoordelijk gehouden kan worden wanneer P *wel* iets anders had kunnen doen *wanneer de tijd was teruggedraaid*. En dat kan pas in het geval dat het determinisme onwaar zou zijn. Dit type alternatieve mogelijkheden omschrijf ik als 'metafysisch'.

Zijn verdediging van deze positie is karakteristiek voor het hele boek en mogelijk ook voor zijn gehele manier van filosoferen; hij valt het PAM principe namelijk niet direct aan (zoals

bijvoorbeeld Frankfurt dat doet met tegenvoorbeelden¹), in plaats daarvan voert Dennett een uiterst *intuïtief* karwei (denk aan zijn opvatting over gedachte-experimenten als zijnde *intuition pumps*²). Dennett draait heel bewust wat aan de knoppen van onze intuïties om op die manier ons, hopelijk, te doen inzien hoe eigenaardig onze eigen vooronderstellingen zijn (en in dit specifieke geval de PAM vooronderstelling). Het verschil tussen deze aanpak en de directere aanpak van Frankfurt zit in de overtuigingskracht: als je Frankfurt's tegenvoorbeelden accepteert dan is het *logisch noodzakelijk* dat het PAM principe onjuist is, terwijl als je alleen overtuigd bent van Dennett's betoog dan heb je hooguit een sterke *intuïtie* dat het PAM principe onjuist is.

Hoe doet hij dit dan vervolgens met betrekking tot het PAM principe? Dat doet hij door zich af te vragen: 'Is het eigenlijk niet heel vreemd om te wensen dat, als een bepaalde situatie zich op exact dezelfde manier nog een keer zou afspelen, we ook iets anders hadden kunnen doen?'. Zijn er misschien situaties denkbaar waarin we *juist niet* zouden willen dat we ook iets anders hadden kunnen doen? Wel, die zijn er zeker. Stel je maar eens voor dat jou gevraagd zou worden, zonder enige dwang, om een ander persoon te martelen. Ongetwijfeld wil je dat niet doen en zal je dan ook vriendelijk weigeren. Is het dan niet heel vreemd om in dit soort situaties te wensen dat je *net zo goed* wel had kunnen kiezen om de persoon te martelen? Dat is ook vreemd, concludeert Dennett; "*Seeing both sides of the question does not require that one not be overwhelmingly persuaded, in the end, by one side.*" (1984, p. 134). Het soort flexibiliteit dat we juist wél willen, stelt Dennett, is dat we flexibel genoeg zijn om in de 'variëaties die er toe doen' anders hadden kunnen handelen. Stel bijvoorbeeld dat je door het martelen van één persoon een miljoen anderen zou kunnen redden, *in dat geval* zou je keus misschien heel anders zijn; juist pas in een *andere* situatie willen we kennelijk echt dat we anders kunnen handelen.

Wellicht is dit nog niet meteen aanleiding om het PAM principe los te laten, maar Dennett slaagt er in ieder geval in om hier iets eigenaardigs aan onze intuïties aan te tonen. Het lijkt inderdaad zo te zijn dat we juist graag personen willen kunnen zijn die niet zo makkelijk in de verleiding kunnen worden gebracht. We ondernemen in het dagelijks leven ook allerlei stappen om steeds meer in de richting van dergelijke eigenschappen te komen, we ondernemen stappen om ervoor te zorgen dat we bij toekomstige verleiding sterk genoeg zullen zijn om bepaalde neigingen te weerstaan: we willen in het dagelijkse leven *juist niet* op zo'n manier flexibel zijn dat we net zo goed het een als het ander hadden kunnen doen.

1.3 De morele praktijk

Dennett rechtvaardigt onze morele praktijk, met het verantwoordelijk stellen en straffen inclusief, door te wijzen op het nut hiervan: "*We can readily identify sorts of harms we would like to see minimized in our society, and we have reason to believe that if we prohibit the*

¹ Frankfurt probeert te laten zien dat het PAM principe niet klopt door middel van tegenvoorbeelden. Dat wil zeggen: hij bedenkt voorbeelden waarbij een actor intuïtief *wel* moreel verantwoordelijk zou zijn ookal heeft de actor in kwestie geen alternatieve mogelijkheden.

² "A popular strategy in philosophy is to construct a certain sort of thought experiment I call an *intuition pump* [...] Such thought experiments (unlike Galileo's or Einstein's, for instance) are *not* supposed to clothe strict arguments that prove conclusions from premises. Rather, their point is to entrain a family of imaginative reflections in the reader that ultimately yields not a formal conclusion but a dictate of 'intuition.' Intuition pumps are cunningly designed to focus the reader's attention on 'the important' features, and to deflect the reader from bogging down in hard-to-follow details." (Dennett, 1984)

causing of these harms, and give force to the prohibition by threatening sanctions, we will thereby diminish the frequency of those harms” (1984, p. 159) . Waarom willen we elkaar graag verantwoordelijk houden? Om toekomstige misstappen te voorkomen. Als je iemand verantwoordelijk stelt, en hem wellicht ook nog straft, dan stuur je diegene daarmee een duidelijk signaal dat zijn gedrag niet getolereerd wordt, en dan zal deze persoon hopelijk zich in de toekomst beter gedragen.

