

WAT BETEKENT VRIJE WIL **SKEPTICISME VOOR HET** **KLIMAATDEBAT?**

Désirée Wagenaar

Studentennummer: 01305299

Promotor: Prof. dr. Farah Focquaert

Commissarissen: Prof. dr. Sigrid Sterckx & Prof. dr. Tom Claes

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad master in de Moraalwetenschappen

Academiejaar: 2020 – 2021



Word Count 1: 30 131

Word Count 2: 31 600

Woord vooraf

Toen ik in 2018 besloot om na een master Kunstwetenschappen nog Moraalwetenschappen te gaan doen, had ik nooit gedacht dat het zo als thuiskomen zou voelen. Het schrikte me niet af dat het nog drie jaar zou duren voordat ik een master Moraalwetenschappen op zak zou hebben. Integendeel, ik keek uit naar drie jaar vol leerstof. Langzamerhand komt deze opleiding tot een einde en daarvan is deze masterproef de kers op de taart. Ik heb genoten van elk vak, en niet in het minst van de vakken die het vrije wil debat behandelden. Dit thema vormt dan ook een belangrijk onderdeel van mijn masterproef.

Hoewel ik de klimaatverandering en onze individuele morele verantwoordelijkheid daarin reeds uiteenzette in een bachelorproef, besloot ik voor de masterproef dit thema opnieuw te behandelen, maar dan kijkend doorheen een andere bril: wat als we geen vrije wil hebben en dus niet moreel verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor ons gedrag in het verleden? Het resultaat kan u lezen op de volgende pagina's.

Deze masterproef was niet tot stand kunnen komen zonder de hulp en ondersteuning van een aantal belangrijke personen. Als eerste zou ik graag mijn promotor, prof. Dr. Farah Focquaert, willen bedanken voor haar uitstekende begeleiding. Zonder haar ondersteuning was deze masterproef nooit geworden wat ze nu is. Ze bezorgde me interessante literatuur, gaf geregeld feedback en ik kon met al mijn vragen bij haar terecht. Waar ik prof. Focquaert ook graag uitgebreid voor zou willen bedanken is de invloed die ze gehad heeft op mijn wereldbeeld. Ze heeft een grote impact gehad op de manier hoe ik de dag van vandaag naar de maatschappij kijk en ze heeft mij op vele vlakken geïnspireerd.

Eveneens zou ik graag mijn ouders, Marianne Verhulst en Guy Wagenaar, willen bedanken. Zonder hen had ik nooit gestaan in het leven waar ik nu sta. Dankzij hen kon ik een eerste en zelfs een tweede opleiding aan de universiteit van Gent voltooien, een fijne tijd in Gent beleven en veel ervaringen opdoen in uiteenlopende projecten. Zonder hun enthousiasme, hulp en financiële ondersteuning had ik dit allemaal niet kunnen doen.

Tevens wil ik graag mijn vriend, Matthias Vandendriessche, bedanken. Nooit gedacht dat er iemand op de wereld zou zijn die urenlang met mij over maatschappelijke en filosofische thema's zou willen discussiëren, zonder deze beu te worden. Hij zorgde en zorgt nog steeds elke dag voor kleur in mijn leven door te zijn wie hij is en daarvoor ben ik hem erg dankbaar.

Last but not least wil ik graag mijn huisgenote en goede vriendin Rozanne (Roos) Van Marle bedanken. Dankzij haar deed ik af en toe andere dingen dan enkel boeken lezen en studeren. We beleefden fijne avonturen, kookten veel samen, probeerden tevergeefs de afwas te negeren en motiveerden elkaar in deze bizarre tijden om ervoor te blijven gaan! Ik wil haar ook graag bedanken voor alle koekjes die ze gebakken heeft!

Inhoud

Woord vooraf	I
1 Inleiding	1
2 Korte uiteenzetting bachelorproef: De morele verantwoordelijkheid van het individu inzake klimaatverandering	2
2.1 Verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV) – Verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid	3
2.1.1 Gevolgen van verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)	10
2.2 Toekomstgerichte morele verantwoordelijkheid (TMV).....	11
2.3 Conclusie inzake morele verantwoordelijkheid	14
3 Vrije wil debat.....	15
3.1 Vrije wil vs. psychologische wil.....	16
3.2 Vrije wil en morele verantwoordelijkheid – een filosofisch syllogisme	16
3.3 Alternatieve opties en broncontrole	19
3.3.1 Alternatieve opties	20
3.3.2 Broncontrole.....	22
3.4 Alternatieven voor causaal determinisme	28
3.5 De harde conclusie	31
4 Constitutive luck	32
5 Wat nu?	36
5.1 Waarom zijn we zo gehecht aan verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)?..	37
5.2 Tegenargumenten: Waarom we verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV) niet zouden mogen schrappen	42
5.3 Een wereld zonder verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)	48
6 Fatalisme	52
7 Gevolgen voor individuele morele verantwoordelijkheid inzake klimaatverandering	55
8 Nudging	59
9 Conclusie	81
10 Bibliografie.....	86

1 Inleiding

Voor het behalen van de graad van bachelor in de Moraalwetenschappen schreef ik vorig academiejaar¹ een bachelorproef met als titel: ‘Individuele morele plichten inzake klimaatverandering en de rol die kunst kan spelen bij de individuele morele verantwoordelijkheid inzake klimaatverandering.’ Voor het behalen van de graad van master in de Moraalwetenschappen bekijk ik hetzelfde thema vanuit een andere hoek.

De conclusie van deze bachelorproef luidde dat het individu zowel verledengerichte als toekomstgerichte² morele verantwoordelijkheid heeft voor de huidige toestand van het klimaat. Uit de harde conclusie van het syllogisme dat aan bod komt binnen het vrije wil debat, namelijk dat morele verantwoordelijkheid uitgesloten is, blijkt dat het toeschrijven van deze VMV vanuit wijsgerig perspectief sterk in vraag gesteld kan worden. Dit vormt bijgevolg een probleem voor de eerder gestelde conclusie. Op dit probleem wordt dieper ingegaan binnen deze masterproef. In deze masterproef wordt eerst kort weergegeven wat de conclusie was van deze bachelorproef en hoe hiertoe gekomen werd. Vervolgens wordt het vrije wil debat en het syllogisme met de harde conclusie besproken. Eveneens wordt ‘Constitutive Luck’ toegelicht. Tot slot worden de gevolgen voor de morele verantwoordelijkheid binnen het klimaatdebat besproken en hoe we hiermee kunnen omgaan. Hierbij wordt ook besproken hoe ervoor gezorgd kan worden dat mensen hun TMV zullen nemen, namelijk via ‘nudging’. Er worden ook een aantal onderzoeken besproken waarin aangetoond wordt dat omgevingsfactoren een grote invloed hebben op de handelingen van individuen.

De onderzoeksvraag die in deze masterproef besproken wordt, luidt als volgt: “Wat betekent vrije wil scepticisme voor de individuele morele verantwoordelijkheid inzake het klimaatdebat en hoe kan hiermee omgegaan worden?”

¹ 2019-2020

² In mijn bachelorproef werd gesproken over over achteruitkijkende en vooruitkijkende morele verantwoordelijkheid. In deze masterproef worden deze verledengerichte en toekomstgerichte morele verantwoordelijkheid genoemd. Vanaf nu wordt er voor verledengerichte morele verantwoordelijkheid de afkorting VMV gebruikt en voor toekomstgerichte morele verantwoordelijkheid TMV.

2 Korte uiteenzetting bachelorproef: De morele verantwoordelijkheid van het individu inzake klimaatverandering

Dit hoofdstuk is een korte weergave van de argumenten en de conclusie uit mijn bachelorproef, zoals in de inleiding reeds aangehaald is. De zaken die betwist zullen worden, zullen in voetnoot reeds kort aangeduid worden en later in deze masterproef uitgebreid betwist worden. De conclusie die uit dit hoofdstuk volgt, wordt namelijk later in deze masterproef betwist.

Binnen mijn bachelorproef werd in navolging van van de Poel e.a. (2012) onderscheid gemaakt tussen VMV en TMV. Het onderscheid is hier logischerwijs tussen zaken uit het verleden en zaken in de toekomst. VMV wordt meestal begrepen in de vorm van reactieve gedragingen. De meest bekende vorm is schuld. Daarom noemen we deze vorm van verantwoordelijkheid ‘verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid’. De andere twee vormen handelen over verantwoording en aansprakelijkheid, maar die worden in dit onderdeel niet besproken. TMV wordt meestal begrepen in relatie tot een institutionele rol of taak.³

Aan verantwoordelijkheid kunnen we rechtvaardigheid koppelen. Simon Caney (2014) maakt onderscheid tussen twee vormen van klimaatrechtvaardigheid, namelijk tussen rechtvaardigheid op vlak van de verdeling van lasten en rechtvaardigheid op vlak van het vermijden van schade.⁴ Deze verdeling van rechtvaardigheid kan verbonden worden met de verdeling van verantwoordelijkheid die hierboven wordt toegelicht. De eerste vorm van rechtvaardigheid gaat over hoe de lasten van het bestrijden van het klimaatprobleem eerlijk verdeeld zouden moeten worden tussen de zogenaamde ‘plichtdragers’, degene die dit als plicht hebben. Wie deze plichtdragers zijn, verschilt van principe tot principe. Zo zouden het degene kunnen zijn die het probleem veroorzaakt hebben, zij die in de mogelijkheid zijn er iets aan te doen of zij die het meeste voordelen ondervonden hebben van de activiteiten die de klimaatverandering veroorzaakt hebben.⁵ Zowel VMV als TMV komen hier dus aan bod.

De tweede vorm van rechtvaardigheid die Caney bespreekt, start bij de absolute noodzaak om de klimaatverandering te voorkomen⁶ en daaruit leidt hij af wie wat zou moeten doen. Hieraan kunnen we de TMV linken. Caney stelt dat in een ideale situatie beide vormen van

³ Ibo van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands: Climate Change as an Example’, *Science and Engineering Ethics* 18, nr. 1 (maart 2012): 49–67, <https://doi.org/10.1007/s11948-011-9276-0>.

⁴ Simon Caney, ‘Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens: Two Kinds of Climate Justice’, *Journal of Political Philosophy* 22, nr. 2 (juni 2014): 125–49, <https://doi.org/10.1111/jopp.12030>.

⁵ Caney.

⁶ Aangezien dit niet meer mogelijk is, kunnen we beter spreken over beperken

rechtvaardigheid samenvallen.⁷ Als we dit verder doortrekken, dan bezit degene die VMV draagt, ook TMV.

Naar aanleiding van de redenering in onderstaande onderdelen kwam ik tot de conclusie in mijn bachelorproef dat het individu VMV heeft voor de klimaatverandering en er dus naast causale ook morele schuld aan heeft.⁸ Er werd namelijk voldaan aan de vijf voorwaarden om te spreken van deze vorm van verantwoordelijkheid. De vijf noodzakelijk voorwaarden worden hieronder uitgebreid besproken. Verder besloot ik ook dat het individu TMV heeft inzake dit probleem en dus de plicht heeft tot preventie en het beperken van de gevolgen van de klimaatverandering. Als eerste geef ik een toelichting van VMV, vervolgens een toelichting van TMV.

2.1 Verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV) – Verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid

Met ‘verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid’ wordt bedoeld of het individu schuld draagt voor de huidige klimaatproblemen en of we hem er dus moreel voor verantwoordelijk kunnen houden.

Van de Poel e.a. baseren zich in hun analyse van ‘verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid’ op een aantal traditionele voorwaarden waaraan voldaan moet worden om te kunnen spreken van deze VMV. Zo moet de actor ten eerste de mogelijkheid hebben om verantwoord te handelen⁹, ten tweede moet hij effectief causaal verantwoordelijk zijn voor de toestand of situatie, ten derde moet hij de nodige kennis bezitten¹⁰, ten vierde moet hij in vrijheid handelen en dus alle controle hebben over de handeling¹¹, en ten vijfde moet er iets misdaan zijn. Met dit laatste wordt bedoeld dat er schade moet veroorzaakt zijn of een norm overtreden moet zijn.¹²

Aan de eerste voorwaarde ‘mogelijkheid tot verantwoord handelen’ wordt voldaan¹³, aangezien de individuen die we verantwoordelijk willen houden voor de klimaatverandering in de

⁷ Caney, ‘Two Kinds of Climate Justice’.

⁸ Uit het syllogisme volgt dat verantwoordelijkheid uitgesloten is. Deze conclusie komt dus in conflict met de harde conclusie die de vrije wil skeptici volgen. Deze conclusie zal later in deze masterproef dus ontkracht worden.

