

De opvoedbare mens

Door Jan Bransen

§ 1. Inleiding: de vraag naar onze menselijke natuur

Wijsgerige antropologie is dat onderdeel van de filosofie waarin de menselijke zelf-interpretatie centraal staat. Wat maakt een mens tot mens? Toevallige historische omstandigheden hebben ertoe geleid dat de wijsgerige antropologie, een filosofische subdiscipline, lange tijd geïdentificeerd werd met de zoektocht naar het antropologisch verschil: het wezenlijke kenmerk waarmee de mens zich van een dier zou onderscheiden. Dit hoofdstuk verkent een aantal begrippen die in de twintigste eeuw een hoofdrol hebben gespeeld in die zoektocht: bewustzijn, vrije wil, zelfbewustzijn, zelfbepaling, persoon en redelijkheid. Over die begrippen gaan de paragrafen 3, 4 en 5. Dat de vraag naar onze menselijke natuur ook heel anders benaderd kan worden, is het thema van paragraaf 6. Wie de vraag naar de aard van de menselijke natuur wil beantwoorden, kan dat ook doen, zo zal hier betoogd worden, door na te denken over het doel van opvoeding.

§ 2. Korte historische achtergrond

De wijsgerige antropologie is als zelfstandige discipline pas ontstaan in de eerste helft van de 20^e eeuw, en dan met name in Duitsland. De naam van de discipline is ontleend aan de antropologie, of menskunde, die in die tijd een vakwetenschap aan het worden was. Als vakwetenschap ging de antropologie uit van de aanname dat mensen dieren zijn en dus, net als andere dieren, op empirisch-wetenschappelijke wijze kunnen worden bestudeerd. Antropologie zou daarom een wetenschap zijn die vooral verwant is aan de biologie en de ethologie. Op grote schaal gingen antropologen aan het werk, en zij deden allerlei wetenswaardige ontdekkingen. Zo bleek onder meer dat mensen veel minder gespecialiseerd zijn dan veel andere dieren, dat ze over veel minder instinctieve reacties beschikken dan willekeurig welk ander dier, dat ze voor hun voortbestaan aanzienlijk langer afhankelijk zijn van de zorg van hun ouders, en dat individuele exemplaren van de soort opvallend gekenmerkt worden door de historische en culturele context waarin ze leven.

Filosofen, van oudsher geïnteresseerd in het menselijk zelfbegrip, reageerden op de resultaten van deze empirische wetenschap met pogingen deze te duiden. In hun wijsgerige exercities probeerden ze in kaart te brengen welke voorwaarden noodzakelijk vervuld moesten zijn om de bonte verzameling feiten mogelijk te maken die de empirische antropologen over exemplaren van de menselijke soort vastgesteld hadden. Die voorwaarden moesten bij voorkeur uit één principe voortkomen en één samenhangend geheel vormen. De achterliggende idee daarbij was, grofweg, dat de empirisch antropologen dan wel van alles te weten kunnen komen over hoe het in feite met mensen gesteld is, maar niet over de juiste methode beschikken om - voorbij

de vaststelling van die feiten - ook nog antwoord te geven op de vraag naar het 'waardoor' ervan. Die vraag is, zo stelden de wijsgerig antropologen, er een naar het *wezen* van de mens, naar dat wat maakt dat de feiten over ons *noodzakelijk* zijn wat ze zijn, en het is daarmee een echte filosofische vraag.

De filosofen gingen, ieder voor zich, voortvarend aan de slag. Al snel resulteerden hun inspanningen in een verzameling typering van het *wezen* van de mens; typering waarvan beweerd werd dat ze beslist noodzakelijk waren om de variëteit aan empirische feiten te kunnen verklaren. De empirisch antropologen zagen zich geconfronteerd met mensbeelden die varieerden van de *homo faber*, *homo laborans* en de *homo ludens* tot de *homo sociologicus*, *homo economicus*, *homo symbolicum* en de *homo excentris*, waarmee het er voor hen niet bepaald duidelijker op werd. Betekende de veelheid aan noodzakelijke typering van het *wezen* van de mens bovendien ook niet dat ze, gezien elkaars concurrerende aanwezigheid, stuk voor stuk niet werkelijk noodzakelijk konden zijn? De hoeveelheid *wezenstypering* wekte argwaan en steunde de gedachte dat filosofen, net zo min als empirici, over de juiste methode beschikten om antwoord te geven op de vraag naar het *waardoor* van die feiten over de mens. Deze argwaan was op zich al niet bevorderlijk voor het aanzien van de wijsgerige antropologie. Los daarvan deed zich nog een ontwikkeling voor die de wijsgerige antropologie geen goed deed. Die betreft het enorme belang dat, met het oog op de identiteit van het vak, gehecht werd aan de vraag naar het verschil tussen mensen en dieren. Die vraag werd opgevat als een vraag naar *het wezen* van *de* mens. En dat leidde er weer toe dat wijsgerig antropologen probeerden invulling te geven aan het predikaat 'wijsgerig' door te benadrukken dat ze streefden naar kennis van hoogst abstracte principes, die een variëteit aan feiten kunnen systematiseren door ze in samenhang als noodzakelijk te presenteren. Hóe ze die kennis, die als niet bereikbaar voor empirisch antropologen werd voorgesteld, dan zelf wél dachten te verkrijgen maakten ze niet duidelijk, en die kwestie thematiseerden ze evenmin. Dit gebrek aan systematische aandacht voor de methode was koren op de molen van het positivisme dat een einde wilde maken aan metafysische vragen als die naar 'het *wezen*' van de mens. Dergelijke vragen zijn, aldus de positivisten, cognitief betekenisloos, en dus niet te beantwoorden.

Na een korte, maar turbulente bloeiperiode stierf de wijsgerige antropologie als onderzoeksprogramma met een eigen thematiek rond 1950 een zachte dood. Aan universiteiten die zich in die periode in de invloedssfeer van de Duitse wijsbegeerte bevonden waren inmiddels leerstoelen ingesteld en bezet. Vanzelfsprekend bleven deze bemand, maar het vak maakte geen furore meer. Met de vaststelling dat de mens de diersoort is waarvan, om het met Sartre te zeggen, de existentie aan de essentie voorafgaat, bereikte het vak als het ware een natuurlijk eindpunt. Aan Sartres opvatting verwante formuleringen waren begin jaren vijftig overal te vinden: de mens is wat hij van zichzelf maakt, schepper én schepsel van de cultuur, een vraag zonder antwoord.

Dat de vraag naar het antropologische verschil in de wijsgerige antropologie zo'n centrale plaats gekregen heeft is zowel methodisch als inhoudelijk zeer sturend geweest voor de wijze waarop binnen het vak invulling werd gegeven aan de kwestie van menselijke zelf-interpretatie. Dat die kwestie ook anders kan worden behandeld mag blijken uit latere paragrafen van dit hoofdstuk. Om echter een gestructureerd overzicht te krijgen van de belangrijkste thema's uit de wijsgerige antropologie, is het vruchtbaar de uitwerking in de wijsgerige antropologie van de vraag naar wat mensen van dieren onderscheidt eerst uitvoerig te behandelen.

§ 3. Bewustzijn en vrije wil

De vraag naar het wezenlijke verschil tussen de menselijke en de niet-menselijke natuur werd in de begindagen van de wijsgerige antropologie gesteld tegen de achtergrond van de snel opkomende, en succesvolle moderne natuurwetenschappen. Die natuurwetenschappen, met hun nadruk op causale wetmatigheden, hadden al sinds hun opkomst in de 16^e en 17^e eeuw een probleem met wat inmiddels het Cartesiaanse dualisme van lichaam en geest was gaan heten. Mensen bestaan, zo luidde in de 19^e en 20^e eeuw de alledaagse opinie, uit lichaam én geest. Omdat de natuur in de moderne natuurwetenschap begrepen werd als het totaal van causaal op elkaar inwerkende fysische objecten, lag het zeer voor de hand dat de eerste wijsgerig antropologen er vanuit gingen dat de **menselijke geest** het cruciale kenmerk is waarmee de mens zich van dieren onderscheidt. In dat uitgangspunt zijn twee hoofdlijnen te onderscheiden, die samenhangen met wat als het meest opvallende kenmerk van de geest wordt beschouwd. Wie het feit benadrukt dat wij ons dankzij onze geest *bewust* zijn van de wereld om ons heen, zal menen dat het ons **bewustzijn** is waarmee we ons onderscheiden van dieren. Wie benadrukt dat wij dankzij onze geest *vrij* en verantwoordelijk kunnen handelen, zal een **vrije wil** aanwijzen als bepalend voor het antropologische verschil. Hieronder zal op beide benaderingen dieper worden ingegaan.

§ 3.1. Bewustzijn

Mensen zijn zich bewust van de wereld om hen heen. Zij vinden iets van hun omgeving en hebben er een bepaalde kijk op. Wat ze doormaken, maken ze ook mee. Gebeurtenissen zijn voor hen belevenissen en de wereld heeft voor hen betekenis. Datzelfde geldt niet voor de niet-menselijke natuur. Een ruit die getroffen wordt door een sneeuwbal, beseft dat niet. Een boom die omgezaagd wordt, ervaart dat niet. Die boom heeft daar geen mening over, is zich er niet van bewust, heeft er geen kijk op en voelt er niets bij. Ruiten en bomen hebben net zo min als de haan op de kerktoren bewustzijn. Als de torenhaan door de bliksem wordt getroffen, ondergaat hij daarbij geen enkele sensatie. De ruit kan door de kracht van de sneeuwbal breken, het zaagvlak van de boom kan vochtig worden van het sap dat nog even doorstroomt, en de vrije electronen in het koper van de haan ondergaan plotsklaps een grote verandering. Dergelijke veranderingen in de interne toestand van dingen - een ruit, een boom, een torenhaan - hebben voor die dingen niets te betekenen. Want betekenis vooronderstelt bewustzijn.