Is het, gezien deze rechtvaardiging, dan eigenlijk nog wel relevant of iemand (neem een crimineel) iets anders had kunnen doen? Dennett zou zeggen van niet, we houden iemand verantwoordelijk vanwege het nut daarvan en de aanwezigheid van metafysische alternatieve mogelijkheden is daarvoor geen voorwaarde. Maar wat is dan wel een voorwaarde voor het verantwoordelijk stellen van een persoon? Simpel gezegd, moet het verantwoordelijk houden van een persoon nut kunnen hebben. Dit illustreert Dennett wanneer hij zegt: *“the mentally incompetent and insane. We excuse them from criminal liability because they manifestly do not meet the minimal conditions for deterrability, and the attempt to educate them, to bring them up to the knowledge and comprehension threshold, would be fruitless - or at least too costly” (1984, p. 161)*. Sommige mensen kun je wel proberen verantwoordelijk te houden en te straffen, maar ze zullen het gewoon niet begrijpen en vrolijk doorgaan met het vergriep. In dat soort gevallen heeft het geen nut mensen verantwoordelijk te houden voor wat ze doen.

1.4 Conclusie

Dennett hanteert in de hoofdstukken waarin hij het PAM principe en morele verantwoordelijkheid behandelt geen eenduidige definitie van vrije wil. Ook heeft hij geen objecties geformuleerd tegen het PAM principe (zoals, nogmaals, Frankfurts tegenvoorbeelden dat wel doen). Wat hij wél heeft gedaan, is het intuïtief waarschijnlijk maken dat alternatieve mogelijkheden niet noodzakelijk zijn voor morele verantwoordelijkheid. En hij heeft een grove schets van een alternatief voor het PAM principe geleverd, namelijk: we houden elkaar verantwoordelijk vanwege het nut van die praktijk, en om verantwoordelijk gehouden te kunnen worden, dien je enkel over een minimum aan cognitieve vermogens te beschikken zodanig dat de verantwoordelijkheids stelling zijn doel kan bereiken (1984, p. 161).

2. De concrete implicaties van het determinisme

In dit hoofdstuk behandel ik kort de these van het 'fatalisme' en het concept 'controle'. Deze twee ideeën behandel ik omdat ze centraal zijn voor de vermeende concrete implicaties van het determinisme. Zo kan het heel goed zijn dat wanneer een willekeurig persoon kennis maakt met de these van het determinisme dat hij/zij daaruit allemaal overhaaste conclusies gaat trekken. Conclusies met betrekking tot morele verantwoordelijkheid (zoals behandeld in hoofdstuk 1), maar ook concretere conclusies zoals het idee dat determinisme impliceert dat je geen controle meer hebt over je eigen handelen. Een willekeurig persoon zou ook zomaar de fatalistische conclusies kunnen trekken dat delibereren eigenlijk geen zin heeft.

Dergelijke conclusies zijn volgens Dennett onterecht en zijn boek is er dan ook vooral op gericht om dit soort misverstanden op te helderen (meer zelfs dan om het definiëren van vrije wil of het verdedigen van morele verantwoordelijkheid).

2.1 Fatalisme

Soms kan het zo zijn dat, wanneer mensen voor het eerst geconfronteerd worden met de these van het determinisme, men de fatalistische conclusie trekt dat delibereren geen zin meer heeft. Een illustratie van deze gedachte kun je vinden in de mythe van Oedipus:

Naar aanleiding van een voorspelling van een orakel vreesde Laius, de koning van Thebe, dat zijn eigen toekomstige zoon (Oedipus) hem op een dag zou vermoorden. Daarom liet Laius, toen zijn vrouw Jocasta beviel van zijn zoontje, de enkels van het pasgeboren kindje breken en gaf Laius het order om het kind achter te laten op een berg. Een schaapherder vond het kindje echter en uiteindelijk kwam het in handen terecht van koning Polybus van Korinthe die hem opvoedde als zijn eigen zoon. Toen Oedipus vervolgens wat ouder was, zocht hij op een dag het Orakel van Delphi op en hoorde van hem dezelfde voorspelling die zijn biologische ouders ooit hadden gehoord: hij zou opgroeien om zijn vader te vermoorden. Met dit nieuws in gedachten, en denkende dat zijn echte vader Polybus van Korinthe is, besloot Oedipus naar een andere stad te vertrekken: Thebe. Onderweg naar Thebe echter kwam Oedipus in een gevecht terecht met een voor hem onbekend persoon. Oedipus doodde de vreemdeling en komt er later achter dat de vreemdeling in werkelijkheid zijn echte vader was: koning Laius van Thebe.

De mythe van Oedipus illustreert het fatalisme omdat wat Oedipus ook had gedaan om de voorspelling te ontlopen, uiteindelijk zou hij toch zijn vader vermoorden. Oedipus persoonlijke keuzes, zijn delibereren, maakt voor zijn uiteindelijk lot geen enkel verschil.

Het idee dat delibereren geen zin heeft, is echter een conclusie die door vrijwel geen enkele filosoof getrokken wordt; niemand stelt dat de thesis van het determinisme impliceert dat delibereren geen verschil uitmaakt. Ook Dennett denkt er zo over. Hij stelt dat wanneer je denkt dat delibereren geen verschil uitmaakt wanneer het determinisme juist is, je het determinisme aan het verwarren bent met het fatalisme. Hij illustreert dat door zich af te vragen: 'zijn er situaties denkbaar waarin we met zekerheid kunnen zeggen dat delibereren geen verschil meer zal maken?'. Zijn conclusie hierover is positief: die situaties zijn er zeker. Stel je maar eens voor dat een willekeurig persoon 'X' besluit een einde aan zijn leven te maken door van een hoge brug af te springen. Als X gedurende zijn val tot de conclusie komt

dat hij toch maar beter niet had kunnen springen, dan is het jammer maar helaas maakt zijn delibereren op dat moment toch echt geen verschil meer voor het verdere verloop van zijn ingekorte leventje.