⁹ Uit het vrije wil debat zal blijken dat er bij deze voorwaarde problemen kunnen opduiken. Zo is het achteraf niet mogelijk om iemand verantwoordelijk te houden omdat deze ‘in de mogelijkheid was om verantwoord te handelen’. Het feit dat deze dit niet gedaan heeft, duidt al aan dat deze persoon helemaal niet in ‘de mogelijkheid’ was. Later hierover meer.

¹⁰ Deze voorwaarde wordt ondermijnd door ‘constitutive luck’. Constitutive luck wordt later in deze masterproef uitgebreid besproken.

¹¹ Uit het vrije wil debat zal blijken dat aan deze voorwaarde niet voldaan kan worden.

¹² van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

¹³ Volgens van de Poel, en volgens mijzelf in mijn bachelorproef. Aan het einde van deze masterproef zal mijn conclusie hieromtrent veranderd zijn.

mogelijkheid waren tot verantwoord handelen, stellen van de Poel e.a. . Ze beschikken volgens hen namelijk over voldoende nodige eigenschappen om hen als morele personen te zien.¹⁴ Morele personen hebben het vermogen om onderscheid te maken tussen goed en kwaad en hebben morele keuzevrijheid volgens de University of Texas at Austin blog ‘*Ethics Unwrapped*.’ Dit betekent dat ze in de mogelijkheid zijn tot verantwoord handelen en verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor hun handelingen.¹⁵ Deze definitie is nogal beperkt en daarom voegen we in deze masterproef de definitie van Rachels en Rachels toe uit ‘*The Elements of Moral Philosophy*’ (2015). De definitie die Rachels en Rachels geven voor moraliteit is de volgende: “*Morality is, at the very least, the effort to guide one’s conduct by reason – that is, to do what are the best reasons for doing – while giving equal weight to the interests of each individual affected by one’s action.*”¹⁶ Ze voegen daarbij een definitie wat het dan is om een morele persoon te zijn. “*The conscientious moral agent is someone who is concerned impartially with the interests of everyone affected by what he or she does; who carefully sifts facts and examines their implications; who accepts principles of conduct only after scrutinizing them to make sure they are justified; who is willing to “listen to reason” even when it means revising prior convictions; and who, finally, is willing to act on these deliberations.*”¹⁷

Het toewijzen van causale individuele verantwoordelijkheid voor de klimaatverandering is een moeilijke zaak. De situatie is namelijk zo complex dat klimaatverandering een perfect voorbeeld is van ‘een-vele-handen-probleem’ volgens van de Poel e.a.. De handelingen van alle individuen in de groep dragen causaal gezien bij tot de collectieve uitkomst, maar geen van de individuele handelingen is causaal gezien noodzakelijk of voldoende om tot de collectieve uitkomst te komen. Bij klimaatverandering zijn alle individuen betrokken, want zelfs door in en uit te ademen draag je bij tot emissies, maar de rol die elk individu er apart in speelt is minimaal.¹⁸

Volgens van de Poel e.a. zouden we de voorwaarde van oorzakelijkheid zo kunnen interpreteren dat emissies van broeikasgassen pas een probleem vormen wanneer het over een grote hoeveelheid gaat, een hoeveelheid die op zich noodzakelijk en voldoende is om

¹⁴ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

¹⁵ ‘Moral Agent’, *Ethics Unwrapped* (blog), geraadpleegd 29 januari 2021, <https://ethicsunwrapped.utexas.edu/glossary/moral-agent>.

¹⁶ Stuart Rachels en James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (Dubuque: McGraw-Hill Education, 2015), 13.

¹⁷ Rachels en Rachels, 13-14.

¹⁸ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

klimaatverandering¹⁹ te veroorzaken.²⁰ De uitstoot van één individu is niet voldoende, noch noodzakelijk voor het veroorzaken van de klimaatverandering. Wil dit dan zeggen dat individuen per definitie geen VMV dragen voor de collectieve uitkomst?

Peeters e.a. (2019) argumenteren dat dit een misrekening zou zijn, en dat er aan de voorwaarde van causale verantwoordelijkheid wel voldaan is. Ten eerste hoeven de broeikasgasemissies van één individu niet noodzakelijk te leiden tot klimaatverandering. De klimaatverandering is namelijk al begonnen, en elke bijdrage zorgt voor verdere veranderingen in het klimaat. De vraag is dus niet of klimaatverandering er zal komen, maar hoeveel verandering er zal zijn, stellen ze. Elke uitstoot van broeikasgassen draagt bij aan verdere veranderingen, hoe kleinschalig de bijdrage ook is. Eveneens tegen het argument dat de bijdrage van één individu niet voldoende is om klimaatverandering te veroorzaken, kan volgens hen worden ingebracht dat zelfs een minieme hoeveelheid bijdraagt aan een totale hoeveelheid die wel voldoende is om veranderingen teweeg te brengen.²¹

Peeters e.a. illustreren de vaststelling dat aan de voorwaarde van oorzakelijkheid wordt voldaan met het feit dat door kleine inspanningen al redelijk wat uitstoot door een individu vermeden kan worden, zoals het verminderen van de consumptie van dierlijke producten, een douche nemen in plaats van een bad enz. Het niet-reduceren van deze uitstoot kunnen we toeschrijven aan het falen van de wil stellen ze.²²

De derde voorwaarde ‘bezitten van de nodige kennis’ vormt een probleem volgens van de Poel e.a., en dit door de invloed van klimaatontkenners.²³ Het IPCC besloot reeds in 2013 dat het bewijs voor de klimaatverandering onbetwistbaar is en dat er met hele grote zekerheid kan gezegd worden dat deze opwarming veroorzaakt wordt door de antropogene uitstoot van broeikasgassen. Er zijn zes zaken die dit volgens hen bewijzen, namelijk (1) het is aangetoond dat de meerderheid van de uitstoot veroorzaakt wordt door het verbranden van fossiele brandstoffen, (2) laboratoriumonderzoek heeft aangetoond dat deze gassen warmte absorberen en terug uitstralen naar de omgeving waardoor de aarde opwarmt, (3) de laatste eeuw is er een significante verandering vastgesteld in de globale temperatuur en het zeeniveau, (4) verder zijn

¹⁹ van de Poel specificeert niet om welke orde of grootte het van klimaatverandering gaat.

²⁰ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

²¹ Wouter Peeters, Lisa Diependaele, en Sigrid Sterckx, ‘Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change’, *Ethical Theory and Moral Practice* 22, nr. 2 (april 2019): 425–47, <https://doi.org/10.1007/s10677-019-09995-5>.

²² Peeters, Diependaele, en Sterckx.

²³ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

er significante veranderingen vastgesteld in de cryosfeer; de atmosfeer; zien we de afname van ijs en gletsjers en zijn er meer extreme weeromstandigheden, (5) is er bewijs dat natuurlijke processen zoals vulkaanuitbarstingen en zonnevlekken de opwarming van de laatste honderd jaar niet konden veroorzaken en (6) als laatste hebben we nu inzicht in de voorbije klimaatverandering en de rol van broeikasgassen daarin.²⁴ De kennis zelf is er dus wel, maar we moeten er een kritische kanttekening bij plaatsen of iedereen zelf ook beschikt over deze kennis.²⁵

De vierde voorwaarde, ‘de vrijheidsvoorwaarde,’ stelt de vraag in hoeverre individuen de mogelijkheid hadden om anders te handelen. Door van de Poel e.a. wordt er terecht een onderscheid gemaakt tussen noodzakelijke emissies (bv. ademen) en onbezonnen en dus overbodige emissies (bv. plezierritjes met de auto) De auteurs van het artikel zeggen dat er voldoende alternatieven moeten zijn om aan deze voorwaarde te kunnen voldoen. Wat een redelijk alternatief is, hangt af van de context en situatie stellen ze. Ze halen hierbij aan dat sommige alternatieven redelijk zijn voor welstellende personen, maar minder redelijk zijn voor minder welvarende personen.²⁶ Ook Peeters e.a. stellen dat individuele uitstoters enkel verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor hun onbezonnen en overbodige uitstoot van broeikasgassen, niet voor de uitstoot die ze creëren om te voorzien in hun basisbehoeftes. Aan de vrijheidsvoorwaarde kan echter absoluut wel voldaan worden²⁷, stellen Peeters e.a., want voor de meeste onbezonnen vervuilende activiteiten van individuen zijn er wel voldoende alternatieven.²⁸

Een belangrijke kanttekening die volgens Christian Baatz (2014) gemaakt moet worden bij de plicht om individuele uitstoot te verminderen, is het feit dat individuen afhankelijk zijn van de structuren waarin ze leven. We moeten ons bewust zijn van de opties en mogelijkheden van particuliere personen om hun uitstoot te verminderen. Het is belangrijk om rekening te houden

²⁴ Mark Maslin, *Climate change: a very short introduction*, Third edition, Very short introductions 118 (Oxford: Oxford University Press, 2014), 45.

²⁵ Peeters e.a. behandelen in hun werk ‘Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change’ de nefaste invloed die klimaatontkenners hebben op de kennis over de klimaatverandering. Voorbeelden van grote namen die de klimaatverandering ontkennen zijn Donald Trump, Michael Gove, Nigel Lawson en Nicolas Sarkozy. Eveneens de olie-industrie, politiek rechts in de VS en conservatieve denktanks spelen een grote rol in de verspreiding van onwetenschappelijke claims en ongefundeerd scepticisme [hier klopt de c in scepticisme] omtrent de klimaatverandering.

Dit zien we weerspiegeld in de reguliere media in de Verenigde Staten. Hierdoor blijkt er een grote kloof te bestaan tussen de feitelijke wetenschappelijke consensus en de publieke perceptie daarvan.

²⁶ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

²⁷ Dit wordt later ontkracht in deze masterproef.

²⁸ Peeters, Diependaele, en Sterckx, ‘Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change’.

met de individuele situatie wanneer we spreken over de plicht om uitstoot te reduceren, stelt Baatz. Daarom kunnen we volgens hem enkel besluiten dat individuen de morele plicht hebben om hun uitstoot te verminderen voor zover dat redelijk gevraagd kan worden van hen. Baatz is wel van mening dat het gedeelte dat het Westerse individu inneemt in de verdeling van de wereldwijde uitstoot ver over hun 'fair share' gaat. Westerse individuen zijn volgens hem, in de mate van het mogelijke door hun individuele omstandigheden, moreel verplicht om hun uitstoot te verminderen bij gebrek aan overheidsregulering. Baatz stelt bijvoorbeeld dat er de morele plicht is om zogenaamde 'luke-emissies' te vermijden.²⁹

Vervolgens komen we aan bij de vijfde voorwaarde 'er moet iets misdaan zijn'. Overtreden we een norm indien we – onbezonnen en onnodig – broeikasgassen uitstoten? De meest evidente manier om deze vraag te beantwoorden is om na te gaan of er al dan niet sprake is van schade, en dus van een inbreuk op het principe van niet-schaden, stellen van de Poel e.a.³⁰ Bij schade is de handeling zelf schadelijk of worden belangrijke belangen van anderen geschaad volgens de definitie van John Stuart Mill.³¹ Om de volledige visie van Mill te duiden, wordt hier een citaat van hem ingevoegd.

"That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil, in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him must be calculated to produce evil to someone else. The only part of the conduct of

²⁹ Christian Baatz, 'Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions', *Ethics, Policy & Environment* 17, nr. 1 (2 januari 2014): 1–19, <https://doi.org/10.1080/21550085.2014.885406>.

³⁰ van de Poel e.a., 'The Problem of Many Hands'.

³¹ David Brink, 'Mill's Moral and Political Philosophy', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mill-moral-political/>.

any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign."³²

Henry Shue (2014) verwijst in zijn boek naar Cooper's minimum standaard. Richard N. Cooper beveelt het volgende morele principe aan: "Een geschikte minimumnorm is om een wereld na te laten die er niet slechter aan toe is in onze termen van opbrengst, met meer handelingsmogelijkheden en meer kennis over de implicaties van deze mogelijkheden."³³ Het probleem met Cooper's morele principe is volgens Shue dat het te algemeen is. Shue haalt hierbij het op het eerste zicht gelijkend principe van Brian Barry aan. Zijn principe is evenwel concreter omdat hij het specifiek beperkt tot uitputting van hulpbronnen. Barry's minimum standaard stelt dat we nu een uitspraak kunnen doen over wat rechtvaardig is tegenover toekomstige generaties. Wat natuurlijke hulpbronnen betreft, moet uitputting volgens hem worden gecompenseerd in die zin dat latere generaties niet slechter af zouden mogen zijn qua productiecapaciteit dan dat de toestand zonder de uitputting zou geweest zijn.³⁴

Zowel Cooper als Barry proberen het 'geen-schade principe' vast te leggen volgens Shue. Het 'geen-schade principe'³⁵ houdt het volgende in: "men mag anderen geen schade berokkenen en daarom zou men anderen niet slechter af mogen laten zijn dan dat ze zouden zijn geweest voor de handeling, met betrekking tot hun rechten". Terecht halen Peeters e.a. in hun artikel aan dat de klimaatverandering de fundamentele mensenrechten van huidige en toekomstige generaties bedreigt. Hun recht op leven, gezondheid, adequate voeding en water, degelijke huisvesting en recht op zelfbeschikking dreigt namelijk geschonden te worden.³⁶ Als de klimaatverandering niet beperkt wordt, dan zullen de toekomstige generaties slechter af zijn dan dat ze zouden zijn zonder de klimaatverandering.³⁷ Christian Baatz verwijst naar een artikel van John Nolt waarin de conclusie luidt dat de gemiddelde Amerikaan verantwoordelijk is voor het lijden en/of

³² John Stuart Mill, *On Liberty* (J. W. Parker and Son, 1859), 21-22.