Het was voor Descartes, net als eeuwen later voor Sartre, een gegeven dat de niet-menselijke natuur geen bewustzijn heeft. De natuur is, zoals Sartre het zegt, *en soi*, bij zichzelf, maar zonder zich bewust te zijn van zichzelf, dus zonder er voor zichzelf te zijn. Alleen mensen zijn, dankzij hun bewustzijn, *pour soi*: zij zijn zich van zichzelf bewust. Natuurlijk reageren wormen, net als hazen, antilopen, olifanten en inktvissen wel op prikkels. Maar dat geldt ook voor de eerder genoemde ruit, boom, en torenhaan. 'Reageren' kan uitsluitend bestaan in een verandering van interne toestand. Maar als het veranderende object zo'n verandering niet meemaakt, dan is die verandering volstrekt betekenisloos. Betekent het voor een antilope iets om te vluchten of aan een roofdier ten prooi te vallen, of voor een olifant om een jong te

baren, of in een dierentuin rond te lopen? Of we daarmee een empirische vraag stellen die door biologen beantwoord kan worden, of een filosofische vraag naar de begrippen 'betekenis' en 'bewustzijn' is onduidelijk. Die onduidelijkheid wekt verwarring en onbegrip in de hand, en dat versterkt weer de verdenking dat de vraag naar het antropologisch verschil ons afleidt van de kwestie van de menselijke zelfinterpretatie. We willen immers onszelf begrijpen en niet verplicht worden onduidelijke vragen over het bewustzijn van sommige dieren te beantwoorden.

Voor Descartes moet, net als voor Sartre, het verschil tussen de menselijke en niet-menselijke natuur begrepen worden in termen van het bewustzijn. Voor beide filosofen is duidelijk dat bewustzijn niets te maken heeft met de causale orde die kenmerkend is voor de natuur. Bewustzijn is dat wat ervaring tot ervaring maakt. Bewustzijn is in de Cartesiaanse traditie, waar ook Sartre nog op zijn eigen manier toebehoort, vanzelfsprekend verbonden met het onmiddellijke **perspectief** van het subject, dat zich op een ervarende en kennende manier tot de wereld verhoudt. Het bewustzijn is in deze traditie een soort binnenwereld, die bevolkt wordt door representaties van de 'buitenwereld'.

De onmiddellijke vertrouwdheid die het bewustzijn voor ons heeft - de geprivilegieerde en intieme nabijheid die jouw bewustzijn voor jou en mijn bewustzijn voor mij heeft - problematiseert de aanname dat het bewustzijn beslissend is voor het antropologisch verschil. Om immers met recht te kunnen zeggen dat het het bewustzijn is waarmee mensen zich van dieren onderscheiden moeten we het bewustzijn beschouwen als iets wat sommige organismen wél en andere niet hebben. Maar om dat te kunnen vaststellen moeten we kunnen besluiten dat het ene levende wezen, bijvoorbeeld een mens, wel zo'n 'binnenwereld' heeft, en het andere, bijvoorbeeld een aap, niet. De moeilijkheid is uiteraard dat we alleen maar van buitenaf naar andere organismen kunnen kijken en dat je deze 'binnenwereld' vanuit zo'n buitenperspectief nu juist net niet kunt zien.

Deze moeilijkheid is onder verschillende namen bekend geworden in de moderne wijsbegeerte. Het **solipsisme** bijvoorbeeld is de leer die stelt dat alleen het eigen bewustzijn met zijn inhouden bestaat, en dat alles wat er buiten ons is, of lijkt te zijn, niets anders is dan fantasmata die zich in het eigen bewustzijn ophouden. Het '**other minds**'-vraagstuk is een sceptische positie over de aanname dat organismen buiten mijzelf ook een bewustzijn, of 'mind' hebben en omvat twijfel over de gronden voor die conclusie.

Het solipsisme is een heel onaantrekkelijke filosofische positie, en ook het 'other minds'-probleem zijn we liever kwijt dan rijk. Immers, een positie die ons dwingt te twifelen aan het bestaan van het bewustzijn van anderen kan geen recht doen aan alledaagse ervaringen waaruit zonneklaar blijkt dat ook anderen een eigen perspectief op de wereld hebben. Maar als we een Cartesiaans bewustzijnsmodel accepteren lijken de beide posities haast onontkoombaar. Geven we daarentegen de Cartesiaanse interpretatie van het bewustzijn op, dan zal moeilijk vol te houden zijn dat het het bewustzijn is wat het antropologische verschil maakt. Wie immers de wijze waarop apen, ruiten, bomen en mensen op hun omgeving reageren bekijkt, en zich daarbij concentreert op de mate waarin hun reacties gepast en betekenisvol lijken, zal kunnen vaststellen dat de *verwantschap* tussen aap en mens oneindig veel groter is dan het *verschil* tussen aap en mens, zoals het verschil tussen aap, ruit en boom oneindig veel groter is dan de *verwantschap* tussen aap, ruit en boom. Hoewel we misschien best een tweedeling kunnen maken tussen bewuste en niet-bewuste entiteiten, dwingt iedere weerlegging van het solipsisme, en elke mogelijke oplossing

voor het ‘other minds’-probleem ons te accepteren dat die tweedeling zeker niet parallel loopt met het onderscheid tussen mensen en de niet-menselijke natuur.

En zelfs als we het solipsisme en het ‘other minds’-probleem eerst voor lief nemen, vertrouwend dat we daar nog wel eens een oplossing voor zullen vinden, dan hebben we voor onze antropologische onderneming helemaal niets aan de Cartesiaanse ‘binnenwereld’-interpretatie van het bewustzijn. Als ik op grond van het privébesef dat ik heb van mijn eigen bewustzijn concludeer tot een exclusief *menselijk* bewustzijn steunt dat de aanname dat het antropologische verschil begrepen moet worden in termen van het bewustzijn. Maar die denkstap, een chauvinistische extrapolatie, vooronderstelt een antropologisch verschil, terwijl we dat verschil nu juist willen aantonen. Zouden we meer kans hebben een bevredigend antwoord te vinden op de vraag naar het antropologisch verschil als we onze aandacht verschuiven van het bewustzijn naar de vrije wil?

3.2. Vrije wil

Mensen worden doorgaans verantwoordelijk gehouden voor hun handelingen. Dat gegeven wortelt in de gedachte dat we niet door omstandigheden tot onze handelingen genoodzaakt worden, maar dat het onze keuze is te handelen zoals we handelen en dat we van de handelingen die we plegen ook kunnen afzien. Het vallen van de blaadjes van de bomen gebeurt gewoon, het doet zich voor, net als het uitbarsten van een vulkaan, het overstromen van een rivier, het bloeien van een tulp, het vluchten van een hert en het sluipen van een tijger. Over onze hond, die een schoen kapot bijt, zeggen we: ‘Hij kan er niets aan doen’, en we nemen ons voor onze schoenen voortaan beter op te ruimen. Natuurlijk heeft de hond onze schoen kapot gebeten, zoals de tijger zijn prooi heeft beslopen en verslonden, maar we kunnen de hond noch de tijger daarop aanspreken. De hond achten we, net zo min als de tijger, verantwoordelijk voor zijn daad, want, zo zeggen we: ‘Hij deed het niet uit vrije wil’ of ‘Het is de natuur van het dier’, waarmee we bedoelen dat het hier uitsluitend om een keten gaat van oorzaak en gevolg.

Ook onze kinderen houden we vaak niet verantwoordelijk voor wat ze doen. Maar we gaan er wel vanuit dat we onze kinderen een verantwoordelijkheidsbesef, dus een besef van hun keuzevrijheid en vrije wil, kunnen bijbrengen. Gaandeweg de opvoeding maken we hen vertrouwd met het verschil tussen wat hen overkomt, en wat ze zelf *doen*. Onze hond leren we gewoonten aan, maar dat zijn andere dan die we onze kinderen leren. We leren hen hun vrije wil te gebruiken, **verantwoordelijk** te zijn, en dat kunnen onze kinderen leren, zo is het idee, omdat ze exemplaren zijn van de menselijke soort. Ze zijn fundamenteel anders dan niet-menselijke dieren, omdat, zo luidt hier de stelling, ze een vrije wil *hebben*.

Op deze stellingname (want een constatering is het niet) volgt onmiddellijk de vraag wat dat dan is, een vrije wil. Wat betekent het exemplaren van een bepaalde soort een vrije wil toe te schrijven? Deze vraag is al zo oud als de wijsbegeerte zelf, net als twijfel over de geldigheid van de stelling dat de mens een vrije wil heeft. Een steeds terugkerende aanname in analyses van het probleem van de vrije wil is die dat er alleen maar sprake kan zijn van een vrije wil als er voor de actor **alternatieven** bestaan waaruit hij kan kiezen, zodat hij in de gegeven omstandigheden ook *anders* kan doen dan hij feitelijk doet.

Als actoren verantwoordelijk zijn voor hun eigen handelingen, dan veronderstelt dat enerzijds spontaniteit bij die actoren -ze mogen niet door de omstandigheden genood-

zaakt zijn te doen wat ze doen – en anderzijds de mogelijkheid controle uit te oefenen: wat ze doen moet in hun ‘macht’ zijn.