Dit soort gevallen noemt Dennett 'lokaal fatalisme'. Ze zijn lokaal omdat we ervanuit kunnen gaan dat het fatalisme zoals we dat gezien hebben in het voorbeeld niet van toepassing is op ons hele leven maar enkel, en gelukkig, op slechts een beperkt aantal momenten. Had X namelijk vlak voor hij van de brug was gesprongen nog even gedelibereerd, en was hij wellicht tot de conclusie gekomen dat hij toch maar beter niet kon springen, dan had zijn keuze om niet te springen wel degelijk een verschil gemaakt.

Dennett's conclusie is duidelijk: *"We need not fear that the human condition is beset with this variety of local fatalism. We know from cases like these, cases of actual local fatalism, that there are indeed conditions under which deliberation is futile. But we also know that it is our good fortune that these conditions are abnormal in our world."* (1984, p. 106)

Determinisme impliceert dus geen fatalisme.

2.2 Controle

Er leeft ook een idee dat causaliteit maakt dat de mens geen controle over zijn eigen handelen heeft. Immers, al ons handelen is bepaald door gebeurtenissen in het verleden die zeker buiten onze controle liggen, dus: je kunt wel zeggen dat het verleden de controle heeft over ons handelen.

Een dergelijke opvatting is volgens Dennett wederom een misvatting en zijn conclusies zijn de volgende:

C1: De mens heeft wel degelijk controle over zichzelf.

C2: De natuur, de omgeving, of het verleden zijn daarentegen überhaupt niet het soort dingen die controle kunnen hebben.

Om dat in te zien, neemt Dennett eerst het concept van controle zelf onder de loep: wat is 'controle' eigenlijk? Als uitgangspunt neemt Dennett het concept van controle zoals het gebruikt wordt in de cybernetica, daar wordt gesteld:

1. A heeft controle over B wanneer A in staat is om B in de toestand te brengen die A wil.

Dit impliceert:

2. Als B in staat is om in een toestand s te zijn, maar A heeft geen mogelijkheid om B in toestand s te brengen ook al wil A dat, dan heeft A geen controle over B.

Deze definitie is al veelzeggend, hieruit (met name uit (1)) volgt namelijk onmiddellijk al (C2): De natuur, omgeving, of het verleden zijn niet het soort entiteiten die controle kunnen hebben. Immers, een voorwaarde voor controle is een *wil*; A moet een wil hebben eer hij controle kan uitoefenen over B.

Maar dit is een flauwe tactiek van Dennett, het lijkt er nu immers op dat hij een definitie heeft gekozen (neem (1)) simpelweg om zijn eigen conclusie te ondersteunen. Als dat het geval is dan is zijn definitie nog niet zoveel waard. Wat Dennett daarom moet laten zien, is dat het op de een of andere manier *redelijk* of *juist* is om de definitie te gebruiken die hij voorstaat.

Precies daarmee maakt Dennett een beginnetje door de opvatting van B.F. Skinner (een bekende psycholoog) onder de loep te nemen. Skinner heeft namelijk een opvatting van controle waarbij er *geen* sprake is van een wil (in plaats van 'wil' gebruiken we in dit verband soms ook wel het woord 'actor'): *"In the Skinnerian sense of 'control' we say that A controls B if and only if changes in A are reliably reflected or registered in changes in B"* (1984, p. 59). Een dergelijke definitie biedt de mogelijkheid (in tegenstelling tot die van Dennett) om te stellen dat de omgeving controle uitoefent. Zo kun je nu zeggen dat bijvoorbeeld de hoeveelheid regenval in een bepaalde periode controle heeft over de hoogte van de rivier.

Volgens Dennett heeft deze opvatting echter een negatieve kant: *"Skinner's concept might seem, then, to be just the familiar concept of physical causation under another name, but in fact it occupies intermediate ground, and helps propel the illusory slide from causation to control that feeds our fear of determinism."* (1984, p. 59) Dennett wil hiermee zeggen dat Skinner in feite een definitie van controle heeft opgesteld die zo breed is dat het niets meer uitsluit en daardoor is het haast niet meer te onderscheiden van gewone causatie. Dit is één van verschillende redenen voor Dennett om Skinner's concept af te wijzen en zijn eigen concept te behouden. Maar ik denk dat zijn argumentatie voor die stap beter had gekund. Je kunt je bijvoorbeeld afvragen: wat houdt iemand nou tegen om niet toch de brede definitie van Skinner te blijven hanteren? Dennett presenteert misschien wel een definitie die aantrekkelijker klinkt dan die van zijn tegenstander, maar strikt gesproken is de definitie van Skinner niet *onjuist*. Dennett had hier meer kunnen doen om te overtuigen, hij had bijvoorbeeld zijn betoog op de volgende manier constructiever kunnen opstellen:

Dennett stelt zelf meermalen de vraag: 'waar zijn we bang voor?' Wat is het nou dat we vrezen als we het hebben over determinisme en vrije wil? Hier geeft hij zelf een duidelijk antwoord op: *"What we fear - or at any rate a very important part of what we fear - in determinism is the prospect that determinism would rule out control, and we very definitely do not want to lose control or be out of control or be controlled by something or someone else - like a marionette or puppet. We want to be in control, and to control ourselves and our destinies."* (1984, p. 51)

Dennett had kunnen inzien dat als dit is waar de discussie om draait, zijn zaak plots een stuk sterker was. Hij had er bijvoorbeeld heel bewust op kunnen wijzen wat een groot verschil er bestaat tussen het soort controle dat uitgeoefend wordt door ons (mensen) en het soort controle dat de omgeving zou uitoefenen. Toegegeven, Dennett maakt het verschil tussen die twee wel duidelijk (een wil en voorkennis zijn bijvoorbeeld van groot belang), maar hij doet dat meer op een impliciete manier en giet het niet in de vorm van een argument tegen het gebruik van Skinners definitie. Dennetts betoog is te chaotisch, te tastend en dwalend, om te kunnen zien (of überhaupt te stellen) dat hij zijn speculaties over menselijke controle (die, nogmaals, zeer verschilt van omgevingscontrole door de aanwezigheid van een wil en

voorkennis) in het teken stelt van de strijd tussen de twee verschillende opvattingen van controle.

Hij had expliciet kunnen stellen dat het soort controle dat wij mensen hebben (zowel over onszelf als over de omgeving!) op de een of andere manier veel groter is, of van meer waarde, dan de controle die de omgeving zogenaamd over ons heeft. In plaats daarvan moet de lezer iets dergelijks zelf uit Dennetts betoog zien te deduceren. En hij had kunnen benadrukken dat het soort controle dat de omgeving over ons heeft niet of nauwelijks te vergelijken is met de controle die een mens zou kunnen uitoefenen over een marionet.

Kortom: er zijn allemaal redenen te vinden in Dennetts betoog die de angsten voor het determinisme, die Dennett zelf onderkent, ongegrond verklaren en die bijgevolg de brede definitie van controle die Skinner aanhoudt volstrekt nutteloos maken. De definitie van Skinner voegt dus niks toe aan de discussie; je zegt er niks van belang mee. Aan de hand van de definitie van Dennett daarentegen is al gauw duidelijk hoe wij, bijvoorbeeld, niet zijn als marionetten (van de omgeving).

Dennett levert dus zeker waardevolle inzichten als het gaat om controle, maar helaas, door gebrek aan structuur in zijn betoog, boet hij in aan effectiviteit en overtuigingskracht.

3. Metafysische angsten

Zoals in de inleiding was aangegeven zijn er grofweg drie redenen te onderscheiden die het onderzoek naar de vrije wil relevantie geven. Één van die redenen is dat het denken over vrije wil bij sommige mensen allerlei angsten oproept. Om specifieker te zijn: mensen hebben allerlei (onterechte) ideeën over wat determinisme of het (mogelijk) afwezig zijn van de vrije wil voor hun betekent en zij maken zich zorgen over die implicaties (Dennett noemt ze 'bugbears'). Dennett herkent dit probleem en ziet de verzameling van deze onterechte angsten zelfs als *het* probleem van vrije wil op zich. Zijn doelstelling voor *Elbow Room* is dan ook om een overzicht te bieden van enkele veel gehoorde angsten en door middel van nauwkeurige analyse te laten zien dat er eigenlijk niks is om je zorgen over te maken.

Dennetts boek in dit licht te zien, is zeer verhelderend voor zijn doelstelling. Dennett levert namelijk niet zozeer een sterk theoretisch werk met een heldere opbouw waarna uiteindelijk iedereen ontegenzeggelijk zal moeten accepteren dat de vrije wil wel degelijk bestaat; nee, het boek is juist meer therapeutisch van aard.

Tot nu toe zijn er al twee angsten voorbijgekomen. Ten eerste was er het idee dat determinisme maakt dat delibereren geen zin meer heeft, we hebben gezien dat dit idee voortkomt uit een verwarring van determinisme met fatalisme en dat we ons geen zorgen hoeven te maken dat we leven in een puur fatalistische wereld. Ten tweede was er het idee dat de omgeving controle over ons heeft zoals een mens controle over een marionet kan hebben. Ook hiervan hebben we gezien dat dit een misvatting was en dat (daarentegen) de mens in werkelijkheid een verregaande mate van controle over zowel zichzelf als de omgeving heeft.

Toch is het laatste woord over onze angst voor controleverlies nog niet gesproken. Er is namelijk een schrikbarend beeld te bedenken dat toch nog tot twijfelen aanzet over de mate waarin de mens controle over zichzelf heeft. Dat is het beeld dat wij uiteindelijk zijn zoals de wespesoort *Sphex ichneumoneus*. Deze soort heeft de gewoonte om een nestje te graven voor haar eitjes en het vol te stoppen met (door haar) verlamde krekels, die vervolgens door de pasgeboren larven zullen worden verorberd. Het wordt voor ons interessant wanneer de condities waaronder *Sphex* de krekels in haar nest sleept subtiel veranderen: gewoonlijk sleept *Sphex* de krekels tot vlak voor zijn nest, gaat naar binnen om te controleren of alles nog was zoals ze het achter heeft gelaten, en komt dan pas naar buiten om de krekels het nest in te slepen. Het is echter gebleken dat steeds wanneer de krekels iets verschoven is gedurende de tijd dat *Sphex* in het nest zit, *Sphex* het hele stappenplan opnieuw onderneemt: de krekels worden opnieuw tot vlak voor het nest gesleept en *Sphex* gaat weer naar binnen om te controleren, waarna ze klaar is om de krekels naar binnen te slepen (mits de krekels niet opnieuw zijn verschoven!). Schijnbaar blijft *Sphex* deze stappen eindeloos herhalen, hoe vaak de krekels ook verschoven worden (door bijvoorbeeld een wetenschapper die erachter wil komen hoe vaak *Sphex* de stappen blijft herhalen).