³³ R.N. Cooper, 'United States policy towards the global environment', in *The International Politics of the Environment: Actors, Interests, and Institution* (Oxford: Oxford University Press, 1992); 301. (citaat vertaald door Désirée Wagenaar)

³⁴ Henry Shue, *Climate justice: vulnerability and protection*, First edition (Oxford: Oxford University Press, 2014)166-168.

³⁵ Hierboven werd John Stuart Mill aangehaald naar aanleiding van het geen-schade principe. Shue haalt zelf John Locke aan in de bronvermelding. De klassieke uiteenzetting van het schadebeginsel heeft John Stuart Mill in *On Liberty* gegeven. Eerdere aanzetten voor deze gedachte waren al terug te vinden in *Second Treatise on Government* van John Locke en *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* van Wilhelm von Humboldt.

³⁶ Peeters, Diependaele, en Sterckx, 'Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change'.

³⁷ Shue haalt in zijn werk een claim van Caney aan, namelijk dat de klimaatverandering op z'n minst drie rechten van mensen bedreigt: het recht op leven, het recht op gezondheid en het recht op bestaan.

de dood van één of twee toekomstige mensen.³⁸ Deze toekomstige mensen zijn dus duidelijk slechter af dan zonder de emissies van deze gemiddelde Amerikaan.

Bovenstaande argumenten tonen duidelijk aan dat er wel degelijk schade veroorzaakt wordt door de hoeveelheid broeikasgassen die we uitstoten.

Maar de klimaatverandering is een collectief probleem en de uitstoot van een individu is maar een miniem aandeel in de totale hoeveelheid broeikasgassen die uitgestoten worden. De uitstoot van een individu levert namelijk geen significant aantoonbare bijdrage aan de opwarming van de aarde. Sommigen, zoals bijvoorbeeld Sinnott-Armstrong³⁹, besluiten hieruit dat er moreel niets fout is met individuen die broeikasgassen uitstoten omdat deze geen schade veroorzaken en individuen geen verschil kunnen maken met het ondernemen van individuele acties om hun uitstoot te verminderen. Deze redenering is echter niet helemaal correct. Op het eerste gezicht is niets uitstoten nog altijd beter dan wel iets uitstoten want de verwachte hoeveelheid schade is groter bij het wel uitstoten dan bij het niet uitstoten, stellen Peeters e.a.. Door de complexiteit van het probleem is het onmogelijk om de veroorzaakte schade aan het klimaat te koppelen aan een bepaalde broeikasgasmolecule die uitgestoten werd door een bepaald individu. Maar het is overduidelijk dat de uitstoot van een individu bijdraagt aan de opwarming van de aarde, hoe klein deze bijdrage ook is.⁴⁰ Peeters e.a. stellen, zoals hierboven bij 'Oorzakelijkheid' reeds vermeld, dat individuen hun onbezonnen en onnodige uitstoot kunnen beperken en daarom de verantwoordelijkheid hebben om de klimaatverandering te beperken. Dit betekent dat er dus wel iets misdaan wordt, er wordt namelijk schade veroorzaakt door deze uitstoot.

Een alternatieve manier om het idee van 'normoverschrijding' in te vullen, wordt aangereikt door Christian Baatz. Baatz start zijn argumentatie met de premisse dat de totale hoeveelheid mondiale uitstoot van broeikasgassen aanzienlijk moet worden verminderd. Deze premisse wordt evenwel nog steeds betwist volgens Baatz, maar dat terzijde. Hij haalt een argument aan dat hij het 'fair share argument' noemt. Als we het probleem van de uitstoot van broeikasgassen vanuit een andere hoek bekijken, dan kunnen we opmerken dat emissies een schaars goed zijn, stelt hij. Om dit schaarse goed eerlijk te verdelen, moet iedereen dus een rechtvaardig deel krijgen van het totale 'emissiebudget'. Meer uitstoten dan jouw deel toelaat, is onrechtvaardig. Wanneer je meer uitstoot, berooft je anderen namelijk van hun rechtvaardig deel van het totale

³⁸ Baatz, 'Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions'.

³⁹ Walter Sinnott-Armstrong, 'It's Not My', in *Advances in the Economics of Environmental Resources*, vol. 5 (Bingley: Emerald (MCB UP), 2005), 285–307, [https://doi.org/10.1016/S1569-3740\(05\)05013-3](https://doi.org/10.1016/S1569-3740(05)05013-3).

⁴⁰ Peeters, Diependaele, en Sterckx, 'Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change'.

emissiebudget. Als we deze ‘fair share’ kunnen bepalen, dan weten we exact hoeveel elk individu mag uitstoten en op die manier kunnen we bepalen hoeveel emissies elk individu moet beperken om niet over zijn of haar ‘fair share’ te gaan. Elk individu mag dan nog steeds doen wat hij wil, stelt Baatz, zelfs rondrijden voor het plezier, zoals in het argument van Sinnot-Armstrong, zolang hij niet over zijn rechtvaardig toegekende deel van het totale emissiebudget gaat.⁴¹

Wanneer we ‘norm overtreden’ en het ‘schade-principe’ vanuit verschillende hoeken bekijken, is het duidelijk dat er aan voldaan wordt en dat dus deze vijfde voorwaarde vervuld wordt. Naar aanleiding van het vervullen van deze vijf voorwaarden kunnen we dus besluiten dat het individu VMV heeft.⁴² Dit was alvast de conclusie die uit mijn bachelorproef volgde. Een conclusie die in deze thesis weerlegd zal worden in hoofdstuk 7.

2.1.1 Gevolgen van verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)

Op VMV of verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid worden bepaalde zaken gebouwd. Zo stelt Stephen M. Gardiner in ‘Ethics and Global Climate Change’ (2010) dat er over het algemeen een consensus is onder filosofische schrijvers dat ontwikkelde landen het voortouw moeten nemen in het dragen van de kosten voor de klimaatverandering en dat de minder ontwikkelde landen de toestemming moeten hebben om hun uitstoot te verhogen voor de voorzienbare toekomst. Hij duidt dit door gebruik te maken van VMV. De argumenten die hij hiervoor aanhaalt, zijn dat de ontwikkelde landen verantwoordelijk zijn voor de meerderheid van de historische emissies en wanneer emissies bekeken worden als een schaars goed dan is het duidelijk dat de ontwikkelde landen ver over hun rechtvaardige deel zijn gegaan en dus de minder ontwikkelde landen moeten compenseren.⁴³

Verder kan ook het principe ‘de vervuiler betaalt’ op dit concept gestoeld worden zoals Simon Caney doet in zijn uiteenzetting van de eerste vorm van klimaatrechtvaardigheid. Als we de verdeling van de lasten gaan baseren op degene die het probleem veroorzaakt hebben, moeten we evenwel eerst de VMV en dus schuld kunnen aantonen, stelt hij.⁴⁴

⁴¹ Baatz, ‘Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions’.

⁴² Conclusie Bachelorproef

⁴³ Stephen Mark Gardiner, red., *Climate ethics: essential readings* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2010)3-35.

⁴⁴ Caney, ‘Two Kinds of Climate Justice’.

2.2 Toekomstgerichte morele verantwoordelijkheid (TMV)

TMV draait om schade in de toekomst vermijden en dus om preventief handelen. In dit hoofdstuk wordt zowel gefocust op dergelijke verantwoordelijkheid van het individu, maar ook op deze van een groep.

Shue stelt dat voorspelbare effecten die fysieke schade voor de mens zouden veroorzaken, moeten worden voorkomen en niet gewoon mogen worden gecompenseerd, hoe groot de voorgestelde compensatie ook is, als preventie mogelijk is.⁴⁵ Preventie heeft dus voorrang op compensatie voor Shue.

Robert E. Goodin (1985) stelt dat toekomstgerichte noties van kwetsbaarheid⁴⁶ verantwoordelijkheden voor huidige en toekomstige handelingen toeschrijven. Verder stelt hij dat als mensen niet in staat zijn om zichzelf te helpen dat dan de verantwoordelijkheid om dit te doen bij anderen komt te liggen.⁴⁷ Hij haalt hierbij *'the last opportunity rule'* aan. Deze regel betekent dat wie de laatste kans heeft om schade te voorkomen er ook voor verantwoordelijk wordt gehouden, ongeacht de oorzakelijke geschiedenis van het probleem.⁴⁸ Ook al ben je niet verantwoordelijk voor de hele keten van oorzaken die het probleem, hier de klimaatverandering, veroorzaakt hebben, toch heb je de morele plicht om te zorgen dat meer lijden vermeden wordt, aangezien je *'the last opportunity'* hebt hierin. Robert E. Goodin behandelt in zijn boek *'Protecting the Vulnerable'* onze verantwoordelijkheid om het kwetsbare te beschermen. Hierbij zegt hij het volgende: *"protecting the vulnerable is primarily a matter of forestalling threatened harms."*⁴⁹ Hij verbindt *'kwetsbaar'* met *'schade'* en stelt later in de tekst dat *"The duty to protect the vulnerable is a duty to prevent harm from occurring."*⁵⁰ Volgens hem⁵¹ komt het op hetzelfde neer of het voorkomen van schade een handeling vereist of juist vermeden kan worden door een handeling niet te stellen. Hierbij is het bovendien erg belangrijk volgens hem dat er iemand in de mogelijkheid is om de keuze⁵² te maken om de schade te veroorzaken of te voorkomen.⁵³

⁴⁵ Shue, *Climate justice*, 168.

⁴⁶ Kwetsbaarheid hier als in *'zij die zullen lijden onder klimaatverandering'*

⁴⁷ Goodin, 127-128.

⁴⁸ Goodin, 129.

⁴⁹ Goodin, 110.

⁵⁰ Goodin, 111.

⁵¹ En ook volgens het utilitarisme

⁵² Vrije wilt debat: Een daadwerkelijke keuze, vanuit vrije wil, kan niet. Een autonome, competente keuze maken kan echter wel. Volgens Waller verdwijnt enkel morele verantwoordelijkheid zonder libertaristische vrije wil. Causale verantwoordelijkheid en take-charge responsibility blijven bestaan. Hij blijft dus vasthouden aan *'personal agency'* (i.e., mensen kunnen in staat zijn om competente keuzes te maken).

⁵³ Goodin, 111-112.

De schade zijn de gevolgen en Goodin behandelt ook de verantwoordelijkheid voor deze gevolgen. Naast kwetsbaarheid is dat het tweede belangrijke concept in zijn argument.⁵⁴ Het argument dat Goodin maakt, is fundamenteel consequentialistisch. Het draait namelijk om de gevolgen. Het voordeel van het ‘kwetsbaarheidsmodel’ dat Goodin bespreekt, is dat de verantwoordelijkheden makkelijk toegewezen kunnen worden aan individuen. Goodin illustreert dit met het volgende principe: *“If A’s interests are vulnerable to B’s actions and choices, B has a special responsibility to protect A’s interests: the strength of this responsibility depends strictly upon the degree to which B can affect A’s interests.”*⁵⁵

Dit laatste punt draagt bij tot de individuele TMV tegenover de collectieve TMV. Op basis van Goodin’s argumentatie kunnen we dus stellen dat wanneer de groep en eventueel de overheid faalt in het voorkomen of oplossen van het probleem en de schade, de TMV bij het individu komt te liggen. Het individu heeft immers de TMV dat de TMV van de groep correct gedragen wordt. Goodin stelt dat de collectieve TMV geanalyseerd moet worden in termen van de TMV van alle individuen die tot de groep behoren.⁵⁶ Iedereen van het collectief draagt dus individueel TMV en bezit dus ook de morele plicht om niet te schaden of lijden te voorkomen.

Goodin stelt hiervoor twee principes op:

*“Principle of Group Responsibility: If A’s interests are vulnerable to the actions and choices of a group of individuals, either disjunctively or conjunctively, then that group has a special responsibility to (a) organize (formally or informally) and (b) implement a scheme for coordinated action by members of the group such that A’s interest will be protected as well as they can be by that group, consistently with the group’s other responsibilities”.*⁵⁷

*“Second Principle of Individual Responsibility: If B is a member of a group that is responsible, under the Principle of Group Responsibility, for protecting A’s interests, then B has a special responsibility: a. to see to it, so far as he is able, that the group organizes a collective scheme of action such as it protects A’s interests as well as it can, consistently with the group’s other responsibilities; and b. to discharge fully and effectively the responsibilities allocated to him under any such scheme that might be organized, insofar as doing so is consistent with his other moral responsibilities, provided the scheme protects A’s interests better than none at all.”*⁵⁸

⁵⁴ Goodin, 113.