De eis van **spontaniteit** garandeert dat er sprake is van meer dan louter een proces van causale wetmatigheid. Het idee van spontaniteit helpt ons een onderscheid te maken tussen enerzijds natuurverschijnselen en anderzijds menselijke handelingen. Het uitbarsten van een vulkaan is onderworpen aan natuurwetten. Ondanks de overrompelende indruk die zo’n uitbarsting op ons maakt en de onverwachtheid ervan, is het gedrag van de vulkaan een passief gebeuren. Gegeven de omstandigheden moest de vulkaan wel tot uitbarsting komen, en onder dezelfde omstandigheden zal de vulkaan ook opnieuw tot uitbarsting komen. Vulkanen zijn, in tegenstelling tot mensen, niet spontaan, zo is het idee. Menselijk gedrag is dat wel. Het gedrag van mensen heeft zijn oorzaak niet alleen in de wetmatigheid van omstandigheden, maar ook in de vrijheid van de geest. Ook als omstandigheden hetzelfde blijven kan een mens - soms tegen wat hij geneigd is te doen - besluiten iets anders te doen dan hij eerder deed.

De eis van **controle** garandeert vervolgens dat ons spontane handelen geen willekeurig handelen is. Ons vrije handelen mag geen kwestie van willekeur of toeval zijn. Een besluit dat in vrijheid wordt genomen moet effectief zijn en daadwerkelijk leiden tot het bedoelde gedrag. Een kind dat zijn plas leert ophouden, ruzies leert voorkomen, en leert fietsen, is een kind dat in een aantal opzichten zijn lichaam onder controle krijgt. En dat, zo is hier het idee, is mogelijk dankzij het feit dat wij een vrije wil hebben, in de vorm van een geest die ons lichaam bestuurt.

Bovenstaand betoog geeft ons misschien wel ruwweg een begrip van het onderscheid tussen wat we zelf actief doen, en wat ons overkomt. Maar het geeft ons geenszins inzicht in het wezenlijke onderscheid tussen de menselijke en de niet-menselijke natuur. Misschien is het gedrag van een vulkaan nog wel te begrijpen met behulp van natuurwetten. Maar als we het hebben over het buitengewoon slimme gedrag van een hond dan moeten we wel heel veel kunst- en vliegwerk van stal halen om vol te houden dat dit gedrag volledig te vangen is in natuurwetten, en dat een hond in gelijkblijvende omstandigheden dus steeds weer hetzelfde gedrag zal vertonen. In een optimistische bui denken we misschien dat het gedrag van een hond neurofysiologisch te verklaren is. Maar als dit lukt volgt daarna vanzelf een pessimistische bui waarin we beseffen dat een dergelijke verklaring ook toepasbaar is op ons eigen gedrag en dat van onze kinderen. We zijn dan immers het antropologische verschil tussen onze hond en onszelf weer kwijt.

Als we het antropologisch verschil willen duiden in termen van het onderscheid tussen de passiviteit (natuurwetmatigheid) van het lichaam en de spontaniteit (vrijheid) van de geest, dan lopen we het risico te moeten accepteren dat de neurofysiologie op termijn zal aantonen dat het menselijk gedrag even passief is als het gedrag van de niet-menselijke natuur. Als we de neurofysiologie zoveel succes toeschrijven in het natuurwetmatig verklaren van de gehele niet-menselijke natuur, inclusief het intelligente gedrag van honden, dolfinnen en bonobo’s, dan zal het de neurofysiologie ooit ook wel lukken het *menselijk* gedrag te begrijpen en verklaren als het gedrag van het menselijk *lichaam*. In die omstandigheden nog volhouden dat de vrijheid van de menselijke geest toch een essentieel verschil maakt, is niet alleen dogmatisch chauvinistisch, maar ook vrijblijvend gegoochel met mysteries.

§ 4. Zelf-bewustzijn en zelf-bepaling

Uit de vorige paragraaf zouden we de teleurstellende conclusie kunnen trekken dat we in onze antropologische queeste op een dood spoor zitten als we ons concentreren op de twee opvallendste kenmerken die we in onze traditie associëren met de menselijke geest: bewustzijn en vrije wil. Die conclusie moeten we echter niet te snel trekken. Er is een dimensie aan het bewustzijn en aan de vrije wil die we tot nu toe over het hoofd gezien hebben. En ten onrechte. Die dimensie komen we het gemakkelijkst op het spoor als we ons wat langer concentreren op de vraag wat we nu precies bedoelen met ‘vrije wil’, en het is precies deze zelfde dimensie, zo zullen we zien, die prominent om aandacht vraagt als we ons wat langer concentreren op de vraag wat we nu precies bedoelen met ‘bewustzijn’. De dimensie waar ik op doel is die van **zelfreflectie**, de dimensie van bewustzijn en vrije wil waarin er sprake is van een relatie tot onszelf.

4.1. De reflexieve structuur van de wil

Laten we eerst eens preciezer ingaan op het begrip ‘vrije wil’. In de vorige paragraaf werd het vermogen in dezelfde omstandigheden voor verschillende handelingen te kunnen kiezen aangeduid als de kern van de vrije wil. Gesteld werd dat er, om te kunnen spreken van iemand met een vrije wil, een toestand moet zijn waarin hij de keuze heeft tussen meerdere *alternatieven*. En dat het hebben van een vrije wil in zo’n toestand betekent dat men deels vrij is van causale wetmatigheden, en spontaan en gecontroleerd invloed kan uitoefenen op het verloop der gebeurtenissen.

Deze nadruk op de mogelijkheid bij gelijkblijvende omstandigheden voor verschillende handelwijzen te kunnen kiezen werd zo’n dertig jaar geleden van verschillende kanten bekritiseerd. Die kritiek leidde uiteindelijk tot een heel andere kijk op het probleem van de vrije wil. In deze heroriëntatie heeft Harry Frankfurt een grote rol gespeeld (Frankfurt, 1988). Frankfurt betoogt dat ‘anders kunnen handelen’ helemaal geen belangrijk thema is als we over de vrije wil nadenken. Het belang dat wij hebben in een vrije wil, is volgens hem het belang dat we hebben in een helder verhaal over verantwoordelijkheid. En **verantwoordelijkheid** is primair een morele notie, die maar heel weinig te maken heeft met het idee dat iemand de veroorzaker is van bepaald gedrag. Deze stelling onderbouwt Frankfurt met een treffend voorbeeld. Daarin voert hij ene Jones ten tonele, die door een ander, Black, succesvol gemanipuleerd kan worden in ieder geval waarin Black daartoe zou besluiten. Black kan, als hij dat wil, Jones laten doen wat hij (Black) wil. Frankfurt geeft Black daartoe alle vermogens die hij eventueel nodig zou hebben om dit gegarandeerd voor elkaar te krijgen (hypnose, neurofysiologisch ingrijpen, etc.). Maar Black hoeft nooit in te grijpen, omdat Jones steeds uit zichzelf al doet wat Black wil dat hij doet. Frankfurt betoogt dat Jones in feite geen alternatieven heeft; Jones kan niet anders dan doen wat Black wil dat hij doet. Voor zover we menen dat de vrije wil een kwestie is van ‘voor verschillende handelwijzen kunnen kiezen’, moeten we daarom concluderen dat Jones geen vrije wil heeft, omdat hij volledig in handen is van de wil van een ander, en niet spontaan en gecontroleerd invloed kan uitoefenen op zijn eigen handelen. Maar we willen ook kunnen zeggen dat Jones, ondanks het gebrek aan alternatieven, wel degelijk verantwoordelijk is voor zijn daden, in de morele zin van het woord. En omdat we onze morele verantwoordelijkheid doorgaans begrijpen in termen van onze vrije wil hebben we, zo betoogt Frankfurt, een andere definitie van het begrip ‘vrije wil’ nodig, en wel een die recht doet aan de situatie van Jones.

Hetzelfde punt kan aannemelijk gemaakt worden door de vraag te stellen wat we zouden denken van iemand die moreel juist handelt, maar niet anders kán, of,

sterker nog, die niet anders *wil* kunnen. Het is toch zinloos (en daarmee misplaatst) om een moreel goed mens die niet anders kan dan moreel juist te handelen, niet vrij te noemen omdat deze niet anders kan? Zo iemand hoeft toch niet te bewijzen dat hij vrij is door iets slechts te doen, iets wat hij helemaal niet wil, maar toch maar doet omdat hij niet anders kan doen dan hij wil doen, en daarmee het predikaat ‘onvrij’ krijgt? En daarmee is het hoge woord er uit: we willen vrij zijn te doen wat we willen doen, maar dat impliceert niet dat we ook anders moeten kunnen willen dan we in feite willen.