Dennett: *"The Godlike biologist reaches down and creates a slight dislocation in the wasp's world, revealing her essentially mindless mechanistic nature; could a superior intelligence, looking down on us, find a similar if more sophisticated trick that would unmask us? Even when we remind ourselves that so far as we know, there are no such superagents out there*

determined to thwart our lives, the mere possibility in principle that we are imperfect and vulnerable in this way is distinctly unsettling.” (1984, p. 11)

In reactie op dit probleem vervolgt Dennett met iets dat de kern uitmaakt van zijn betoog over vrije wil (zowel in dit boek als daar buiten). Een ander citaat is hiervoor verhelderend: *“Might it not be that what makes the wasp’s fate so dreadful is not that her actions are and ‘decisions’ are caused but precisely that they are so simply caused?” (1984, p. 12).* Dennetts tactiek bestaat er uit een positief beeld te schetsen van de mate waarin de mens wel degelijk controle heeft over zichzelf en aan het einde van dat verhaal zal de lezer over blijven met een nieuwe waardering voor de menselijke complexiteit, voor de dingen die we wél kunnen.

Het is dit beeld dat Dennett schetst waar ik tot slot een beknopt overzicht van wens te geven. We zullen dan zien op precies wat voor een manier de mens verschilt van Sphex en we eindigen gelijk ook met een goede grip op Dennetts project.

3.1 Menselijke complexiteit

0. Om die menselijke complexiteit te illustreren schetst Dennett een evolutionair verhaal dat teruggaat tot vóór er nog überhaupt van ‘leven’ kon worden gesproken. Voordat er leven bestond waren er nog geen ‘redenen’ zegt Dennett, er waren alleen maar oorzaken.

1. Op een gegeven moment ontstonden er echter ‘replicators’ (moleculaire machientjes die andere moleculaire machientjes maken). Van deze replicators kunnen we zeggen dat ze bepaalde belangen (‘interests’) hebben: hun leefomgeving dient aan bepaalde voorwaarden te voldoen, willen ze zich met succes kunnen voortplanten.

2. De volgende stap in de evolutionaire keten vindt plaats op het moment dat deze replicators de mogelijkheid krijgen om ook werkelijk stappen te ondernemen om hun belangen veilig te stellen. Dit is het moment dat wezentjes als Sphex voorstelbaar worden. En dit is het moment dat we kunnen zeggen dat ‘redenen’ voor het eerst hun intrede doen: als we Sphex een bepaalde handeling zien ondernemen dan zeggen we dat ze dat met een bepaalde *reden* doet.

3. Toch is al gauw de beperking van Sphex duidelijk: ook al heeft Sphex bepaalde belangen en redenen, ze weet niet bewust wat haar eigen belangen of redenen zijn. Dit is deels de verklaring van wat Sphex zo beperkt maakt en wat ons zo beangstigt aan het beeld van Sphex. Sphex heeft er namelijk zowel belang bij om voedsel te verzamelen (een handeling die ze ook onderneemt) als zich te verbergen (iets wat ze NIET doet) voor de bioloog die haar krekels blijft verplaatsen. Dus ook al heeft ze voor beiden genoeg reden om te handelen, ze handelt alleen maar naar de eerste en is zich niet bewust van de tweede. Wat mensen betreft, werkt dit anders: *“our ideal is to be completely savvy, to be able to notice all the reasons that concern us, to be in the dark about nothing of relevance to us, to be the completely and perfectly informed guardians of our own interests” (1984, p. 24).* Dit ideaal wordt bewerkstelligd door de ontwikkeling van het brein, of ook wel een ‘semantic engine’: *“they are for controlling the bodies they are perched in by discriminating the meanings of the impingements or stimuli that those bodies encounter” (1984, p. 28).* Het brein, die semantische machine, is de volgende stap in de evolutie naar een wezen met een

vergevorderde mate van zelfcontrole. Dankzij het brein zijn mensen, in tegenstelling tot Sphex, wel in staat de factoren te identificeren die een reden voor handelen zouden opleveren en ze maakt ons: *“not perfectly but practically invulnerable to sphexishness.”* (1984, p. 29)

4. Tot slot is er nog een laatste stap te bedenken die de mens een voorsprong geeft boven Sphex: zelf-reflectie. Een wezen met zelf-reflectie kan niet alleen patronen in zijn omgeving herkennen, maar kan deze ook in zijn eigen reacties herkennen. Het zal duidelijk zijn wat voor een voordeel zelf-reflectie is voor de mens: *“Unlike Sphex, it can notice that it is caught in a futile loop or rut, and leap out of it”* (1984, p. 29).