⁵⁵ Goodin, 118.

⁵⁶ Goodin, 138.

⁵⁷ Goodin, 136.

⁵⁸ Goodin, 139.

Naast het in het oog houden dat de collectieve TMV correct gedragen wordt door de groep, moet het individu dus ook zijn eigen bijdrage aan de collectieve TMV brengen, zoals in het tweede principe hierboven gezegd wordt.

Volgens van de Poel e.a. hebben individuen eveneens TMV als morele verplichting om te zorgen dat hun overheid de nodige inspanningen levert tegen de klimaatverandering. De individuen hebben verder de TMV als morele verplichting dat de collectieve afspraken nagekomen worden.⁵⁹ Mark Maslin (2014) hecht ook belang aan de invloed van individuen op het politieke beleid van hun land. Hij ziet hier erg veel potentieel in.⁶⁰ Individuele acties om uitstoot te beperken, kunnen het signaal uitsturen naar de overheid om actie te ondernemen op nationaal niveau, waardoor het een collectieve actie wordt, stellen Peeters e.a.. Bijvoorbeeld als meer mensen fietsen en dus meer gebruik maken van fietsinfrastructuur, dan zullen politici meer geneigd zijn om hierin te investeren, wat er voor zorgt dat er nog meer mensen gaan fietsen. Dit zou kunnen betekenen dat er minder mensen de auto gaan gebruiken, waardoor de uitstoot van het wagenpark daalt. Dus zelfs in collectieve handelingen heeft het individu invloed.⁶¹

Caney haalt dergelijke verantwoordelijkheid ook aan en noemt deze ‘verantwoordelijkheid van de tweede orde’. Erkenning van de noodzaak om opofferingen te leveren teneinde de klimaatverandering te beperken, betekent dat we de noodzaak om een institutionele context te creëren en in stand te houden die mensen ertoe aanzet hun plichten te vervullen om emissies te beperken en zich aan te passen, serieus nemen. Deze verantwoordelijkheid moet volgens hem geleid worden door het macht/verantwoordelijkheid principe en houdt in dat machthebbers ervoor moeten zorgen dat individuen hun verantwoordelijkheden van de eerste orde nakomen, maar ook dat zij de verantwoordelijkheid hebben om hun macht te gebruiken om de mensen te beschermen tegen de existentiële bedreigingen van klimaatverandering.⁶² Caney legt deze verantwoordelijkheid wel vooral bij de machthebbers en niet bij het individu. Het startschot om dergelijke institutionele context te bouwen en in stand te houden, kan echter wel gegeven worden door individuen.

⁵⁹ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

⁶⁰ Maslin, *Climate change*.

⁶¹ Peeters, Diependaele, en Sterckx, ‘Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change’.

⁶² Caney, ‘Two Kinds of Climate Justice’.

2.3 Conclusie inzake morele verantwoordelijkheid

Wanneer we kijken naar de uiteenzetting van de vijf traditionele voorwaarden hierboven waaraan het individu moet voldoen vooraleer we hem verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid kunnen toeschrijven, dan blijkt het individu volgens bovenstaande uiteenzetting aan deze vijf voorwaarden te voldoen wanneer we de klimaatverandering als casus nemen. De vijf traditionele voorwaarden, namelijk mogelijkheid tot verantwoord handelen, oorzakelijkheid, bezitten van nodige kennis, vrijheidsvoorwaarde en een norm overtreden hebben, werden volgens de argumenten hierboven vervuld. Het individu heeft dus VMV voor de klimaatverandering en heeft er dus schuld aan.⁶³ Dit is een conclusie waar ik me in mijn bachelorproef bij aangesloten heb, maar die ik na dit hoofdstuk volledig zal ontkrachten.

Het individu bezit in deze casus, namelijk de klimaatverandering, ook TMV. Deze vorm van verantwoordelijkheid draait rond preventie en dus schade voorkomen naar de toekomst toe. Het individu bezit TMV omwille van ‘the last opportunity rule’ en omwille van onze verantwoordelijkheid om het kwetsbare te beschermen. Het individu heeft evenwel ook TMV met betrekking tot de TMV voor de klimaatverandering. Het individu moet er namelijk mee voor zorgen dat de collectieve TMV nagekomen worden. Naast het in het oog houden dat de collectieve TMV correct gedragen wordt, moet het individu ook zijn eigen bijdrage aan de collectieve TMV brengen.

Volgend op bovenstaande redenering werd in mijn bachelorproef tot het besluit gekomen dat het individu morele verantwoordelijkheid heeft inzake de klimaatverandering en dat deze individuele morele verantwoordelijkheid zowel verledengericht⁶⁴ als toekomstgericht is. De individuele TMV is, zoals hierboven toegelicht, verbonden met de collectieve TMV.

Dit is de conclusie die volgt uit de uiteenzetting inzake de klimaatverandering voordat het vrije wil debat in acht genomen wordt. In het volgende hoofdstuk wordt eerst het vrije wil debat besproken en later in deze masterproef zal besproken worden wat de gevolgen hiervan zijn voor de hierboven gemaakte conclusie.

⁶³ Conclusie bachelorproef

⁶⁴ Deze verledengerichte morele verantwoordelijkheid wordt hierna in twijfel getrokken en ontkracht.

3 Vrije wil debat

Derk Pereboom start zijn uiteenzetting in ‘Free Will, Agency, and Meaning in Life’ (2016) met de toelichting van één van de belangrijkste thema’s binnen het vrije wil debat, namelijk of het soort vrije wil *vereist voor morele verantwoordelijkheid* compatibel is met het causaal gedetermineerd zijn van onze handelingen door factoren (dit wil zeggen: factoren die voorafgaan aan onze handelingen, onze handeling veroorzaken en waarover we uiteindelijk geen controle hebben).⁶⁵ Dit is ook het thema waarop binnen deze masterproef gefocust wordt. We zullen het vrije wil debat kort uiteenzetten in functie van de vraag of de vrije wil vereist voor morele verantwoordelijkheid compatibel is met causaal determinisme van handelingen door factoren buiten de controle van de actor.

Om iemand iets kwalijk te nemen of te verwijten is er vrije wil nodig, stelt Jan Verplaetse (2011). Als blijkt dat vrije wil niet bestaat, dan zijn schuld en morele verantwoordelijkheid onmogelijk, stelt hij vervolgens.⁶⁶ Vrije wil skeptici stellen dat als causaal determinisme waar is dat we dan niet de vrije wil hebben die op verdienste gebaseerde morele verantwoordelijkheid rechtvaardigt. Als onze handelingen dus causaal gedetermineerd worden door factoren die buiten onze controle liggen, dan kunnen we er wijsgerig theoretisch niet moreel voor verantwoordelijk gehouden worden, stelt Farah Focquaert (2019).⁶⁷ Volgens haar kunnen we op verdienste gebaseerde morele verantwoordelijkheid niet rechtvaardigen omdat causaal determinisme onze mogelijkheid om daadwerkelijk anders te handelen uitsluit. We moeten namelijk volledig op een ultieme manier de bron van onze acties zijn om verledengericht moreel verantwoordelijk te zijn voor ons handelen en dus blaam of prijzen te verdienen, stelt ze. Dit zou enkel kunnen via agent-causaal libertarisme, maar deze positie is wetenschappelijk onhoudbaar/onverdedigbaar (zoals verder in deze masterproef besproken zal worden).⁶⁸

Dit alles botst natuurlijk met onze intuïties en onze emoties, maar filosofisch gezien is het bestaan van de vrije wil die VMV legitimeert moeilijk te verdedigen, zoals in dit hoofdstuk uiteengezet zal worden.

⁶⁵ Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2016, 1.

⁶⁶ Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Tweede druk (Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds BV, 2011), 11

⁶⁷ Morele verantwoordelijkheid verwijst hier naar verledengerichte morele verantwoordelijkheid. Dit sluit toekomstgerichte vormen van verantwoordelijkheid niet uit, die al dan niet onder de noemer ‘morele’ verantwoordelijkheid kunnen verdedigd worden.

⁶⁸ Farah Focquaert, ‘Free Will Skepticism and Criminal Punishment: A Preliminary Ethical Analysis’, in *Free Will Skepticism in Law and Society*, onder redactie van Elizabeth Shaw, Derk Pereboom, en Gregg D. Caruso, 1ste dr. (Cambridge University Press, 2019), 207–36, <https://doi.org/10.1017/9781108655583.011>.

3.1 Vrije wil vs. psychologische wil

Voor we beginnen aan de uiteenzetting van het vrije wil debat is het belangrijk dat we het onderscheid tussen de vrije wil die VMV legitimeert en de psychologische of bewuste wil aanhalen. Het vrije wil debat is namelijk een filosofische discussie die over het eerste gaat, namelijk de vraag of die psychologische wil al dan niet vrij is. Waar bewuste wil in gradaties kan voorkomen, is het voor de vrije wil die VMV legitimeert alles of niets. Ofwel heeft iedereen vrije wil die VMV legitimeert, ofwel heeft niemand het. Het kan dus niet zijn dat je in bepaalde omstandigheden deze wel hebt en in andere omstandigheden niet, of dat de ene persoon het wel heeft en de andere niet. Als de vrije wil die VMV legitimeert niet bestaat, dan is het een kwestie van ‘nooit’ en ‘niemand’.⁶⁹

De bewuste wil is een psychologisch of mentaal vermogen waarvan we de werking in het brein en het gedrag kunnen waarnemen en onderzoeken, licht Verplaetse toe. Dit in tegenstelling tot de vrije wil, gaat hij verder, wat een filosofische stelling is die door middel van rationele argumenten en gedachte-experimenten onderzocht wordt. Onze bewuste wil zit verankerd in een causaal netwerk, licht hij toe, en is dus niet vrij, ook al ervaren we deze wel als vrij. Wanneer je stelt dat je vrijwillig handelt, bedoel je dat er geen dwang of druk van buitenaf komt. Dit sluit echter interne oorzaken niet uit.⁷⁰

3.2 Vrije wil en morele verantwoordelijkheid – een filosofisch syllogisme

De definitie die Verplaetse hanteert voor het concept ‘vrije wil’ is de volgende: “*De vrije wil is het vermogen om vrij⁷¹ te beslissen wat we doen, waarom en hoe.*”⁷² Met een vrije wil kies je dus welke handelingen, gedachten, verlangens, etc. je onderneemt of hebt volgens Verplaetse. Maar met een vrije wil kies je niet enkel deze acties, je kiest ook waarom je tot actie overgaat, stelt hij. Je kiest dus jouw motivatie voor de actie. Verder heb je bij vrije wil ook de mogelijkheid om te kiezen ‘hoe’ je iets doet, waarmee de moeite die je voor je actie doet, bedoeld wordt. Hieronder vallen wilskracht, zelfcontrole, discipline, aandacht, etc.⁷³ Het hebben van vrije wil houdt dus de mogelijkheid tot een drievoudige beslissing in. Je kan kiezen wat, waarom en hoe, stelt hij.⁷⁴ Pereboom geeft een andere definitie voor dit concept, namelijk: “*I take ‘free will’ to refer to the strongest sort of control in action required for a core sense of*

⁶⁹ Verplaetse, 16.

⁷⁰ Verplaetse, 30-31.

⁷¹ De definitie die Jan Verplaetse geeft voor ‘vrije wil’ bevat een circulariteit. Hij verklaart namelijk vrije wil door middel van zaken die hij reeds als vrij omschrijft.

⁷² Verplaetse, 30.

⁷³ Verplaetse, 30.

⁷⁴ Verplaetse, 32.

*moral responsibility.*⁷⁵ Belangrijk is dat aan deze vorm van vrije wil het concept van verdienste gekoppeld kan worden. *“For an agent to be morally responsible for an action in this sense is for it to be hers in such way that she would deserve to be blamed if she understood that it was morally wrong, and that she would deserve to be praised if she understood that it was morally exemplary. The dessert at issue here is basic in the sense that the agent would deserve to be blamed or praised just because she has performed the action, given an understanding of its moral status, and not, for example merely by virtue of consequentialist or contractualist considerations.”*⁷⁶ Deze laatste definitie is de definitie die gevolgd zal worden in deze masterproef.