Als dat zo is, is ‘anders kunnen handelen’ voor het juist verstaan van onze vrije wil volstrekt irrelevant. Om vrij te zijn hoef je niet anders te kunnen handelen dan je feitelijk doet, maar moet je achter je eigen gedrag kunnen staan. Het moet *je eigen* gedrag zijn! Frankfurt heeft in zijn werk geprobeerd de metafoor van het ‘achter je eigen gedrag staan’ op een filosofisch acceptabele manier te analyseren. Daartoe spreekt hij over de **hiërarchische structuur van onze wil**. Volgens Frankfurt moeten we een onderscheid maken tussen wat hij noemt ‘verlangens van de eerste orde’ en ‘verlangens van de tweede orde’. Ik kan bijvoorbeeld enorm veel zin hebben een heel pak speculaasjes op te eten. Maar ik kan ook, en zelfs tegelijkertijd, de wil hebben me te beheersen en me niet te laten (ver-)leiden door mijn verlangen naar speculaasjes. Dat verlangen is een wilstoestand van de eerste orde, omdat het gericht is op een bepaalde, al of niet gewenste, stand van zaken in de wereld. Het verlangen mijn gedrag niet te laten sturen door deze wilstoestand van de eerste orde, is een wilstoestand van de tweede orde. Het is van de tweede orde, omdat het niet gericht is op een toestand in of van de wereld, maar op een toestand van mijn eigen wil. De wil mij te beheersen, gaat *over* mijn eigen wil. Preciezer gezegd: als ik mij wil beheersen, dan heb ik een wilstoestand van de tweede orde (namelijk de wil me te beheersen) die gericht is op een wilstoestand van de eerste orde (namelijk mijn wil speculaas te eten), en deze wilstoestand van de tweede orde is de wens dat de wilstoestand van de eerste orde niet effectief is (met andere woorden: niet functioneert als een doorslaggevend motief voor mijn handelen).

Voor alle duidelijkheid zal ik nog een omgekeerd voorbeeld geven. Stel: je houdt niet van spruitjes, maar je bent ergens op bezoek en je krijgt een bord vol van die akelige groene bolletjes voorgeschoteld. Het is niet ondenkbaar dat je naast je afkeer van spruitjes (wat een negatieve wilstoestand van de eerste orde is) ook nog graag zou willen dat je spruitjes lekker vindt. Want als dat het geval was, dan zou je een heel plezierige maaltijd kunnen hebben. De wens om spruitjes lekker te vinden, is een wilstoestand van de tweede orde, omdat hij niet over spruitjes gaat, maar over je eigen wilstoestand ten opzichte van spruitjes. Vond je spruitjes maar lekker! Kon je je eigen wil maar veranderen! Dat is wat je op zo’n moment eigenlijk wil.

Frankfurt wijst op deze interne structuur van de wil, dat wil zeggen: op het vermogen van mensen zelfreflectief te zijn, het vermogen zich te bekommeren om de wenselijkheid van hun eigen wensen. En Frankfurt betoogt dat mensen die uit vrije wil handelen, in feite gemotiveerd worden door effectieve eerste orde wilstoestanden, die gesteund worden door wilstoestanden van de tweede orde. Jones is verantwoordelijk voor zijn gedrag voor zover hij een vrije wil heeft, en die kan hij hebben ook als hij in feite geen handelingsalternatieven heeft. Jones heeft, aldus Frankfurt, een vrije wil als hij een wil heeft waarin eerste orde-wilstoestanden voorkomen *en* tweede orde-wilstoestanden die gericht zijn op het instemmen met de eerste-orde wilstoestanden als effectieve motieven voor zijn gedrag. Op dezelfde manier is een sympathieke vrouw die niet onaardig *kán* doen, toch vrij te doen wat ze niet kan

nalaten te doen, voor zover haar tweede orde-wilstoestanden haar sympathieke eerste orde-verlangens ondersteunen.

Het is deze interne structuur van de menselijke wil, zo stelt Frankfurt, die beslissend is voor het antropologisch verschil. Mensen hebben *wel* wilstoestanden van de tweede orde, toestanden die gaan over de inhoud van hun eigen wil, en dieren hebben die *niet*. Dieren zijn daarom in feite de slaaf van hun eigen verlangens: ze doen noodzakelijkerwijs dat wat volgt uit hun sterkste verlangen. Maar mensen, meent Frankfurt, zijn geen slaaf van hun eigen verlangens. Zij hebben iets over hun eigen verlangens te zeggen, en kunnen al of niet instemmen met hun eigen wilstoestanden. En ze hebben die mogelijkheid omdat hun wil een interne hiërarchische structuur heeft.

Er kleven allerlei problemen aan Frankfurts model van de menselijke wil (Bransen, 1998). We zullen hier echter niet op ingaan, maar wel de algemene strekking van Frankfurts verhaal over de menselijke wil, als een wil die een zelfreflexieve structuur heeft, verbinden met de kwestie van het zelf-bewustzijn, om te bezien of we op deze manier toch wat meer grip kunnen krijgen op de ingrediënten van het antropologisch verschil. Daarmee verkrijgen we mogelijk meer inzicht in wat het betekent een persoon te zijn (het onderwerp voor de volgende paragraaf).

§ 4.2. Zelfbewustzijn

We hebben in de vorige paragraaf het bewustzijn beschouwd als een soort binnenwereld, een wereld vol ervaringen, betekenisvolle belevenissen waarmee iemand vanuit zijn of haar eigen perspectief op een intieme en geprivilegieerde manier vertrouwd is. We hebben in die paragraaf eigenlijk niet met zoveel woorden gesproken over het gegeven dat een dergelijk bewustzijn uit haar eigen aard altijd ook een vorm van **zelfbewustzijn** omvat. De samenhang tussen bewustzijn en zelfbewustzijn kan met een voorbeeld inzichtelijk gemaakt worden. We kennen allemaal het verschijnsel waarbij je je ineens realiseert dat je een stuk uit je bewustzijnsstroom 'kwijt' bent. Je rijdt bijvoorbeeld uren en uren op een lange, saaie autosnelweg, en ineens besef je dat je al bij, bijvoorbeeld, de Brennerpas bent. Je probeert je de laatste twintig kilometer te herinneren, maar je hebt totaal geen aanknopingspunten. Je weet niet meer wat je dacht bij het zien van borden waarvan je weet dat je ze gezien moet hebben, en evenmin welke auto voor je reed, toen je langs dat restaurant reed waarvan je weet dat je het gepasseerd moet zijn. Toch moet je al die tijd indrukken hebben ondergaan en daar ook nog eens adequaat op gereageerd hebben, want anders was je natuurlijk nooit zonder ongelukken gekomen waar je nu bent.

Er is gedurende die laatste twintig kilometer natuurlijk sprake geweest van wat in hoofdstuk 7 *access consciousness* wordt genoemd, en het kan ook haast niet anders dan dat er gedurende die rit sprake was van *phenomenal consciousness*. Maar dat onderscheid helpt niet om adequaat te karakteriseren wat gedurende die tijd dan afwezig is geweest. Vanzelfsprekend zou je kunnen zeggen dat al die tijd het hele bewustzijn aanwezig is geweest, en dat het enige dat ontbrak een 'lijntje' van bewustzijn naar herinnering was. Maar het lijkt fenomenologisch - dat wil zeggen: met het oog op hoe de dingen aan ons verschijnen - correcter om te zeggen dat je gedurende die laatste twintig kilometer wel indrukken hebt ondergaan en daar ook

adequaat op gereageerd hebt, maar dat er geen sprake is geweest van wat we *bewustzijn* noemen, omdat er gedurende die tijd geen sprake is geweest van *zelfbewustzijn*.

Deze samenhang tussen bewustzijn en zelfbewustzijn is een thema (misschien wel een dogma) geweest in een lange traditie die van Descartes, via Kant, Fichte, en Husserl naar Sartre loopt. Het bewustzijn is bij Sartre *pour soi*; het is er *voor zich*, het wordt gekenmerkt door de reflexiviteit die inhoudt dat wie bewust is, zich ook altijd van zichzelf bewust is. Bewust-zijn als werkwoord (als proces), kan eigenlijk niet goed functioneren zonder het wederkerend voornaamwoord 'zich'. Je bent *je* bewust, als je (je) bewust bent van bijvoorbeeld dat ene restaurant langs de weg. En als je *je* daar niet bewust van was, was je misschien wel helemaal niet bewust. Er is natuurlijk wel *iets* geweest, gedurende de tijd dat je achter het stuur van A naar B reed, maar dat is wellicht niet meer geweest dan een organisme dat indrukken onderging en daar adequaat op reageerde. Maar zoals we al in de vorige paragraaf gezien hebben kan een ruit die getroffen wordt door een sneeuwbal dat ook, net als een boom die omgezaagd wordt, en een koffie-automaat die quasi-intelligent reageert op iemand die er voldoende geld ingooit. Zolang het een reeks gebeurtenissen is, en geen reeks belevenissen, hoeft er geen bewustzijn bij te komen kijken. Maar zodra er bewustzijn bij komt kijken, komt er misschien wel vooral *zelf*-bewustzijn bij kijken. Het is niet voor niets dat Kant, als hij over het bewustzijn sprak, begon over het 'Ich denke...' dat iedere ervaring begeleidt.

Stel dat deze redenering over de samenhang tussen bewustzijn en zelfbewustzijn hout snijdt - waar ben je je dan van bewust als je zelfbewust bent? Of moet ik direct al zeggen: van wat ben je je bewust als je je bewust bent van *jezelf*? Dat is een lastig probleem. Zoals Kant terecht opgemerkt heeft, werd dit probleem niet goed opgelost door Descartes, die simpelweg in het gegeven van het bewustzijn (namelijk het bewustzijn van permanente twijfel) een bewijs zag voor het bestaan van zijn *ego*. Maar het is natuurlijk evenmin goed opgelost door Sartre die meende dat het bewustzijn alleen maar gekenmerkt kon worden door haar inhoud (dat waar het bewustzijn zich bewust van was), en dat het bewustzijn zelf daarom 'niets' was, of eigenlijk 'nietend' (*néant*). Zulk soort filosofische abacadabra is heel verwarrend omdat ze het probleem zelf probeert te verkopen als de oplossing.