Het is duidelijk dat de mens en het menselijke gedrag veel complexer is dan sphex. Met deze analyse van de menselijke complexiteit neemt Dennett dan ook met succes wat van de angst weg die men zou kunnen hebben, want we verschillen zodanig veel van sphex dat de kans dat we op een soortgelijke manier om de tuin geleid worden miniem is. De mens is dankzij zijn cognitieve functies overduidelijk NIET eenzelfde soort geestloze machine zoals sphex lijkt te zijn. De eerdere conclusie van Dennett lijkt tot slot dan ook te kloppen: *“Might it not be that what makes the wasp’s fate so dreadful is not that her actions and ‘decisions’ are caused but precisely that they are so simply caused?”* (1984, p. 12) .

4. Eigen mening

4.1 Risico's & problemen: rationaliseren.

In elke discussie loopt men het risico bij voorbaat te beginnen met bepaalde conclusies en die vervolgens te rationaliseren (in plaats van te beginnen met algemeen geaccepteerde premissen en naar een conclusie toe te redeneren). Het probleem hiermee is dat men op die manier meer het risico loopt zich vast te klampen aan conclusies die wellicht prettig zijn, maar niet noodzakelijk waar. Dat wil niet zeggen dat een gerationaliseerde conclusie nooit waar zal zijn, alleen dat we er een mindere mate van zekerheid aan kunnen toekennen. Het is dus iets waar we voor op ons hoede moeten blijven.

In het vrije wil debat is het niet anders, het lijkt er zelfs haast op dat dit in het vrije wil debat bij uitstek het geval is. Dit komt door de nauwe samenhang tussen twee cruciale vragen:

- (1) Wat is vrije wil? (maw: hoe definieer je vrije wil?)
- (2) Bestaat vrije wil?

Het lijkt vanzelfsprekend dat, eer we vraag (2) willen beantwoorden, we horen te beginnen met vraag (1). Immers, als we het andersom doen lopen we het risico de definitie van vrije wil alleen maar op te stellen om onze conclusie bij vraag (2) te ondersteunen. Toch zijn er bekende gevallen waarbij het zo gebeurt. De gedachte is dan: 'Ik weet nou eenmaal dat ik vrije wil heb, dus moet de definitie wel een fysisch mogelijk (en bestaand) concept zijn'.

4.2 Risico's & problemen: taalverwarring.

Afgezien van het rationalisatie-risico valt er nog wat te zeggen over het taalgebruik in het debat. Wanneer mensen zich voor het eerst beginnen te verdiepen in het onderwerp gaan ze meestal in eerste instantie uit van een soort Cartesiaans concept van vrije wil: "the Cartesian conception of a mode of mental processing, or a mental faculty, that is totally unconstrained, totally self-caused. The prime mover, itself unmoved." (Flanagan, 2002, p. 124). Het problematische is nu dat in de loop van de tijd verschillende filosofen hetzelfde begrip (vrije wil) op een andere manier zijn gaan invullen en als dat niet snel expliciet duidelijk gemaakt wordt, dan kan dat heel verwarrend werken. Dit risico tot verwarring lopen compatibilisten bij uitstek wanneer zij claimen dat vrije wil compatibel is met determinisme: "The compatibilist, meanwhile, if he thinks free will is compatible with determinism, must have changed the subject. He cannot be saying that the Cartesian conception of free will is compatible with determinism because, well, it isn't. And indeed if one looks at the literature one will see that compatibilists invariably mean something different by free will than what the orthodox concept says it is." (Flanagan, 2002, p. 126)

Een nieuwe positie in het vrije wil debat omzeilt deze problematiek door zich minder bezig te houden met definitiekwesties en meer met implicaties. Bovendien laten ze hun positie (in woorden) afhangen van het vocabulair dat er op dat moment aangehouden wordt. Dit zijn de zogenaamde 'neo-compatibilisten' (Flanagan, 2002, p. 127). Een neo-compatibilist probeert dus het hele begrip 'vrije wil' niet meer te gebruiken om zo de verwarring uit de weg te gaan.

4.3 Risico's & problemen: hardnekkige intuïties.

Een laatste problematische kwestie betreft de hardnekkigheid van de *intuïtie* dat vrije wil niet kan bestaan zolang determinisme een feit is. De meeste mensen die voor het eerst

kennis maken met de these van het determinisme lijken automatisch de conclusie te trekken dat determinisme vrije wil uitsluit. Die intuïtie wordt verder kracht bijgezet door neurowetenschappers die in praatprogramma's met de grootste vanzelfsprekendheid verkondigen dat ze kunnen voorspellen wat voor keuzes mensen zullen maken en dat vrije wil dus wel een illusie moet zijn.

Hoe vrije wil gedefinieerd zou moeten worden, wordt door deze mensen nooit duidelijk gemaakt, maar hoe het in ieder geval *niet* moet worden gedefinieerd is ze maar al te duidelijk. Het problematische hieraan is dat de discussie op deze manier bij voorbaat al geframed is in het voordeel van diegenen die vrije wil wensen te ontkennen. Men beroept zich namelijk impliciet op de (zogenaamde) vanzelfsprekendheid van die intuïtie (dat determinisme vrije wil uitsluit) en verleggen daarmee de focus van de discussie. De gedachtetrant is bij wijze van spreken als volgt: 'een gedetermineerde wil *is nou eenmaal* onvrij, dan rest ons alleen nog te bewijzen of te ontcrachten of het determinisme wel waar is.'