We hebben als mens een sterk vrije wil gevoel, stelt Verplaetse. We hebben namelijk constant het gevoel vrij te kunnen beslissen over elementen en dus vrij te kunnen kiezen tussen handeling A en handeling B. Wanneer mensen naar onze mening het verkeerde kiezen, dan gaan we hen dat verwijten, want onze intuïtie vertelt ons dat we allemaal vrij kunnen kiezen hoe we handelen, wat we doen en waarom we het doen. Desalniettemin is er altijd een verhaal dat vooraf gaat aan het wat, hoe en waarom, stelt hij.⁷⁷ De handeling, de wijze waarop en de reden waarom zijn het resultaat van een causale keten. Aangezien we geen controle hebben over dit causale netwerk hebben we volgens Verplaetse dus geen keuzemogelijkheden en dus ook geen VMV.⁷⁸

In deze thesis bouwen we verder op volgend syllogisme⁷⁹:

Premisse 1: Indien causaal determinisme waar is, dan zijn alternatieve opties en broncontrole uitgesloten.

Premisse 2: Alternatieve opties of broncontrole zijn noodzakelijk voor (morele) verantwoordelijkheid.

Premisse 3: De alternatieven voor causaal determinisme zijn irrelevant of uitgesloten.

Conclusie: (Morele) verantwoordelijkheid is uitgesloten.

⁷⁵ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2.

⁷⁶ Pereboom, 2.

⁷⁷ Deze visie wordt ook gevolgd in deze masterproef

⁷⁸ Verplaetse 33-35.

⁷⁹ Verplaetse, 37. In het syllogisme dat toegelicht wordt door Verplaetse wordt gesproken over ‘verantwoordelijkheid’ en niet over ‘morele verantwoordelijkheid.’ In deze masterproef wordt steeds gesproken over ‘morele verantwoordelijkheid’.

Een syllogisme houdt in dat als je de premissen aanvaardt, je ook de conclusie moet aanvaarden. Om de conclusie te verwerpen, moet je één van de premissen onderuit zien te halen. Dit syllogisme toont alle centrale posities in het vrije wil debat. De harde incompatibilisten of vrije wil skeptici aanvaarden de conclusie en zijn dus van mening dat morele verantwoordelijkheid inderdaad omwille van de correctheid van de premissen uitgesloten is. Bij het incompatibilisme wordt causaal determinisme als onverenigbaar met morele verantwoordelijkheid gezien. Bij incompatibilisten kan onderscheid gemaakt worden tussen harde en zachte incompatibilisten. Beide aanvaarden de volledige redenering, maar de zachte incompatibilisten zijn van mening dat de volledige wereld niet causaal deterministisch is, wat morele verantwoordelijkheid dus wel mogelijk maakt. Zij aanvaarden de harde conclusie dus niet omdat er volgens hen VMV is, vandaar dat ze de zachte incompatibilisten genoemd worden. De zachte incompatibilisten worden ook de libertaristen genoemd. Zij verwerpen de conclusie van het syllogisme omdat ze de derde premisse niet aanvaarden. Zij geloven niet dat alle alternatieven voor causaal determinisme irrelevant of uitgesloten zijn. Hierdoor is morele verantwoordelijkheid niet langer onmogelijk. De libertaristen hebben evenwel een dubbele opdracht willen ze de legitimiteit van morele verantwoordelijkheid aantonen. Ten eerste moeten ze bewijzen dat niet alle alternatieven voor causaal determinisme irrelevant zijn én uitgesloten zijn. Zo wordt enkel aangetoond dat morele verantwoordelijkheid niet uitgesloten is. Daarom moeten ze ten tweede ook aantonen dat dé vrije wil daadwerkelijk bestaat.⁸⁰

Een groep die tegenover de incompatibilisten staat, zijn de compatibilisten. Zij geloven dat morele verantwoordelijkheid verenigbaar is met causaal determinisme. Meer nog, ze geloven dat actoren de vrije wil die vereist is voor morele verantwoordelijkheid bezitten en dat deze compatibel is met causaal determinisme.⁸¹ Ze vinden beide compatibel, vandaar hun naam. Ze richten hun pijlen op premisse 2 en proberen aan te tonen dat causaal determinisme morele verantwoordelijkheid niet uitsluit. Hiervoor focussen ze op de twee belangrijke elementen voor morele verantwoordelijkheid, namelijk alternatieve opties en broncontrole. De compatibilisten proberen aan te tonen dat alternatieve opties en broncontrole niet noodzakelijk zijn voor morele verantwoordelijkheid. Om dit aan te tonen, maken de compatibilisten gebruik van gedachte-experimenten. Deze worden gebruikt om onze *common sense* intuïties op de proef te stellen.⁸²

⁸⁰ Verplaetse, 37-41.

⁸¹ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 3.

⁸² Verplaetse, 41-43.

Verplaetse licht toe dat niemand probeert om premisse 1 onderuit te halen. Alle posities in het debat aanvaarden dus dat indien causaal determinisme waar is, alternatieve opties en broncontrole uitgesloten zijn. Determinisme houdt in dat op elke toestand in de wereld er slechts één toestand kan volgen. Elk heden heeft maar één verleden en één toekomst. Indeterminisme houdt in dat op elke toestand meerdere toestanden kunnen volgen. Op basis van onze huidige wetenschappelijke kennis is de wereld zoals wij hem ervaren deterministisch. Het menselijke gedrag is, net zoals alles op aarde, onderhevig aan de natuurwetten.⁸³

Causalisme houdt in dat elke toestand een oorzaak heeft. Geen enkele toestand staat op zichzelf. Elke toestandswijziging heeft een externe oorzaak. Er zijn dus geen toestanden die zonder oorzaak zijn, dit is het universaliteitscriterium, en er zijn geen toestanden die zichzelf veroorzaken, dit is het externaliteitscriterium.⁸⁴

Na determinisme en causalisme apart besproken te hebben, is het belangrijk om causaal determinisme ook nog even te duiden. Causaal determinisme houdt in dat op elke toestand maar één toestand kan volgen, dat geen enkele toestand oorzaakloos is en dat elke oorzaak extern is. Niets wordt dus veroorzaakt vanuit zichzelf. De tegenpool van determinisme, indeterminisme, houdt in dat op een bepaalde toestand verschillende toestanden kunnen volgen.⁸⁵

Er zijn filosofen, zoals Derk Pereboom, die behoren tot de groep ‘harde incompatibilisten’ en die argumenteren dat we ook morele verantwoordelijkheid missen wanneer de causale keten van onze beslissingen en handelingen indeterministisch zou zijn. Pereboom is niet van mening dat de VMV onmogelijk is, hij neemt gewoonweg geen standpunt in of deze mogelijk is of niet.⁸⁶

3.3 Alternatieve opties en broncontrole

De vrije wil skeptici aanvaarden het volledige syllogisme en zijn harde conclusie. Morele verantwoordelijkheid is uitgesloten volgens hen. De harde conclusie van het syllogisme wordt in deze masterproef aanvaard en in de volgende hoofdstukken zal kort uiteengezet waarom deze conclusie aanvaard wordt. We starten bij alternatieve opties en broncontrole, de elementen waar compatibilisten hun pijlen op richten.

⁸³ Verplaetse 44-48.

⁸⁴ Verplaetse, 51-52.

⁸⁵ Verplaetse, 59-60.

⁸⁶ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 3-4.

Premisse 1 stelt dat causaal determinisme alternatieve opties en broncontrole uitsluit en premisse 2 stelt dat alternatieve opties of broncontrole noodzakelijk zijn voor (morele) verantwoordelijkheid.

Even kort duiden: Compatibilisten aanvaarden causaal determinisme. Premisse 1 stelt dat causaal determinisme alternatieve opties en broncontrole uitsluit. Om morele verantwoordelijkheid te redden, proberen de compatibilisten aan te tonen dat alternatieve opties én broncontrole niet noodzakelijk zijn voor morele verantwoordelijkheid.

3.3.1 Alternatieve opties

Het bezitten van alternatieve opties houdt in dat er een mogelijkheid is om andere beslissingen te nemen (dus op het moment dat je handelt, had je ook een andere handeling kunnen stellen gegeven dat de volledige keten van oorzaken die eraan voorafgaat constant gehouden wordt). Met alternatieve opties kun je dus, in de woorden van Verplaetse, een andere wat, waarom en hoe kiezen. Het bezitten van alternatieve opties houdt niet in dat je deze mogelijkheid altijd en overal hebt, stelt Verplaetse. Het houdt in dat er momenten zijn waarop je een keuze hebt (meer bepaald: wanneer je morele beslissingen maakt en handelingen daarnaar stelt). Je kan dus een andere keuze maken en daardoor kunnen de gevolgen helemaal anders zijn. Beschik je over alternatieve opties dan kan je de geschiedenis als het ware een andere wending geven. Alternatieve opties hebben houdt in dat je andere keuzes had kunnen maken, betere keuzes. Je kan verwacht worden te handelen zoals je hoort te handelen, en je hebt dus een (verwijtbare) morele plicht om dit te doen, aldus Verplaetse. Doet men dit niet dan kan men deze persoon verwijten maken voor het niet naar behoren handelen. Intuïtief hebben we het gevoel dat de mens anders kan handelen en verwijten we het hem als hij dat niet doet. Als we echter causaal determinisme aannemen, dan vertelt premisse 1 ons dat alternatieve opties en broncontrole uitgesloten zijn. Op elke toestand kan slechts één toestand volgen. Dit sluit alternatieve opties uit. Wanneer alternatieve opties wel toegelaten zijn, dan krijgen we indeterminisme.⁸⁷

Om aan te tonen dat alternatieve opties niet noodzakelijk zijn voor morele verantwoordelijkheid maken de compatibilisten gebruik van het gedachte-experiment dat hieronder uiteengezet wordt. Om morele verantwoordelijkheid na te gaan, maken sommige filosofen namelijk gebruik van onze intuïties, licht Verplaetse toe, en deze kunnen onderzocht worden door gebruik te maken van dergelijke experimenten. We stellen een bepaalde gebeurtenis in de wereld zonder alternatieve opties voor en gaan dan kijken of mensen in die wereld nog wel moreel

⁸⁷ Verplaetse, 62-64.

verantwoordelijk zijn voor wat er gebeurt. Je vertrouwt hierbij dus enkel op je *common sense* overtuigingen en laat logische en wetenschappelijke argumenten achterwege.⁸⁸

Het gedachte-experiment dat hieronder uiteengezet wordt, is een tegenvoorbeeld van Frankfurt. Dit tegenvoorbeeld is erop gericht om de noodzaak van alternatieve opties voor morele verantwoordelijkheid te ondergraven.⁸⁹

“Jones staat in een stemhokje waarin hij nadenkt of hij voor de democratische presidentskandidaat of voor de republikeinse zal stemmen. Normaal gezien kiest Jones na enig nadenken voor de democraten. Maar zonder dat hij het weet, heeft een hersenchirurg met democratische sympathieën een apparaatje in Jones’ brein ingeplant dat zijn hersenactiviteit in de gaten te houdt. Als Jones voor de democraten stemt, zal het apparaatje niet tussenbeide komen. Mocht Jones echter beslissen om voor de republikeinen te stemmen, dan treedt het apparaatje in werking en stimuleert het Jones’ brein om voor de democratische kandidaat te kiezen.”⁹⁰

Frankfurt vond het intuïtief erg aannemelijk om te stellen dat Jones moreel verantwoordelijk bleef voor zijn keuze wanneer de neurochirurg niet tussenbeide komt, dus wanneer hij zelf besluit om democratisch te stemmen. Mocht er echter een interventie zijn, dan is Jones intuïtief gezien niet meer moreel verantwoordelijk. Nochtans is het duidelijk in dit gedachte-experiment dat Jones niet beschikt over alternatieve opties.⁹¹

Frankfurt heeft nog een ander gedachte-experiment uitgewerkt. Hierin heeft Jones besloten om Smith neer te schieten. Het gedachte-experiment gaat als volgt:

“Jones is van plan om Smith neer te schieten. Black heeft lucht gekregen van Jones’ plan en wil dat Jones Smith neerschiet. Black prefereert evenwel dat Jones Smith uit zichzelf neerschiet. Black is echter verontrust dat Jones zou aarzelen om Smith neer te schieten, dus regelt hij stiekem de zaken zo dat als Jones enig signaal zou geven dat hij Smith niet zou neerschieten (iets waarvoor Black de middelen heeft om dit te achterhalen) dan kan Black Jones op dergelijke wijze manipuleren dat Jones Smith wel zal neerschieten. Wanneer puntje bij paaltje komt, zet Jones zijn plan door en schiet hij Smith neer omwille van zijn eigen redenen. Niemand heeft Jones bedreigt, gedwongen,

⁸⁸ Verplaetse, 67-68.

⁸⁹ Verplaetse, 74.

⁹⁰ Gedachte-experiment van Harry Frankfurt, vertaald door Jan Verplaetse.

⁹¹ Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, 75-76.