We komen een stap, en zelfs een flinke stap, verder als we de reflexiviteit van het zelfbewustzijn begrijpen als analoog aan de reflexiviteit van de zichzelf bepalende wil. In Frankfurts analyse van de vrije wil is de vrije wil een structuur waarin de wil zich tot zichzelf verhoudt. Wat ik *echt* wil, is, bijvoorbeeld, niet al die speculaasjes opeten. Die echte wil is mijn *eigen* wil, is dat wat ik *zelf* wil, of misschien is het zelfs wel de wil van mijn echte 'zelf' (een wat ongelukkige formulering, omdat die suggereert dat er een ding is dat mijn 'zelf' is). Deze formuleringen zijn allemaal wat wild en slordig. Ze kunnen vervangen worden door een heldere formulering die alleen maar melding maakt van twee wilstoestanden die zich in een organisme bevinden. In die heldere formulering wordt niet méér gezegd dan dat er zich in organismen twee wilstoestanden op verschillende niveaus kunnen bevinden, zodanig dat het organisme, dankzij de hiërarchische relatie tussen deze twee wilstoestanden, geïdentificeerd wordt als een organisme dat wezenlijk gemotiveerd wordt door de 'lagere' van deze beide wilstoestanden.

Een voorbeeld. Stel dat ik wil doorwerken aan dit hoofdstuk (een wilstoestand van de eerste orde), dan wil ik dit *echt* als ik wil dat de wens om aan dit hoofdstuk door te werken een effectief motief voor mijn handelen is (een wilstoestand van de tweede orde). Er zijn niet meer wilstoestanden dan deze twee in hun onderlinge

relatie. Maar doordat deze twee er in deze relatie zijn, is er tegelijkertijd een wil die *echt de mijne* is. Het organisme dat ik als actor ben heeft een *echte* of *eigen* wil vanwege de aanwezigheid van die twee hiërarchisch gerelateerde wilstoestanden. En dankzij de relatie tussen die twee wilstoestanden krijgt het ook zin om te zeggen dat ik als actor een *zelf* heb, of, voorzichtiger, dat ik *zelf* iets wil: namelijk doorwerken aan dit hoofdstuk.

Over het bewustzijn kunnen we iets dergelijks beweren. Misschien kent het bewustzijn ook zijn eigen interne, hiërarchische structuur. Vanuit dat gezichtspunt is iemand die zich bewust is van zichzelf, zich niet bewust van een Cartesiaans ego (een denkende substantie met een onstoffelijk bestaan), en ook niet van *le néant* (een nietend niets). Iemand die zich van zichzelf bewust is, is niets anders dan een organisme waarin zich twee bewustzijnstoestanden bevinden, welke zich hiërarchisch tot elkaar verhouden. En net zoals we in het geval van de wil kunnen zeggen dat iemand pas echt iets wil, pas echt zelf een *wil* heeft, als er twee hiërarchisch gerelateerde wilstoestanden zijn, zo zouden we ook kunnen zeggen dat iemand pas echt bewustzijn heeft, als er twee hiërarchisch gerelateerde bewustzijnstoestanden zijn. Zonder de bewustzijnstoestand van de tweede orde kan zo'n persoon *zich* niet bewust zijn van dat waar de bewustzijnstoestand van de eerste orde op gericht is. Zo'n persoon kan dan best, net als onze chauffeur bij de Brennerpas, indrukken ondergaan en adequaat reageren. Maar dat kan hij zonder bewustzijn, dat wil zeggen: zonder *zich* bewust te zijn.

De aanwezigheid van de bewustzijnstoestand van de tweede orde, die volgens deze redenering een noodzakelijke voorwaarde is voor het bewustzijn überhaupt, heeft een ingrijpend effect op de analyse van bewustzijn. Deze bewustzijnstoestand van de tweede orde zorgt er namelijk voor dat die van de eerste orde *als zodanig*, dat wil zeggen: als perspectivistische relatie tussen een organisme en een bepaalde uitsnede uit het waarnemingsveld van dit organisme, aandacht krijgt. Oftewel: als ik me bewust ben van het feit dat daar de Brennerpas al is, dan ben ik me niet alleen maar bewust van de Brennerpas, maar ook van een relatie tussen mijzelf als een organisme dat zich tot de Brennerpas tijd-ruimtelijk (en misschien ook anderszins) verhoudt, en die Brennerpas. Daarmee wordt het bewustzijn een relationeel gegeven dat mij als organisme een plaats geeft in een bepaalde tijd-ruimte.

De thematiek van de reflexiviteit van het bewustzijn (volgens welke dit ook altijd een *zelf*-bewustzijn is) is op verhelderende wijze te verbinden met de reflexiviteit van de vrije wil in een verhaal over het menselijke vermogen tot **zelfbepaling**. De term 'zelfbepaling' is op allerlei manieren ambigu.

In de eerste plaats is er een belangrijke dubbelzinnigheid in de relatie tussen de woorddelen 'zelf' en 'bepaling'. Als we over zelfbepaling spreken kunnen we bedoelen dat er sprake is van een bepaling *door* het zelf, of een bepaling *van* het zelf. Aardig is dat we in feite allebei bedoelen, en daar gelukkigerwijze maar één woord voor nodig hebben. Dus als ik me beheers en niet alle speculaasjes opeet, dan ben ik het zelf die bepaalt wat er gebeurt (mijn gedrag is dus bepaald *door* mijn zelf), maar tegelijkertijd word ik door dit gedrag ook zelf bepaald als een beheerst mens die niet zomaar al die speculaasjes eet (mijn gedrag is dus ook een bepaling *van* mijn zelf). Mijn gedrag geeft uitdrukking aan mijn vrije wil. Mijn gedrag toont dat mijn wil een relatie is tussen een wilstoestand van de eerste orde en een wilstoestand van de tweede orde, en deze relatie is eigenlijk niets anders dan die dubbele bepaling van mijn zelf. Door de overeenstemming tussen beide wilstoestanden wordt in één keer gerealiseerd

dat mijn *echte, eigen* wil mijn gedrag bepaalt, maar ook dat mijn *echte, eigen* wil daardoor zelf bepaald wordt (dus in mijn gedrag zijn bepaling vindt).

Op de tweede plaats is er een belangrijke en relevante dubbelzinnigheid in de betekenis van het werkwoord ‘bepalen’. Dit werkwoord betekent zowel ‘blootleggen’ als ‘vaststellen’. Als we stellen dat ieder bewustzijn vergezeld gaat van een zelfbewustzijn doelen we feitelijk op beide betekenissen. Als ik me bewust ben van het feit dat daar de Brennerpas al is, dan leg ik iets bloot, namelijk de Brennerpas zoals hij vanuit mijn perspectief verschijnt. Maar tegelijkertijd stel ik iets vast, namelijk mijn bewustzijn als zus en zo gerelateerd aan die Brennerpas. Dit vaststellen gebeurt precies dankzij het blootleggen: de manier waarop een object van mijn aandacht ontdekt wordt, toont tegelijkertijd ook de manier waarop mijn aandacht gestalte krijgt. Het perspectivistische van het bewustzijn verraadt als het ware een **coördinatenstelsel** waarin het zelfbewustzijn als het nulpunt zijn plaats heeft. Dit coördinatenstelsel hoeft niet alleen een tijd-ruimtelijke structuur te zijn, maar kan ook een talige, conceptuele, culturele, sociale, of sociaal-culturele structuur zijn. Ter verduidelijking een paar voorbeelden. Het perspectief van waaruit ik de Waalbrug zie, verraadt de spatio-temporele locatie waar ik mij, als visueel organisme, bevind. Het perspectief van waaruit ik de toespraak van George Bush waarneem, verraadt de sociaal-culturele positie die ik, als Nederlander, inneem. Het perspectief van waaruit ik de gedachtegang van Descartes begrijp, verraadt de conceptuele positie die ik, als 21^{ste} eeuwse filosoof, inneem.

In al deze voorbeelden is er sprake van *zelfbepaling*, en dat is iets dat, vanwege de reflexiviteit van het menselijk denken en handelen, in één keer vier verschillende zaken omvat:

- (1) de inhoud van onze vrije wil wordt bepaald (George Bush horen praten op de manier waarop wij hem horen praten, betekent iets *willen* doen – bijvoorbeeld betogen of naar een ander kanaal zappen);
- (2) ons gedrag wordt bepaald (bijvoorbeeld, dat we het ene wel en het andere niet horen in die toespraak, en dus zus of zo reageren);
- (3) de eigenschappen van George Bush, die het object van onze aandacht is, worden vervolgens bepaald (hij blijkt bijvoorbeeld een machtswellusteling);
- (4) onze positie ten opzichte van dit object wordt bepaald (dat ik me bewust ben van zijn machtswellust zegt heel veel over mij).

Het vermogen tot zelfbepaling is misschien bij uitstek geschikt voor een typering van het antropologisch verschil. Maar treffender is het vermogen tot zelfbepaling wellicht als kenmerkend voor personen. Die opvatting zullen we in de volgende paragraaf op aannemelijkheid onderzoeken. De zoektocht naar het antropologisch verschil krijgt hiermee mogelijk een interessante wending .