De reden dat die intuïtie zo sterk is, is moeilijk met zekerheid aan te geven. Ik vermoed dat er een impliciete gedachte achter zit dat om een vrije wil te kunnen hebben de wil 'vrij' moet zijn van *alles* wat de wil zou kunnen bepalen. De wil is in die opvatting pas echt vrij als het 'vrijstaand' is; het moet losstaan van de causale keten die om hem heen in de wereld plaatsvindt, als een soort dominosteentje dat niet zozeer uitsluitend omvalt wanneer de stenen achter hem zijn gevallen maar pas omvalt wanneer het hem schikt.

4.4 Eigen mening: omgaan met de problemen.

Vanwege de hierboven beschreven problematiek lijkt het mij dat één van de meest aantrekkelijke posities die van het neo-compatibilisme is. Neo-compatibilisme gaat een hoop van de problematiek uit de weg door simpelweg de aandacht te verleggen van de definitie van vrije wil (die als minder interessant wordt geacht) naar de consequenties van het determinisme voor dingen als verantwoordelijkheid en keus. De filosoof 'Owen Flanagan' zegt het duidelijk in zijn boek 'The Problem of the Soul': "*What to do? My proposal is this: Change the subject. Stop talking about free will and determinism and talk instead about whether and how we can make sense of the concepts of 'deliberation', 'choice,' 'reasoning', 'agency', and 'accountability' (scorecard items) within the space allowed by the scientific image of minds.*" (2002, p. 127)

Hoe aantrekkelijk ook, er zijn mijns inziens toch overtuigende praktische overwegingen die er toe aanzetten om het begrip 'vrije wil' in gebruik te houden en het te herdefinieren in het voordeel van de compatibilist.

Ten eerste is het makkelijker voor een groep filosofen om te besluiten het gebruik van een begrip achterwege te laten dan het is voor een cultuur. Een begrip verdwijnt niet zomaar uit het culturele vocabulaire. En zeker in een samenleving waarin vrije wil een hot topic is (met name in het licht van neuro-wetenschappelijke bevindingen) en geleerde filosofen graag een geïnteresseerd publiek wijzer willen maken, is het verstandig voor filosofen om goed stil te staan bij hun tactiek. Vrije wil is namelijk, zeker voor een persoon die niet bekend is met filosofie over het algemeen, een complex onderwerp en filosofen die graag een boodschap wensen over te brengen, kunnen het zich niet veroorloven alleen stil te staan bij de inhoud

van die boodschap maar moeten ook stil staan bij de vorm. Wat zou een persoon makkelijk begrijpen als antwoord op de vraag 'bestaat vrije wil?'. Een antwoord in de zin van 'er zijn goede redenen om het hele woord niet te gebruiken', of misschien een simpel 'ja' of 'nee' antwoord?

Toegegeven, of het neo-compatibilistische antwoord voor een leek makkelijk te begrijpen is, valt nog steeds over te twisten. Maar twee algemenere punten zullen wel duidelijk zijn:

- (1) Filosofen dienen voor zichzelf duidelijk te hebben voor wie ze willen schrijven (andere filosofen óf geïnteresseerde leken).
- (2) Afhankelijk van het publiek doen filosofen er verstandig aan goed te kijken naar de manier waarop ze hun stellingen presenteren.

Dit zijn twee schijnbaar voor de hand liggende stellingen doch was het zeker noodzakelijk ze te expliceren, want ze kunnen immers het verschil maken tussen een neo-compatibilistische positie en een compatibilistische.

Afgezien van deze overweging is er nog een andere, meer traditioneel 'filosofisch', argument dat spreekt vóór een herdefiniëring van het woord 'vrije wil' in plaats van het woord in zijn geheel los te laten.

Als vrije wil niet bestaat, zo denkt men doorgaans, dan zal dat allemaal ongemakkelijke consequenties hebben. Zo hebben we misschien wel helemaal geen morele verantwoordelijkheid, of misschien betekent het wel dat we eigenlijk nooit zelf keuzes maken. Echter, als de compatibilistische (en de neo-compatibilistische) conclusies kloppen, dan is er niks om je zorgen over te maken: het soort vrije wil waarvan men zegt dat het ons aan ontbreekt, is op geen enkele manier de steunpilaar van deze zogenaamde consequenties. We verliezen onze morele verantwoordelijkheid niet en we kunnen nog steeds keuzes maken etc. Dit zou betekenen (nogmaals: mits de compatibilistische conclusies kloppen) dat het gebruikte concept van vrije wil op dat moment alle connecties met de werkelijkheid heeft verloren: het is een null-concept, je zegt er niks mee en dus is het onbruikbaar geworden. In dit licht moet men het herdefiniëren van het begrip 'vrije wil' dus zien. Het is niet een soort retorische truc om de discussie in het eigen voordeel te framen, het is eerder een praktische zet om een onbruikbaar concept weer bruikbaar te maken.