*omgekocht of voorgesteld om Smith neer te schieten. Jones schoot Smith neer omwille van zijn eigen redenen. Black is nooit tussenbeide gekomen”.*⁹²

Eveneens in dit gedachte-experiment hebben we intuïtief het gevoel dat Jones moreel verantwoordelijk blijft voor het neerschieten van Smith, ook al had hij geen alternatieve opties. Er zijn dus situaties waarin alternatieve opties niet noodzakelijk zijn voor morele verantwoordelijkheid, want Jones heeft geen mogelijkheid om op de republikeinse presidentskandidaat te stemmen of heeft geen mogelijkheid om Smith niet neer te schieten en wordt toch in beide gevallen moreel verantwoordelijk geacht.

De compatibilist wint hier de eerste veldslag⁹³, maar de strijd is nog niet gestreden. Hij moet ook nog aantonen dat broncontrole niet noodzakelijk is voor morele verantwoordelijkheid om te kunnen bewijzen dat er wel morele verantwoordelijkheid kan zijn in een causaal gedetermineerde wereld.⁹⁴

3.3.2 Broncontrole

Elke beslissing wordt veroorzaakt door een oorzaak of verzameling van oorzaken, zet Verplaetse uiteen. Als er vrije wil is, ligt de oorsprong van onze beslissingen volledig bij onszelf. We zijn dan de ‘puntzetter’ die zelf wat, waarom en hoe bepaalt bij elke handeling, om het met de woorden van Verplaetse te zeggen. Instemmen met het geplaatste eindpunt, de handeling, is ook voldoende om broncontrole toe te schrijven. Het woord ‘zelf’ is hierbij erg belangrijk, stelt Verplaetse. Er is namelijk geen sprake van toeval, dwang of manipulatie. De persoon zelf heeft de volledige controle over de productie van de beslissing door bijvoorbeeld het hebben van een eigen ‘ik’. Broncontrole is het bestaan van een vorm van controle die voorbijgaat aan de causale keten, en die dus los van de causale invloeden op ons gedrag, in het moment zelf ons gedrag kan sturen. Ons gedrag ontstaat bij ons ‘ik’.⁹⁵

⁹² Gedachte-experiment van Harry Frankfurt. Vertaald door Désirée Wagenaar

⁹³ Volgens sommige filosofen, zoals Derk Pereboom. Andere filosofen, zoals Bruce Waller of Farah Focquaert, sluiten zich hier niet bij aan.

⁹⁴ Met de uiteenzetting over alternatieve opties focussen we vooral op het debat tussen compatibilisten en incompatibilisten. Beiden zijn deterministen, dus is het niet relevant om alternatieve opties gericht op indeterministen toe te lichten. Derk Pereboom heeft hier een gelijkend gedachte-experiment voor uitgewerkt, maar dit wordt hier niet besproken omdat we dan te ver zouden afwijken van de kern van deze masterproef. Pereboom tracht met zijn gedachte-experiment tegemoet te komen aan de kritieken van de libertaristen. Ondanks zijn poging om aan hun kritieken tegemoet te komen, aanvaarden ze het gedachte-experiment tot nu toe niet. Verplaetse wijdt hier in zijn boek een aantal bladzijden aan (Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, 76-80.)

⁹⁵ Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid* 64-65..

Causalisme sluit deze broncontrole evenwel volledig uit. Als de beslissing of handeling veroorzaakt wordt door het individu in kwestie, dan moeten we ons de vraag stellen wie of wat de oorzaken zijn die deze handeling of beslissing veroorzaakt hebben bij het individu, stelt Verplaetse. Hij zet drie mogelijkheden uiteen in zijn boek ‘Zonder vrije wil: Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid’. Ofwel stel je dat er geen achterliggende oorzaken zijn, maar dan kom je uit bij acausaliteit, wat in strijd is met het universaliteitscriterium dat stelt dat alles een oorzaak heeft. Ofwel hebben deze oorzaken zichzelf veroorzaakt, maar dat is in strijd met het externaliteitscriterium dat alles externe oorzaken heeft en niets zichzelf veroorzaakt. Ofwel gaan oorzaken weer terug op andere oorzaken. De laatste optie is de enige plausibele, maar dan moeten we broncontrole laten vallen.⁹⁶

Alternatieve opties werden hierboven al uitgeschakeld. Die slag hebben de compatibilisten binnengehaald. Onze intuïtie daarentegen vertelt ons dat je moreel verantwoordelijk bent voor je handeling of beslissing, zolang die maar volledig van jou is. Jij staat achter de wat, hoe en waarom van de handeling of beslissing, aldus Verplaetse. Het zwaartepunt van morele verantwoordelijkheid ligt bij de broncontrole en niet bij alternatieve opties, stelt Verplaetse. Het grote probleem is dat je broncontrole niet zomaar kan schrappen zonder dat het aan onze intuïties inzake morele verantwoordelijkheid raakt.⁹⁷

Compatibilisten vinden daarentegen dat broncontrole niet noodzakelijk is voor morele verantwoordelijkheid. Ze vinden wel dat de keuze jouw keuze moet zijn, maar broncontrole is overdreven. Je hoeft geen oorzaakloze controle te hebben over je beslissingen, stellen ze. Gewone mentale capaciteiten volstaan voor hen. Zodra je die hebt, kan je zeggen dat de beslissing jouw beslissing was en dat jij er moreel verantwoordelijk voor bent. Incompatibilisten vinden dit dan weer niet voldoende. Ze vinden de mentale capaciteiten noodzakelijk, maar niet voldoende. Morele verantwoordelijkheid heeft volgens hen een filosofisch vermogen als broncontrole nodig. Harde incompatibilisten geloven dat dit vermogen noodzakelijk is, maar niet bestaat. Zachte incompatibilisten of libertaristen geloven dat het wel bestaat en zo morele verantwoordelijkheid redt.⁹⁸

Compatibilisten nemen dus genoeg met mentale capaciteiten en deze nemen in de literatuur verschillende vormen aan. Voorbeelden zijn ‘ontvankelijkheid voor redenen’ van Susan Wolf of het vermogen om ‘verantwoordelijkheid te nemen’ van Fischer en Ravizza. Maar ook ‘de

⁹⁶ Verplaetse, 64-65.

⁹⁷ Verplaetse, 82.

⁹⁸ Verplaetse 82-83.

wil hebben die je wil' van Harry Frankfurt en vermogen hebben om handelingen te 'vermijden' van Daniel Dennett kunnen hiertoe behoren.⁹⁹

Incompatibilisten maken gebruik van 'het manipulatie-argument,' een gedachte-experiment, om aan te tonen dat morele verantwoordelijkheid niet zonder broncontrole kan.¹⁰⁰ Dit gedachte-experiment van de hand van Derk Pereboom bestaat uit vier casussen. In alle vier de casussen besluit professor Plum om Mrs. White te vermoorden omwille van een persoonlijk voordeel en slaagt hij daarin. De vier casussen voldoen aan de compatibilistische voorwaarden. Zo mag het gedrag niet 'out of character' zijn (Hume), moet zijn tweedelijns verlangen overeen komen met zijn eerstelijnsverlangen (Harry Frankfurt), moet er voldaan worden aan de voorwaarde van reason-responsiveness of redengevoeligheid wat heel algemeen inhoudt dat bepaalde redenen zijn verlangen kunnen aanpassen (Fischer en Ravizza), en heeft Plum het algemene vermogen om zijn handelingen door middel van morele redenen te begrijpen, toe te passen en te reguleren (Wallace) en dit zorgt ook voor de algemene capaciteit om zijn morele karakter doorheen de tijd te overdenken en te ontwikkelen (Mele en Haji).¹⁰¹

De vraag die Pereboom zich stelt, is de volgende: Aannemend dat Plum causaal gedetermineerd is door factoren buiten zijn controle om te beslissen wat hij besluit (namelijk om Mrs. White te vermoorden) is het dan mogelijk dat hij moreel verantwoordelijk is voor deze beslissing?¹⁰² De uitdaging voor de compatibilisten is, aldus Pereboom, om een relevant en op principes gestoeld verschil tussen de casussen aan te duiden dat aantoont waarom Plum in een bepaalde casus wel moreel verantwoordelijk is voor de moord en niet in een eerdere casus.¹⁰³

De volgende casussen belichten telkens verschillende manieren waardoor Plums besluit om White te doden causaal gedetermineerd is door factoren buiten zijn controle.

Casus 1:

“Een team van neurowetenschappers is in de mogelijkheid om Professor Plum zijn neurale toestand op elke moment te beïnvloeden via een radiogolftechnologie. In deze situatie doen ze dat door op een knop te drukken net voordat Plum begint te redeneren over zijn situatie. Dit veroorzaakt een neurale toestand in hem die een sterk egoïstisch redeneerproces op gang brengt, waarvan de neurowetenschappers weten dat het er

⁹⁹ Verplaetse, 83.

¹⁰⁰ Verplaetse, 84.

¹⁰¹ Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2016, 75.

¹⁰² Pereboom, 75.

¹⁰³ Pereboom, 6.

deterministisch toe zal leiden dat Plum de beslissing neemt om Mrs. White te doden. Plum zou White niet gedood hebben als de neurowetenschappers niet tussenbeide gekomen zouden hebben, want zijn redenering zou dan niet egoïstisch genoeg geweest zijn om deze beslissing voort te brengen. Maar op hetzelfde moment komt Plums eerstelijns verlangen om White te vermoorden overeen met zijn tweedelijns verlangen. Verder is zijn redeneerproces waaruit de beslissing voortkomt redengevoelig, in het bijzonder dat dit proces geresulteerd zou hebben in Plums afzien van het doden van White in een situatie waarin zijn redenen anders zouden geweest zijn. Zijn redeneren is ook consistent met zijn karakter omdat het frequent egoïstisch is en soms zelfs erg sterk. Maar toch is het niet in het algemeen uitsluitend egoïstisch, omdat hij soms zijn gedrag succesvol reguleert door middel van morele redenen, vooral wanneer zijn egoïstische redenen relatief zwak zijn. Plum wordt niet gedwongen om te handelen zoals hij handelt, hij handelt niet uit onweerstaanbare drang. De neurowetenschappers hebben dergelijke verlangens niet veroorzaakt.”¹⁰⁴

In deze casus voldoet Plums handeling aan alle compatibilistische condities die hierboven weergegeven werden. Intuïtief achten we hem desondanks niet moreel verantwoordelijk voor zijn besluit. Een mogelijke verklaring hiervoor is volgens Pereboom het feit dat de causaal gedetermineerdheid voortkomt uit tussenkomst van de neurowetenschappers, die buiten professor Plums controle ligt, samen met het feit dat hij niet besloten zou hebben tot de moord als de neurowetenschappers niet tussengekomen waren.¹⁰⁵

Casus 2:

“Professor Plum is net als elk ander menselijk wezen, behalve dan dat een groep neurowetenschappers hem geprogrammeerd heeft bij het begin van zijn leven zodat zijn redeneren meestal, maar niet altijd, egoïstisch is (net als in casus 1) en op sommige momenten zelfs zo sterk dat in de huidige omstandigheden het beoogde resultaat is dat hij causaal gedetermineerd is om deel te nemen aan een egoïstisch redengevoelig proces van overweging en dat hij een set eerstelijns en tweedelijns verlangens heeft die resulteren in de beslissing om Mrs. White te vermoorden. Plum heeft over het algemeen het vermogen om zijn handelingen te reguleren door middel van morele redenen, maar in deze omstandigheden, omwille van de sterke egoïstische aard van het redeneerproces,

¹⁰⁴ Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2016, 76-77. Vertaald door Désirée Wagenaar

¹⁰⁵ Pereboom, 77.

is hij causaal gedetermineerd om het besluit te nemen te doden. Toch beslist hij dit niet omwille van een onweerstaanbare drang. De neurale realisatie van dit redeneerproces en van de daaruit volgende beslissing is exact hetzelfde als in casus 1, ondanks dat de causale geschiedenis verschilt.”¹⁰⁶

Eveneens in deze casus voldoet Plum aan alle prominente compatibilistische voorwaarden, maar houden we hem intuïtief niet moreel verantwoordelijk voor zijn besluit om Mrs. White te vermoorden. Casus 2 toont dus net als casus 1 aan dat deze compatibilistische voorwaarden, zowel individueel als allemaal tezamen, niet voldoende zijn voor morele verantwoordelijkheid, aldus Pereboom. Het enige verschil tussen casus 1 en casus 2 is het tijdsverschil tussen de interventie van de neurowetenschappers. Het zou desondanks niet correct zijn om te stellen dat Plum in casus 2 wel moreel verantwoordelijk is omwille van de tijd die tussen het ‘programmeren’ en de beslissing zit, aangezien dit geen relevant verschil is om al dan niet tot morele verantwoordelijkheid te besluiten. De causale determinatie, wat de neurowetenschappers hier doen en wat buiten de controle van Plum ligt, verklaren waarom Plum niet moreel verantwoordelijk is. Als we dit besluiten in casus 1, dan moeten we dit ook besluiten in casus 2 omwille van dezelfde reden, stelt Pereboom.¹⁰⁷