§ 5. Het begrip ‘persoon’

Peter Strawson heeft aan de wieg gestaan van de hernieuwde belangstelling voor het begrip ‘**persoon**’ in de Angelsaksische filosofie (Strawson 1959). Strawson omschreef wat we kunnen bedoelen als we zeggen dat individuen - personen - gekenmerkt worden door het feit dat ze wezenlijk dragers zijn van persoonlijke eigenschappen. Strawsons slimme strategie is om expliciet ‘aan de buitenkant’ te beginnen met de vraag hoe we succesvol een object als een persoon kunnen

identificeren. Met deze strategie vermijdt hij de dreigingen van het solipsisme en het 'other minds'-probleem. Strawsons argumentatie leidt tot de stelling dat het correcte gebruik van het begrip 'persoon' enerzijds een publieke context van lichamen en anderzijds een sociale context van medemensen vooronderstelt.

Ten eerste betoogt Strawson dat we, om iemand überhaupt te kunnen identificeren, zo iemand moeten kunnen *her*identificeren. We moeten zo iemand als het ware minstens *twee* keer tegenkomen om de tweede keer te kunnen zeggen dat dit *dezelfde* persoon is als degene die we de eerste keer tegenkwamen. Om dat mogelijk te maken, zo betoogt Strawson, moet zo'n persoon een **publiek object van waarneming** zijn. Die moet, met andere woorden, een object met fysische eigenschappen zijn, een lichaam dat zich, samen met andere objecten met fysische eigenschappen, in een spatio-temporele en voor iedereen toegankelijke structuur bevindt.

Dit kan uiteraard niet het hele verhaal zijn. Het geldt immers ook voor andere fysische objecten: stenen, ruiten, bomen, hazen, antilopen en olifanten. Wat voor die andere objecten echter niet geldt, is dat we de neiging hebben hen *persoonlijke* eigenschappen toe te schrijven. We denken over stenen en hazen en olifanten niet dat ze doen wat ze doen omdat ze goed hebben nagedacht over wat het beste zou zijn om te doen, of dat ze hun verantwoordelijkheid nemen voor wat ze doen, of zich zullen schamen voor wat ze doen, of onze bewondering willen. Natuurlijk is dit mogelijk alleen maar een vorm van chauvinisme, en willen we dit soort eigenschappen vooral graag voor onszelf reserveren, en andere wezens er niet bij hebben. Natuurlijk is het, met andere woorden, mogelijk dat het voorgaande alleen maar een opmerking is over *onze neigingen*, en niet over wat er werkelijk aan de hand is met de objecten waaraan wij al dan niet persoonlijke eigenschappen toeschrijven. Maar juist als we de kwestie van buitenaf benaderen, zo betoogt Strawson, als een kwestie die over toeschrijvingen gaat, blijkt dit chauvinisme een progressieve openheid te impliceren. Wat namelijk blijkt is dat als we over personen praten, we altijd al in het meervoud over elkaar praten. We praten over *onze* neigingen, en niet, bijvoorbeeld, *mijn* neigingen.

De radicale vernieuwing die het Strawsoniaanse denken over het begrip 'persoon' mogelijk heeft gemaakt, schuilt in de these dat het primaat in onze zoektocht naar het antropologisch verschil niet ligt in eigenschappen die we als exemplaren van een biologische soort hebben. De eigenschappen die ons *menselijk* maken zijn eigenschappen die we *elkaar* noodzakelijk *toeschrijven* in onze omgang met elkaar. Een Strawsoniaanse aanpak doet ons de onontkoombaarheid beseffen van **de dimensie van sociale interactie** als constituerend voor ons persoon zijn. Tegenover de Cartesiaanse traditie die het antropologisch verschil wilde localiseren in het gegeven van de geprivilegieerde, intieme, persoonlijke binnenwereld van de geest, maakt Strawson van dit antropologisch verschil een sociaal (en daarmee normatief) project. Je zou, met een aardige zinswending, kunnen zeggen dat Strawsons werk ons duidelijk heeft gemaakt dat *de eerste persoon* helemaal niet bestaat, omdat personen altijd principieel met meerderen tegelijk zijn. De verkenning van het menselijk bestaan begint met andere woorden nooit in de binnenwereld waarin ik de eerste persoon ben, en waarin ik alleen maar vertrouwd ben met mijn eigen meditatie, maar in de publieke context van sociale interactie waarin **morele emoties**, zoals medeleven, schuld, schaamte, erkenning en bewondering - door Strawson onze **reactieve attitudes** genoemd (Strawson, 1974) - prominent een hoofdrol spelen.

Het zijn deze morele emoties die, aldus Strawson, in feite de grond vormen waarop de sociale orde van personen is gebouwd. Want het zijn deze emoties die altijd weer, bij iedere interactie, onmiddellijk opkomen. En wat we langzaam leren is

dat een deel van de objecten waarmee we omgaan deze emoties niet waard zijn, en een ander deel wel. Ik kan boos worden op een tak die tijdens een wandeling in het bos tegen mijn gezicht slaat, maar als ik wat meer ervaring heb opgedaan, zal ik beseffen dat de tak niets heeft *gedaan*, omdat 'iets doen' niet in het repertoire van een tak voorkomt. De tak is geen persoon, en zodra ik dat beseft, verdwijnt ook vanzelf mijn boosheid, tenminste als een morele emotie gericht op die tak. De boosheid kan als gevoel natuurlijk nog wel even blijven, en ik zal er dan een nieuw object voor zoeken. Misschien liet mijn zusje die voor mij liep die tak wel onnadenkend zomaar los, en is het haar schuld. Maar het is ook mogelijk dat ze nog te jong is, en nog niets weet over hoe takken zich in het bos kunnen gedragen. Dan zal ook zij geen gepast object voor mijn boosheid zijn, en zal mijn 'boosheid op haar' als vanzelf verdwijnen.

Zo zal zich langzaam een domein van personen afbakenen, van wezens die mijn morele emoties verdienen. Dit domein is geen statisch gegeven. Personen vormen met elkaar een dynamische groep, verbonden door morele emoties: ze zijn verbonden door het beroep dat ze op elkaar doen om adequaat op elkaar te reageren. Zij vormen met elkaar een morele gemeenschap van wezens die **elkaar** op hun gedrag kunnen **aanspreken**. Wederkerigheid en praktische oriëntatie zijn belangrijk. Daarmee wordt de zoektocht naar het antropologisch verschil een zoektocht naar bepaling van *onzelf*, waarmee we op een vijfde relevante betekenis van het begrip 'zelfbepaling' zijn gestuit. Zelfbepaling is niet alleen, en zelfs niet primair, een individuele aangelegenheid. Het is niet alleen een bepaling van de inhoud van mijn wil, mijn gedrag, het object van mijn aandacht, en mijn positie ten opzichte van dit object, maar zelfbepaling is dat alles altijd in één keer *in het meervoud*. Zelfbepaling is, met andere woorden, niet iets wat we in ons piere-eentje kunnen doen. Zelfbepaling is ook altijd een bepaling van de inhoud van *onze* wil, *ons* gedrag, het object van *onze* aandacht, en *onze* positie ten opzichte van dit object. Want wat gebeurt er als ik mijn morele emotie (mijn boosheid om een tak in mijn gezicht) richt op bijvoorbeeld mijn zusje? Mijn emotie, haar reactie, die van mijn ouders, en mijn vrienden, haar vrienden, en die van anderen die er bij zijn of van horen - deze hele santekraam van reacties, uitingen van het feit dat wij elkaar op gedrag aanspreken - bepaalt als een complex, sociaal en dynamisch proces wat de inhoud is van onze wil (de wil van ieder van ons), ons gedrag (het gedrag van ieder van ons), het object van onze aandacht (de aandacht van ieder van ons) en onze positie ten opzichte van dit object (de positie van ieder van ons).

Dit proces houdt nooit op, wat iedereen weet die deel uitmaakt van een groep: een gezin, een werkkring, een vriendenkring, een buurt, een vereniging. Natuurlijk komt er steeds weer een moment waarop ieder zijn eigen weg gaat, maar de wegen van groepsleden komen ook altijd weer bij elkaar en dan gaat dit proces weer door. En natuurlijk ontwikkelen we allemaal onze min of meer vaste gewoonten, maar ook zijn het juist deze gewoonten die zich manifesteren in onze morele emoties, en die ons weer loswrikken, en ons weer uitdagen onszelf opnieuw te bepalen. Dit proces voltrekt zich uiteraard niet alleen tussen kleine groepen bekenden. Het voltrekt zich overal waar personen personen worden, waar personen elkaar noodzakelijk persoonlijke eigenschappen toeschrijven, dus ook daar waar mensen elkaar voor het eerst ontmoeten, in multiculturele metropolen, op vakantiebestemmingen en in de collegebanken. Dit voortgaande proces is een **praxis**, een gezamenlijke activiteit waarin we met elkaar op elkaar betrokken zijn. Het is deze praxis die op de best denkbare manier vorm geeft aan de zoektocht naar het antropologisch verschil. Strawson had een dramatisch effect op het project van de wijsgerige antropologie. Want vanuit zijn perspectief beschouwd is zelfbepaling volstrekt niet meer te

begrijpen als een empirisch onderzoek naar dat wat exemplaren van de menselijke soort met elkaar delen.

Dat vast te stellen is overigens zelf natuurlijk niet een feitelijke, empirisch te onderbouwen bewering. Als ik stel dat de wijsgerige antropologie een zoektocht is naar deze gezamenlijke *praxis*, dan lever ik een bijdrage aan die *praxis* door een normatief beroep te doen op mijn toehoorders. Ik maak geen descriptieve opmerking, maar presenteer een evaluatieve stellingname. Om dit punt wat kracht bij te zetten zal ik het overdrijven: de zoektocht naar het antropologisch verschil is een oproep aan onder meer apen, dolfijnen, kinderen, robots en expertsystemen om zich aangesproken te voelen en om adequaat te reageren op mijn morele emoties, in dit geval mijn overdreven sympathie voor alle morele actoren die zich bekommeren om de kwaliteit van hun leven!