5. Conclusie

In de afgelopen hoofdstukken heb ik een overzicht gegeven van de problemen die Dennett in *Elbow Room* behandelt, en het zou geheel begrijpelijk zijn als dit overzicht overkomt als een wat onsamenhangend geheel. Die onsamenhangendheid is met name te danken aan de vorm van Dennetts betoog. 'Elbow Room' is namelijk meer een verzameling essays over aan vrije wil verwante thema's dan één gestroomlijnd betoog met een heldere, noodzakelijke conclusie. Dennett geeft dat ook zelf aan; in het inleidende hoofdstuk van *Elbow Room* vergelijkt hij zijn methode met dat van een beeldhouwer: *"Unlike the draftsman, who must get each line just right with the first stroke of the pen, the sculptor has the luxury of nibbling and grinding away until the lines and surfaces look just right. First you rough out the block, standing back and squinting now and then to make sure you are closing in on the dimly seen final product. Only after the piece is bulked out in the right proportions do you return to each crude, rough surface and invest great labor in getting the fine details just so."* (1984, p. 3)

Dit is gelijk ook een vorm die passend is voor het probleem zoals Dennett dat voor ogen heeft. In diezelfde inleiding zegt hij bijvoorbeeld over het vrije wil probleem: *"If having free will matters, it must be because not having free will would be awful, and there must be some grounds for doubting that we have it. What are we afraid of? We are afraid of not having free will. But what exactly are we afraid of? And why? Anyone who dreads the prospect of not having free will must have some inkling about what that terrible condition would be like. And in fact there are a host of analogies to be found in the literature: not having free will would be somewhat like being in prison, or being hypnotized, or being paralyzed, or being a puppet, or... (the list continues)." (1984, p. 5), "I maintain that the free will problem is the family of anxieties briefly sketched in this chapter."* (1984, p. 18). Volgens Dennett bestaat het vrije wil probleem dus vooral uit angsten voor de zogenaamde consequenties van de (mogelijke) afwezigheid van vrije wil. Zijn boek bestaat er voornamelijk uit deze angsten te analyseren en te laten zien waarom er eigenlijk helemaal niks te vrezen is.

Dit maakt duidelijk waarom *Elbow Room* de structuur heeft die het heeft. Maar er zijn nog meer dingen om vraagtekens bij te zetten. Gezien deze insteek zijn Dennetts afsluitende woorden in *Elbow Room* namelijk wat verwarrend: *"my conclusion is optimistic: free will is not an illusion, not even an irrepressible and life-enhancing illusion."* (1984, p. 169). Waarom zegt hij dit? Het probleem is dat de hoofdstukken waarin Dennett de verschillende angsten analyseert niet of nauwelijks worden gepresenteerd als een onderbouwing van het bestaan van vrije wil. Vrijwel elk hoofdstuk in *Elbow Room* is los te beschouwen van de andere hoofdstukken; er wordt in *Elbow Room* weinig opgebouwd om in volgende hoofdstukken op door te gaan. Je zou dan ook zelfs zo ver kunnen gaan te stellen dat Dennetts werk meer een therapeutisch doel heeft; aan het einde van het boek hoor je immers enkel tot op zekere hoogte 'gerustgesteld' te zijn, alleen blijft de beloofde conclusie (dat vrije wil bestaat) steeds uit.

Waarom doet Dennett dit? Je kunt je hierover twee dingen voorstellen. Je zou kunnen denken dat het gewoon een wat ongemakkelijke fout is. We weten inmiddels wel dat Dennett gelooft in het bestaan van vrije wil en het is om die reden misschien niet geheel onverwacht dat hij dat nog even expliciet vermeldt in het afsluitende hoofdstuk, ook al heeft hij het bestaan van vrije wil nooit expliciet onderbouwd.

Je zou ook kunnen denken dat het deel is van Dennetts tactiek en positie wat betreft vrije wil (zij het op een wat ongemakkelijke manier gestructureerd). We kunnen namelijk op zijn minst concluderen dat Dennett een compatibilist is wat betreft vrije wil en misschien zelfs een *neo-compatibilist* (zoals het citaat van Owen Flanagan in H4.4 uitlegt). Je zou kunnen zeggen dat Dennett heel bewust het gebruik van het woord 'vrije wil' uit de weg is gegaan en in plaats daarvan aandacht heeft gegeven aan de onderwerpen die er wél toe doen wanneer we het hebben over vrije wil. Dit lijkt dus een beetje op een neo-compatibilistische houding van Dennett. Maar dan blijft de vraag nog steeds overeind: waarom dan toch beweren dat vrije wil bestaat? Een neo-compatibilist legt namelijk niet alleen de aandacht op de kwesties die ertoe doen, een neo-compatibilist zou ook helemaal niet beweren dat vrije wil bestaat (of niet bestaat).

Ik denk dat Dennett uiteindelijk toch impliciet een herdefiniering van het begrip 'vrije wil' voorstaat. Als Dennett immers met vrije wil bedoelde wat er doorgaans mee bedoeld wordt dan zouden zijn laatste woorden onzinnig en ononderbouwd zijn. Dennett moet dus iets anders bedoelen met 'vrije wil' wanneer hij zegt "*free will is not an illusion*" (1984, p. 169). Wat deze andere invulling precies is, dat maakt Dennett nergens in dit boek expliciet duidelijk. Maar dat dat nodig is en dat daar 'ruimte' voor is des te meer.

Literatuurlijst

Laplace, P. S. (1902). A philosophical essay on probabilities. (F.W. Truscott & F.L. Emory, Trans.). London: John Wiley & Sons.

Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, 66/23, 829-39.

Flanagan, O. (2002). *The Problem of the Soul*. United States of America: Basic Books.