Casus 3:

“Professor Plum is een normaal menselijk wezen, behalve dan dat de opvoedingspraktijken van zijn gemeenschap de aard van zijn redeneerproces causaal gedetermineerd hebben zodat deze dikwijls, maar niet uitsluitend, rationeel egoïstisch is. (Dit resulteert in exact dezelfde aard van zijn redeneren als in casus 1 en 2) De opvoeding was vervolledigd alvorens hij het vermogen ontwikkeld had om deze praktijken te voorkomen of tegen te gaan. Omwille van het aspect van zijn karakter dat gecreëerd werd door deze opvoeding is hij in de huidige omstandigheden causaal gedetermineerd om deel te nemen aan een in het sterk egoïstische redengevoelige proces van overweging en om als eerstelijns en tweedelijns verlangens te hebben die resulteren in zijn beslissing om Mrs. White te vermoorden. Terwijl Plum in het algemeen het vermogen heeft om zijn gedrag te reguleren door middel van morele redenen, is hij op grond van dit aspect van zijn karakter en de omstandigheden causaal gedetermineerd om dergelijk immoreel besluit te nemen. Hij neemt dit besluit niet omwille van

¹⁰⁶ Pereboom, 77. Vertaald door Désirée Wagenaar

¹⁰⁷ Pereboom, 78.

onweerstaanbare drang. De neurale verwezenlijking van zijn beraadslagend redeneerproces en van de uiteindelijke beslissing is exact hetzelfde als in casus 1 en 2.”¹⁰⁸

Om succesvol te kunnen argumenteren waarom Plum wel moreel verantwoordelijk zou zijn in deze casus en niet in casus 2 moet men een kenmerk van de omstandigheden kunnen aanvoeren dat aantoont waarom er een verschil is tussen beide casussen stelt Pereboom. Het lijkt erop dat dergelijk kenmerk niet gegeven kan worden, wat erop wijst dat Plum eveneens in deze casus niet moreel verantwoordelijk is.¹⁰⁹

In alle drie de casussen voldoet Plum aan de prominente compatibilistische voorwaarden, dus een verschillend oordeel over de morele verantwoordelijkheid tussen deze casussen kan niet onderbouwd worden door middel van een verschil in of er al dan niet aan deze voorwaarden voldaan is, stelt Pereboom. Causaal determinisme, waar de actoren in deze casussen voor zorgen en wat buiten de controle van Plum ligt, verklaart waarschijnlijk waarom Plum niet moreel verantwoordelijk is in casus 2 en het is redelijk om te besluiten dat Plum eveneens niet moreel verantwoordelijk is in casus 3 op basis van dezelfde argumenten.

Casus 4:

“Alles wat gebeurt in ons universum is causaal gedetermineerd op grond van toestanden in het verleden samen met de wetten van de natuur. Plum is een gewoon menselijk wezen, opgevoed in normale omstandigheden en opnieuw is zijn redeneerproces vaak, maar niet uitsluitend, egoïstisch en soms zelfs erg sterk zoals in casus 1,2 en 3. Zijn beslissing om Mrs. White te vermoorden komt voort uit zijn sterk egoïstisch, maar redengevoelig beraadslagend redeneerproces, en hij heeft de specifieke eerstelijns en tweedelijns verlangens die hierbij horen. De neurale verwezenlijking van Plums redeneerproces en zijn beslissing is exact hetzelfde als in casus 1,2 en 3, en het is niet vanuit een onweerstaanbare drang dat hij besluit te doden.”¹¹⁰

Het lijkt erop dat er geen verschil is tussen casus 3 en 4 dat zou rechtvaardigen waarom Plum niet moreel verantwoordelijk is in casus 3 en wel in casus 4. Opnieuw wordt er aan alle prominente compatibilistische voorwaarden voldaan. De neurale verwezenlijking van het

¹⁰⁸ Pereboom, 78. Vertaald door Désirée Wagenaar

¹⁰⁹ Pereboom, 78.

¹¹⁰ Pereboom, 79. Vertaald door Désirée Wagenaar

redeneerproces en de beslissing is in beide casussen hetzelfde. Enkel de causale voorgeschiedenis van deze verwezenlijking verschilt. Het enige onderscheid tussen de eerste drie casussen en de vierde casus is dat de causaal gedetermineerdheid van Plums beslissing in casus 4 niet voortgebracht wordt door andere actoren. De claim dat dit een relevant verschil is, is evenwel ongeloofwaardig aangezien een alternatief scenario voor casus 3 kan uitgedacht worden waarbij de beïnvloeding voorkomt uit een zelflerend algoritme in plaats van een actor.¹¹¹

Uit dit gedachte-experiment kunnen we besluiten dat causale determinatie door andere actoren niet essentieel was voor onze intuïtie dat Plum niet moreel verantwoordelijk was in de voorgaande casussen. Pereboom stelt in plaats daarvan dat Plum niet moreel verantwoordelijk is in de vier casussen omdat hij causaal gedetermineerd wordt door factoren die buiten zijn controle liggen.¹¹²

Causaal determinisme is een doctrine waarvan compatibilisten beweren dat het geen impact heeft op morele verantwoordelijkheid. Het manipulatie-argument toont het tegendeel aan. Nemen we broncontrole weg, dan valt morele verantwoordelijkheid ook weg, stelt Verplaetse en samen met hem ook de harde incompatibilisten. Verplaetse stelt dat elke poging om het manipulatie-argument te ondermijnen faalt en dat we daarom niet anders kunnen dan het te aanvaarden. We moeten dus aannemen dat broncontrole noodzakelijk is voor morele verantwoordelijkheid, stelt hij. Premisse 2 is dus minstens voor de helft waar, wat voldoende is voor haar hele waarheid.¹¹³ Er is tot op de dag van vandaag nog geen overtuigend tegenargument vanuit compatibilistische hoek op dit argument verschenen in de literatuur, wat er volgens Pereboom mogelijks op wijst dat eveneens de compatibilisten intuïties ervaren die moeilijkheden aantonen binnen de compatibilistische theorie. Hooguit worden nieuwe compatibilistische voorwaarden voor morele verantwoordelijkheid aangehaald die door een aangepast gedachte-experiment eveneens weerlegd worden als voldoende voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid.¹¹⁴

3.4 Alternatieven voor causaal determinisme

In dit onderdeel staat de derde premisse van het syllogisme op het spel. Als deze niet weerlegd kan worden, dan volgt zonder genade de harde conclusie. Dan is morele verantwoordelijkheid

¹¹¹ Voor meer informatie, zie Pereboom, 79.

¹¹² Pereboom, 79.

¹¹³ Verplaetse, 95.

¹¹⁴ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 81.

niet mogelijk. Premisse 3 stelt dat alle alternatieven voor het causaal determinisme ofwel uitgesloten ofwel irrelevant zijn. Deze premisse wordt vooral door libertaristen aangevallen. Zij geloven namelijk dat er wel relevante alternatieven voor het causaal determinisme mogelijk zijn, of zelfs bestaan.¹¹⁵ In dit hoofdstuk zullen enkel de belangrijkste alternatieven voor causaal determinisme besproken worden, meer bepaald event-causaal libertarisme en agent-causaal libertarisme.

Event-causaal libertarisme stelt dat “*free actions may be caused by reasons, motives, intentions and other states and processes of the agent, though not deterministically caused*”.¹¹⁶ Men komt dus via een indeterministisch pad tot causale gebeurtenissen. Deze stroming wordt ook wel causaal indeterminisme genoemd.¹¹⁷ Handelingen worden volgens deze stroming indeterministisch veroorzaakt door toestanden of de eigenschappen van omstandigheden. Een handeling wordt bijvoorbeeld veroorzaakt door een actor die een bepaald verlangen of een bepaalde opvatting heeft op een bepaald moment, samen met een vorm van indeterminisme in de productie van handelingen door bijpassende omstandigheden en daarom kan men de actor moreel verantwoordelijk houden volgens de event-causaal libertaristen, licht Pereboom toe.¹¹⁸

Agent-causaal libertarisme veronderstelt “*a special kind of non-event causation by a substance or agent that ‘does not consist at all by events’ or states of affaires.*”¹¹⁹ Er is dus een actor die een bepaalde beslissing veroorzaakt.¹²⁰ De definitie van Pereboom licht hetzelfde toe, maar iets duidelijker: “*Free will of the sort required for moral responsibility is accounted for by the existence of agents who as substances have the power to cause decisions without being causally determined to do so.*”¹²¹ Hij vestigt namelijk specifiek aandacht op het feit dat de actor niet causaal gedetermineerd is tot het maken van de beslissing.

Tegen event-causaal libertarisme kunnen twee tegenargumenten gegeven worden, aldus toegelicht in de les van Farah Focquaert op 15 oktober 2020. Ten eerste kan gesteld worden dat als keuzes ongedetermineerd zijn tot het moment van verschijning dat hun verschijning niet rationeel verklaarbaar zou zijn. Ten tweede hebben actoren dan verminderde controle over het al dan niet opduiken van een keuze. Voor dit tweede tegenargument worden twee argumenten

¹¹⁵ Verplaetse, 96.

¹¹⁶ Robert Kane, onder redactie van Randolph Clarke, *Mind* 115, nr. 457 (2006): 136–42.

¹¹⁷ Farah Focquaert, ‘Les 4’ (Hoorcollege, College: Grondige Studie van Vraagstukken in de Wijsgerige Antropologie, Universiteit Gent, 15 oktober 2020).

¹¹⁸ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 30.

¹¹⁹ Kane.

¹²⁰ Farah Focquaert, ‘Les 4’.

¹²¹ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 30.

gegeven, namelijk het verzekeringsargument en het geluksargument. Het verzekeringsargument houdt in dat actoren het verschijnen van indeterministische keuzes niet kunnen verzekeren. Het geluksargument houdt in dat het verschijnen van dergelijke keuzes louter toeval of geluk zou zijn.¹²²

De event-causaal libertaristen proberen deze tegenargumenten te weerleggen. Ze stellen dat keuzes of handelingen niet deterministisch hoeven veroorzaakt te worden door redenen of motieven om rationeel aanvaardbaar te zijn op basis van deze redenen of motieven. Dit is wat ze inbrengen tegen het eerste tegenargument. Tegen het verzekeringsargument brengen ze in dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen deterministische controle en directe actie controle. Het tweede kan namelijk zonder het eerste bestaan. Tegen het geluksargument brengen ze in dat event-causaal libertarisme zorgt voor open alternatieven, een significant verschil, toerekenbaarheid van vrije handelingen aan de actor, de mogelijkheid van de actor om te kiezen en anders te handelen en dit vrijwillig, rationeel en intentioneel, en het ontstaan van een soort directe actieve controle en rationele verklaarbaarheid.¹²³

Door de mogelijkheid van de actor om te kiezen en anders te handelen en dit vrijwillig, rationeel en intentioneel verschijnt hier desondanks een onveroorzaakte veroorzaker, waardoor er van event-causaal libertarisme overgegaan wordt naar agent-causaal libertarisme en de kritieken op deze vorm van libertarisme erop van toepassing zijn. De waarschijnlijkheid van het bestaan van een onveroorzaakte veroorzaker is, gegeven onze wetenschappelijke kennis, onverdedigbaar. Op zich komt event-causaal libertarisme uit op indeterminisme en dus toeval. We hebben dan zelf geen invloed meer op wat werkelijkheid wordt. We zitten namelijk met een ‘disappearing agent’¹²⁴. Op het cruciale moment heeft de actor geen impact en bepaalt indeterminisme wat het wordt. Wat het wordt, is dan toeval en toeval is geen voldoende legitimatie van vrije wil om deze te aanvaarden. De event-causaal libertaristen verliezen hier de strijd. Dit is geen alternatief dat vrije wil mogelijk zou maken, werd toegelicht door Focquaert in haar les op 15 oktober 2020.¹²⁵

We kunnen stellen dat libertarisme ons dus niet meer controle geeft dan compatibilisme ons gaf, wanneer we event-causal libertarisme bekijken. Via event-causal libertarisme zouden we niet meer ‘*power*’ of actieve controle hebben over onze handelingen dan via compatibilisme,

¹²² Farah Focquaert, ‘Les 4’.

¹²³ Farah Focquaert.