§ 6. “Nurture is our nature”

De oplettende lezer zal in de laatste zin van de vorige paragraaf kinderen hebben zien staan tussen apen, dolfijnen, robots en expertsystemen. En inderdaad, die stonden er niet voor niets. Het zullen namelijk de kinderen zijn die gepast, persoonlijk en menselijk zullen kunnen reageren op mijn oproep. De kinderen, en niet de apen, de dolfijnen, de robots en de expertsystemen. Maar stel nu dat er toch exemplaren van deze andere natuurlijke of kunstmatige soorten blijken te zijn of komen, die wel adequaat op mijn oproep kunnen reageren. Wat dan? Welnu, dan zullen we aan deze exemplaren noodzakelijk een eigenschap moeten toeschrijven die weliswaar even normatief is als alle andere persoonlijke eigenschappen, maar die toch bijzonder is. Deze eigenschap is **opvoedbaarheid**. En de eigenschap is bijzonder, omdat ze niet alleen een rechtvaardigende, maar ook een verklarende strekking heeft. Opvoedbaarheid speelt niet alleen een rol in onze normatief georiënteerde praxis van zelfbepaling, maar ook in de verklaring van de mogelijkheid van die praxis. In deze praxis, waarin ik anderen door middel van mijn morele emoties aanspreek op hun gedrag, schrijf ik die anderen, juist doordat ik ze aanspreek, opvoedbaarheid toe. Iemand die niet opvoedbaar is, hoef ik niet op zijn gedrag aan te spreken. Hij kan immers toch niet adequaat reageren op mijn appèl. De toeschrijving van opvoedbaarheid is zelf natuurlijk ook een appèl. Iemand die ik met mijn morele emoties aanspreek op zijn gedrag, moet natuurlijk niet doen alsof hij zo dom is als een ezel en zich gewoon blijven stoten aan mijn reactie op zijn gedrag.

Maar opvoedbaarheid is niet alléén maar een appèl. Het is ook een toeschrijving die verklarende kracht heeft. Waarom reageren apen, dolfijnen, robots en expertsystemen niet op mijn oproep mee te doen aan de zoektocht naar het antropologisch verschil? Omdat ze niet opvoedbaar zijn. En waarom reageren de kinderen wel? Omdat ze wel opvoedbaar zijn.

Op dit punt zijn er drie kwesties die om aandacht vragen. De eerste kwestie betreft de verklarende kracht van de toeschrijving van opvoedbaarheid. De tweede betreft de radicaal morele status van het antropologisch verschil. En de derde de vraag naar wat dan bedoeld wordt met opvoedbaarheid. Ik bespreek deze kwesties achtereenvolgens, en kort.

Is er eigenlijk wel sprake van een **verklaring** als we zeggen dat kinderen op mijn oproep kunnen reageren *omdat* ze opvoedbaar zijn? Is dit niet een schijnverklaring? Lijkt dit niet op het beroemde (en nietszeggende) antwoord dat de dokter in Molière's

La Malade Imaginaire geeft op de vraag waarom opium mensen in slaap laat vallen: omdat het een ‘virtus dormitiva’ (een slaapverwekkende kracht) heeft? Immers, wat zeg ik anders dan dat kinderen een bepaald vermogen hebben (op een oproep kunnen reageren), omdat ze een bepaald vermogen hebben (opvoedbaarheid)?

Deze kwestie is belangrijk omdat ze vraagt om een nadere verheldering van het radicale karakter van Strawsons effect op de wijsgerige antropologie. Wie namelijk denkt dat hier sprake is van een schijnverklaring is nog steeds geneigd op de verkeerde plek te zoeken naar het antropologisch verschil. Wie denkt dat hier sprake is van een schijnverklaring beschouwt de zoektocht naar het antropologisch verschil nog steeds als een zoektocht naar een empirisch feit aangaande de interne organisatie van een geïsoleerd te beschouwen menselijk organisme. Maar opvoedbaarheid is net zo min in het menselijk lichaam te localiseren als, bijvoorbeeld, het talent voor basketbal. Je kunt een heleboel vertellen over iemands lengte, zijn oog-hand-coördinatie en sprongkracht, en misschien kun je ook nog een strikt lichamenlijk verhaal vertellen over zijn dribbelvermogen. Moeilijker zal het worden een strikt lichamenlijk verhaal te vertellen over zijn vermogen vrij te staan, en het wordt vast hopeloos als je dat ook nog eens gaat proberen voor zijn spelinzicht. Maar stel dat dit (en nog veel meer) allemaal lukt. Heb je dan het talent voor basketbal gevonden? Waarschijnlijk niet. Vermoedelijk heb je dit talent dan al die tijd voorondersteld, en in feite zonder je dat te realiseren voorbereidingen getroffen voor wat een ‘counterfactual analysis’ wordt genoemd. Wat je gedaan hebt, is je situaties voorstellen waarin er een verschil is tussen iemand die *wel* een talent voor basketbal heeft, en iemand die dat talent *niet* heeft. En per situatie heb je geprobeerd dat verschil te articuleren door een lichamenlijke gesteldheid te benoemen waarmee het talent covarieert. Oftewel: in deze en deze situatie zal iemand met dat talent handeling X gepleegd hebben, en iemand zonder dat talent handeling Y. En X is dan bijvoorbeeld al dribbelend versnellen, de bal strak doorspelen of de vrije ruimte zoeken.

Zo’n ‘counterfactual analysis’ is heel waardevol om een beter inzicht te krijgen in een bepaald vermogen, maar ze is dat niet doordat ze je de weg wijst naar de lichamenlijke gesteldheid die in feite dat vermogen *is*. Het tegenovergestelde is eerder het geval. Een ‘counterfactual analysis’ is waardevol doordat ze laat zien hoezeer een vermogen een **relationele eigenschap** is. En dat is een eigenschap die alleen bestaat dankzij, en *in*, de relaties tussen verschillende organismen - dankzij, en *in* wat ik aan het eind van paragraaf 4.2 een coördinatenstelsel heb genoemd.

Voor de menselijke opvoedbaarheid betekent dit dat we op de verkeerde plaats zoeken als we die opvoedbaarheid willen localiseren in de interne structuur van onze lichamenlijke gesteldheid (bijvoorbeeld in onze genen, zoals de laatste mode wil). Opvoedbaarheid zit niet in onze genen, maar in de morele ruimte die we met elkaar delen en waarin we met meer of minder succes een beroep op elkaar doen en daardoor onszelf bepalen. De radicaliteit van de Strawsoniaanse wending in de wijsgerige antropologie blijkt uit de ernst waarmee we de titel van deze paragraaf letterlijk moeten nemen: de morele ruimte die we met elkaar delen, die *is* onze natuur. Dat is wat we zijn!

Deze radicaliteit kan nog verder verduidelijkt worden, door ons over de tweede kwestie te buigen. Stel dat we er in slagen om bijvoorbeeld bonobo’s op de juiste wijze aan te spreken, of stel dat we er in slagen een op de juiste wijze opvoedbaar expertsysteem te bouwen. Stel, met andere woorden, dat bonobo’s en expertsystemen er in slagen wel adequaat op mijn oproep te reageren - op mijn oproep zich

aangesproken te voelen als morele actoren die zich bekommeren om de kwaliteit van hun leven. Wat dan? Ik zie drie onmiddellijke gevolgen: (1) de klasse van personen wordt uitgebreid met bonobo's en bepaalde expertsystemen; (2) opvoedbaarheid is niet langer een vermogen van alleen exemplaren van de menselijke soort; (3) het antropologisch verschil kan eindelijk niet langer miskend worden als een empirisch gegeven, maar blijkt duidelijk een **moreel gegeven**, een kenmerk van onze praxis van zelfbepaling. Een paar opmerkingen over deze gevolgen.

Ten eerste zijn personen wezens die met elkaar een morele gemeenschap vormen doordat ze elkaar op hun gedrag aanspreken, omdat ze zich bekommeren om de kwaliteit van hun leven. Als de bonobo's adequaat kunnen leren reageren op mijn oproep, doen zij onmiddellijk in hun responsen een beroep op mij, net zoals kinderen dat doen dóór op mij te reageren, en in hóe ze op me reageren. Het kind van drie dat zich krijsend op de vloer van de supermarkt laat vallen doet net zo'n beroep op mij als de puber die zich terugtrekt op zijn kamer en helemaal niets meer van me moet weten, en als de bonobo, gesteld dat die, bijvoorbeeld, oprecht en consistent verongelijkt zou zijn als ik hem in een bepaald opzicht achter zou stellen. Het begrip 'persoon' heeft altijd al een eigen inhoud, en is daardoor niet per sé co-extensief met het begrip 'mens'. Dat de klasse van personen uitgebreid kan worden met exemplaren van een niet-menselijke soort moet ons daarom niet verbazen (ook al is het verbazend).

Ten tweede zal een 'counterfactual analysis' van opvoedbaarheid laten zien dat het om een eigenschap gaat die eigen is aan wezens die zichzelf kunnen bepalen. Dat zijn de wezens die we in paragraaf 4 gezien hebben - wezens die vertrouwd zijn met de reflexiviteit van het zelfbewustzijn en de reflexiviteit van de vrije wil. Als bonobo's en expertsystemen adequaat kunnen leren reageren op mijn oproep zich aangesproken te voelen door mijn sympathie, dan zal in hun responsen op mij moeten blijken dat ze zich zelfreflexief bekommeren om de kwaliteit van ons (hun en mijn) leven. Dat is natuurlijk geen lichte eis, en het is zeer waarschijnlijk dat bonobo's te primitief zijn om deel te nemen aan een praxis van zelfbepaling. Maar we spreken nu hypothetisch over een situatie waarin bonobo's laten zien dat ze adequaat op mijn oproep kunnen reageren. En onder die hypothese moet het ook weer niet verbazen dat opvoedbaarheid dan een eigenschap blijkt te zijn van wezens die geen exemplaren van de menselijke soort zijn.

Ten derde zullen we, gesteld dat de bonobo's en sommige expertsystemen mee gaan doen, met elkaar beslissingen moeten nemen over de rol van mensen in deze nieuwe morele gemeenschap. Zodra we ons in een morele gemeenschap bevinden waarin we, behalve exemplaren van de menselijke soort, ook exemplaren van andere natuurlijke en kunstmatige soorten tegenkomen, zullen we beslissingen moeten nemen over het antropologisch verschil. Dat zullen *hoe dan ook* beslissingen zijn over de **morele status** van het antropologisch verschil. We kunnen dan, net als de varkens in George Orwells *Animal Farm*, tot het besluit komen dat sommige personen, namelijk mensen, een bijzondere status hebben. En we zouden dan kunnen stellen dat mensen vanwege hun status bonobo's in hokken mogen opsluiten, en expertsystemen mogen uitsluiten van pensioenaanspraken (we schrijven ze gewoon in drie jaar af!). We kunnen natuurlijk ook tot de slotsom komen dat alleen bepaalde verschillen relevant zijn, en daarom wel een bijzondere status toekennen aan de exemplaren van **homo educandus** (de opvoedbare mens), maar niet aan de exemplaren van *homo sapiens*. Hoe het ook zij: dit zullen altijd beslissingen zijn over de morele status van mensen, en dat zijn nooit beslissingen die herleid kunnen worden tot empirische feiten. Het antropologisch verschil is, met andere woorden, altijd en alleen maar een moreel

verschil, of het nu wel of niet zo is dat *homo educandus* co-extensief is met *homo sapiens*.

De derde kwestie, tenslotte, introduceert een oud idee, in een nieuwe gedaante. Ik heb laten zien dat opvoedbaarheid een eigenschap is die bestaat in de morele ruimte. In die ruimte schrijven we elkaar precies deze **opvoedbaarheid** toe doordat we onze morele emoties uiten en daarmee een beroep op elkaar doen om adequaat op elkaar te reageren. Het toeschrijven van opvoedbaarheid, zo heb ik laten zien, is zelf een appèl, maar functioneert ook als een verklarende these. We nemen kinderen als kinderen serieus door een beroep te doen op hun opvoedbaarheid. Een kind dat plaagt, verdient onze afkeuring, en moet zijn best doen onze goedkeuring weer te verdienen door dat geplaag af te leren. We geven kinderen de kans en de tijd om adequaat te leren reageren, door ze met de juiste mengeling van ernst en spel aan te spreken. We zoeken daarbij steeds de juiste maat voor de manier waarop we onze eigen morele emoties uiten. Maar als de juiste respons uitblijft, dringt de verklarende these op de voorgrond. Misschien is er aan dat geplaag niets te doen. Misschien stuiten we hier op de grenzen van opvoedbaarheid.

Die verklarende these is zelf weer, hoe je het ook draait of keert, een appèl aan ons, een appèl aan *onze* opvoedbaarheid. Wat gaan wij doen met het besef dat dit kind op dit punt niets valt te leren? Gaan we daar zelf iets van leren? Passen we onze morele emoties aan? Vinden we een manier om samen met dit kind een morele gemeenschap te vormen? Deze vragen doen een beroep op ons vermogen tot zelfbepaling. De hardleersheid van een kind, een bonobo of een expertsysteem wijst ons, zagezegd, terug op onszelf. Opvoedbaarheid is, kortom, precies de kern van *onze* zelfbepaling.

Het vermogen te leren van de responsen van anderen op ons eigen gedrag, door de kwaliteit van dat gedrag te verbeteren, door het beter af te stemmen op de omstandigheden waarin we ons bevinden, noemen we opvoedbaarheid. Dit vermogen is onder een andere naam een goede oude bekende in de geschiedenis van de filosofie. Het was met het oog op dit vermogen dat Aristoteles de mens een redelijk dier, een *animal rationalis*, noemde. Opvoedbaarheid is immers een kwestie van **redelijkheid**, zoals redelijkheid een kwestie van opvoedbaarheid is. Wie redelijk is, past zijn opvattingen en zijn verlangens aan aan de omstandigheden waarin hij zich bevindt. Opvattingen die in de omstandigheden niet waar zijn, die herzien we. Als de bonobo's op hun gedrag aangesproken blijken te kunnen worden, dan is het redelijk om onze mening te herzien, als we tenminste dachten dat bonobo's niet op hun gedrag aangesproken kunnen worden. En hetzelfde geldt voor onze verlangens. Verlangens die in de omstandigheden niet redelijk zijn, die herzien we. Dat hoort bij de reflexieve structuur van onze vrije wil. Het is daarbij belangrijk te beseffen dat wij zelf een belangrijk onderdeel zijn van de omstandigheden waarin we ons bevinden. Als ik graag wil dat een kind niet plaagt, maar het kind doet het toch steeds, dan moet ik iets met mijn gefrustreerde verlangen. Ik hoef dat verlangen natuurlijk niet zo maar prijs te geven, gesteld dat zoiets al zou kunnen. Maar ik moet in het licht van wat redelijk is in de omstandigheden waarin dat kind niet kan ophouden met plagen en ik dat toch wil, de inhoud van mijn wil in die zin herzien, dat ik op een tweede orde niveau moet bepalen wat ik met mijn gefrustreerde verlangen wil.

Het oude idee van onze redelijkheid wordt hier met opzet in de nieuwe gedaante van onze opvoedbaarheid gepresenteerd. Dat heeft drie voordelen: (1) in onze opvoedbaarheid is de relatie tussen onze redelijkheid en onze zelfbepaling prominent zichtbaar; (2) in onze opvoedbaarheid is de relationele, intermenselijke

dimensie van onze redelijkheid onmiddellijk zichtbaar; en (3) in onze opvoedbaarheid is de oriëntatie op de **toekomst** van de morele gemeenschap die we met elkaar zullen vormen, een belangrijker reflexief gegeven dan de oriëntatie op de zogenaamde voorgegeven fundamentele principes van de rede (Rorty, 1991).

§ 7. Conclusie

Wat hebben we nu in dit hoofdstuk geleerd over die wijsgerige subdiscipline waarin de menselijke zelf-interpretatie centraal staat? Terugblikkend hebben we in de paragrafen 5 en 6 gezien dat de wijsgerige antropologie, als een zoektocht naar het antropologisch verschil, helemaal geen theoretische studie blijkt te zijn, maar een praxis, een praxis van mensen (of eigenlijk van personen, opvoedbare wezens) die met elkaar, voor elkaar, en om elkaar een morele gemeenschap vormen. Dat maakt de wijsgerige antropologie, voor zover het een zoektocht is naar het antropologisch verschil, tot een activiteit die helemaal niet voorbehouden is aan filosofen. Iedereen mag – ja *moet* zelfs – meedoen.

Voor filosofen is in verband met deze praxis nog steeds een mooie taak weggelegd. Van filosofen mag verwacht worden dat ze zich buigen over de betekenis en de gerechtvaardigheid van de begrippen die we gebruiken in deze praxis. Filosofen zullen daarom – zoals in de paragrafen 3 en 4 werd gedaan – verkenningen blijven uitvoeren van de begrippen bewustzijn, vrije wil, zelfbewustzijn en zelfbepaling. Maar sinds Strawson kan de wijsgerige antropologie, als filosofische discipline, niet meer lijken op wat men er aanvankelijk van dacht. Hedendaagse wijsgerig antropologen lijken niet meer op hun voorgangers zoals ik die in paragraaf 2 heb geschetst. Ze hebben geen specifieke belangstelling meer voor het verschil tussen mens en dier, zijn niet speciaal geïnteresseerd in de vraag naar *het* wezen van *de* mens, en streven ook helemaal niet naar kennis van abstracte principes met als doel het systematiseren van een diversiteit aan feiten over exemplaren van de menselijke soort. Wijsgerig antropologen willen de morele werkelijkheid begrijpen; ze willen begrijpen wat de betekenis en de gerechtvaardigheid is van de begrippen die opvoedbare wezens gebruiken als ze elkaar aanspreken; ze willen begrijpen wat het betekent om te zeggen dat *nurture is our nature*.

Suggesties voor verdere studie:

Bransen, Jan (1999). *Drie modellen van het menselijk handelen*. Leuven: Peeters Publishers.

Cuypers, Stefaan E. (1994). *Persoonlijke aangelegenheden. Schets van een Analytische Antropologie*. Leuven: Universitaire Pers.

Frankfurt, Harry (1988). *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sperna Weiland, J. (1999). *De mens in de filosofie van de twintigste eeuw*. Amsterdam: Meulenhoff.

Taylor, Charles (1985) Self-interpreting Animals. *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*. pp. 45-76. Cambridge: Cambridge University Press.

Watson, Gary (ed.) (1982). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.