¹²⁴ Term van Derk Pereboom

¹²⁵ Farah Focquaert, ‘Les 4’.

aldus toegelicht door Focquaert. Er is meer macht nodig om te bepalen wat iemand doet om te kunnen spreken over echt libertarisme dan wat hierboven uiteengezet is. Event-causaal libertarisme verzekert de macht van de actor niet van enige vermeerdering qua causale invloed om te bepalen welke van de alternatieve paden werkelijkheid zal worden.¹²⁶

Als tegenreactie geeft event-causaal libertarisme dat actoren directe actieve controle kunnen uitoefenen over meer dan één ongedetermineerd alternatief pad van handelingen en dat ze dit vrijwillig, intentioneel en rationeel kunnen doen, welk alternatief er ook gekozen wordt. Dit zou ons meervoudige vrijwillige macht geven. Als actoren deze macht kunnen uitoefenen, hebben ze meer macht dan degene die compatibilisten ons kunnen bieden in een gedetermineerde wereld. Desalniettemin is dit wetenschappelijk niet houdbaar. We kunnen besluiten, uit de uiteenzetting van hierboven, dat event-causaal libertarisme irrelevant is als alternatief voor causaal determinisme.¹²⁷

Event-causaal libertarisme is reeds uitgeschakeld als mogelijk relevant alternatief voor causaal determinisme. Dat brengt ons bij agent-causal libertarisme. Bij deze vorm van libertarisme is er sprake van een onveroorzaakte veroorzaker, zoals hierboven al even kort toegelicht. Dit is wetenschappelijk onhoudbaar waardoor ook deze vorm van libertarisme uitgeschakeld wordt en er dus geen relevante alternatieven voor causaal determinisme overblijven.

3.5 De harde conclusie

In de vorige hoofdstukken werden alle premisses van het syllogisme uitvoerig besproken. Een syllogisme houdt in dat als je de premissen aanvaardt, je ook de conclusie moet aanvaarden. Op basis van de bestaande wijsgerige argumenten hebben we geen enkele van de premissen kunnen weerleggen, dus volgen we de conclusie: morele verantwoordelijkheid is uitgesloten.

¹²⁶ Farah Focquaert.

¹²⁷ Farah Focquaert.

4 Constitutive luck

Hiervoor werd aangetoond dat VMV uitgesloten is. Niemand kan dus op legitieme wijze moreel verantwoordelijk gehouden worden voor handelingen die hij in het verleden gesteld heeft. In het kader hiervan is het belangrijk dat we uiteenzetten hoe keuzes gemaakt worden en hoe ons gedrag dus tot stand komt. Focquaert (2019) stelt dat alle gedragingen veroorzaakt worden door een complex samenspel tussen neurobiologie (genen, hersenen, hormonen, enzovoort), psychologie (cognitief-emotionele mechanismen zoals empathie, remming, zelfbeheersing of het gebrek daaraan) en de omgeving (bijv. leeftijdsgenoten, sociaaleconomische status, toegang tot gezondheidszorg, onderwijs). In het artikel bespreekt Focquaert hoe de omgeving een belangrijke rol speelt bij het vormgeven van de ontwikkeling en het functioneren van de hersenen, en vanwege de voortdurende plasticiteit van de hersenen kunnen er nog significante veranderingen optreden op volwassen leeftijd.¹²⁸ Deze factoren, waarvan het complex samenspel dus ons gedrag bepalen, zijn volgens Neil Levy (2015)¹²⁹ volledig het product van toeval. Wanneer we bovenstaande uiteenzetting bekijken, kunnen we onderscheid maken tussen ‘constitutive luck’ en ‘present luck’. Gedragingen zijn dus kortom het product van ‘constitutive luck’ en ‘present luck’. In dit hoofdstuk zal dit kort uiteengezet worden. Belangrijk is wel om in het achterhoofd te houden dat gedrag een deterministisch parcours volgt, zoals Focquaert in haar artikel uiteenzet.¹³⁰ Gedrag kan dus volledig verklaard worden aan de hand van de factoren die eraan vooraf gaan. De factoren zelf zijn daarentegen het gevolg van ‘luck,’ aldus Levy.¹³¹

We starten bij ‘constitutive luck.’ Denkers zoals Bernard Williams, Thomas Nagel en Neil Levy behandelen dit concept in hun werk. De term betekent letterlijk ‘vormend toeval’ en slaat op het toeval dat ons maakt tot wie we zijn. Het gedrag dat we stellen gaat, samen met onder andere factoren uit de situatie, terug op de persoon die we geworden zijn en de persoonlijkheid die we hebben. Wie we zijn als persoon wordt gevormd door onze genetische aanleg in interactie met toevallige factoren in onze omgeving, zoals de culturele leefwereld waarin we opgroeien en de sociale relaties die we hebben. Dit moeten we onderscheiden van ‘present luck’ wat slaat op het toeval in de omstandigheden of situatie waarin we terecht komen en waarin we beslissingen moeten nemen of handelingen stellen.

¹²⁸ Farah Focquaert, ‘Neurobiology and Crime: A Neuro-Ethical Perspective’, *Journal of Criminal Justice* 65 (november 2019): 101533, <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2018.01.001>.

¹²⁹ Neil Levy, ‘Less Blame, Less Crime? The Practical Implications of Moral Responsibility Skepticism’, *Journal of Practical Ethics* 3, nr. 2 (2015): 1–17.

¹³⁰ Focquaert, ‘Neurobiology and Crime’.

¹³¹ Levy, ‘Less Blame, Less Crime? The Practical Implications of Moral Responsibility Skepticism’.

Bernard Williams (1976) stelt het volgende: “*Morality itself cannot be rendered immune to luck: most basically, the dispositions of morality, however far back they are placed in the area of intention and motive, are as "conditioned" as anything else.*”¹³² Thomas Nagel voegt hier het element van controle aan toe. Hij stelt dat mensen totaal geen controle hebben over de persoon die ze zijn omdat dit voortkomt uit ‘constitutive luck’ en dat ze daarom niet moreel verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor het gedrag dat eruit volgt.¹³³ Nagel reageert in zijn paper op Williams en bouwt verder op zijn visie. We gaan hier meer uitgebreid op in op basis van de tekst van Neil Levy (2015). Mensen zijn onderhevig aan allerhande toevallige invloeden die hen vormen, stelt hij. Soms lijken individuen resistent voor een bepaalde invloed, maar dat is slechts schijn. Ze worden dan gewoon beïnvloed door een andere toevallige factor, zet Levy uiteen. Hierover hebben ze zelf geen controle. Het is niet zo dat ze kiezen door welke invloeden ze beïnvloed worden.¹³⁴

Sommige filosofen¹³⁵ zijn van mening dat ‘constitutive luck’ morele verantwoordelijkheid niet ondermijnt omdat “*normal agents take responsibility for their constitutive luck.*”¹³⁶ ‘Normale’ actoren spelen volgens hen een actieve rol in het vormen wie ze zijn en wat hun waarden zijn. Ze passen als het ware de initiële waarden die via ‘constitutive luck’ tot hen komen aan of onderschrijven ze, aldus deze filosofen. Neil Levy stelt dat het correct is dat actoren een actieve rol kunnen spelen in ‘self-shaping’, maar dat het fout is om te stellen dat ze op deze manier de morele verantwoordelijkheid ondermijnende effecten van ‘constitutive luck’ ontlopen. We geven onszelf dan wel vorm, maar die vormgeving is evengoed onderhevig aan toeval, stelt Levy.¹³⁷ Naar mijn eigen gevoel is de term ‘self-shaping’ te actief. Het wekt immers de indruk dat een persoon de volle controle heeft in de vorming van zichzelf tot wie hij is. Hoewel persoonlijkheidsfactoren uiteraard ten dele bepalen hoe iemand ontwikkelt, is wie we zijn uiteindelijk volledig gebaseerd op toeval en wanneer je niet door het ene gevormd wordt, dan wel door het andere. De rol die het individu ‘op zich’ hierin zou spelen, dus los van de factoren die hem vormen, is dan puur een illusie.

Neil Levy stelt dat de meeste gevallen van ‘self-shaping’ gemengd beïnvloed worden, namelijk dat we elementen uit onze ‘constitutive luck’ uiten, gemengd met elementen die beïnvloed zijn

¹³² B. A. O. Williams en T. Nagel, ‘Moral Luck’, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976): 115–51.

¹³³ Williams en Nagel.

¹³⁴ Levy, ‘Less Blame, Less Crime? The Practical Implications of Moral Responsibility Skepticism’.

¹³⁵ Neil Levy specificeert niet wie deze filosofen zijn.

¹³⁶ Levy, 9.

¹³⁷ Levy.

door de toevallige gebeurtenissen op het moment van het maken van de keuze om onszelf vorm te geven. De invloed van de verschillende toevalligheden kan ook veranderen doorheen de tijd. Dit geeft ons echter niet de mogelijkheid om aan effecten van toeval te ontkomen, stelt hij. In het beste geval geeft het ons de mogelijkheid om te ontkomen aan de effecten van één soort toevallige factor door te zorgen dat een andere een meer prominente rol speelt, licht hij toe.¹³⁸ Naar mijn mening kunnen we er niet voor kiezen om te ontsnappen aan de effecten van één vorm van toeval, maar is het juist toeval dat we eraan ontkomen doordat een andere vorm van toeval toevallig meer of juist een tegenwerkende invloed uitoefent.

Williams maakt onderscheid tussen ‘intrinsic luck’ en ‘extrinsic luck’. ‘Extrinsic luck’ is het toeval dat zich in de situatie bevindt, licht hij toe. Het is ‘present luck’. ‘Intrinsic luck’ hangt gedeeltelijk af van ‘constitutive luck’. Het slaat op het toeval dat uit de actor zelf voortkomt, zet hij uiteen. Het slaat bijvoorbeeld op je karakter, maar ook op je emotionele toestand van dat moment. Eigenlijk is het moment in het nu en het feit of je een moreel goede handeling voortbrengt of slaagt in je opzet een samenspel van een hoop toevallige elementen die voortkomen uit de situatie en de betrokken persoon of personen zelf.¹³⁹ Nagel zelf focust erg op de interne en externe factoren die onze opvattingen en keuzes bepalen. Dit zijn invloeden waar we zelf geen controle over hebben waardoor we ook niet moreel verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor de opvattingen of keuzes die eruit volgen.¹⁴⁰

Nagel ziet de combinatie van het toeval in de omstandigheden en constitutive luck als dé reden om niemand moreel verantwoordelijk te kunnen houden. Over beide elementen heeft het individu namelijk geen controle, stelt hij.¹⁴¹ Het is onmogelijk om mensen op basis van toeval moreel verantwoordelijk te houden. Dit sluit dus volledig aan bij de harde conclusie die volgt uit het syllogisme, zoals hiervoor reeds toegelicht.

Bruce Waller (2015) onderschrijft deze conclusie eveneens. Hij vraagt zich af hoe het rechtvaardig kan zijn om iemand te straffen voor een handeling die volledig voortkomt uit oorzaken die buiten zijn controle liggen. Natuurlijk komt de handeling voort uit het karakter van de dader, maar zijn karakter is volledig gevormd door invloeden die buiten zijn controle liggen en waar hij geen keuze over gehad heeft. Hij kon dus de handeling op geen enkele manier

¹³⁸ Levy.

¹³⁹ Williams en Nagel, ‘Moral Luck’.

¹⁴⁰ Williams en Nagel.

¹⁴¹ Williams en Nagel.

vermijden.¹⁴² Waller stelt dat het vrij duidelijk is dat kleine en onbekende, maar vooral toevallige verschillen in de menselijke fysieke en psychologische ontwikkeling, enorme impact kunnen hebben op toekomstig gedrag. Enkel door doortastend en gedetailleerd onderzoek kunnen we begrijpen hoe zo'n kleine verschillen dergelijke significante resultaten kunnen opleveren, stelt hij vervolgens.¹⁴³

Mensen dragen dus ook geen morele verantwoordelijkheid voor de mensen die ze zijn, want dit alles wordt gevormd door 'constitutive luck'. Hoe een individu handelt in een bepaalde situatie hangt af van deze vorm van toeval, van de toevallige omstandigheden van de situatie, en de interactie tussen beide. Al deze factoren spelen mee in elke handeling die we stellen. Met dit in ons achterhoofd kunnen we verder gaan naar de gevolgen van het schrappen van VMV en uiteindelijk naar de onderzoeksvraag van deze masterproef.

¹⁴² Bruce N. Waller, *The stubborn system of moral responsibility* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2015), 19.

¹⁴³ Waller, 242.

5 Wat nu?

Met al deze kennis in ons achterhoofd kunnen we twee kanten op. Ofwel aanvaarden we alles en passen we ons eraan aan. We houden anderen dan niet meer moreel verantwoordelijk voor zaken in het verleden, gaan hen niet meer moreel schuldig houden, zullen geen verwijten meer maken, enzovoort. Ofwel verwerpen we dit alles en gaan we doen alsof er wel nog VMV is. De filosoof Saul Smilansky bijvoorbeeld doet dit laatste. Pas op, het gaat hier niet over TMV, die kan namelijk wel gelegitimeerd worden vanuit wijsgerig perspectief. Maar daar komen we later op terug.

Smilansky (2013) stelt dat ‘illusionisme’ de missende schakel is in het vrije wil probleem omdat volgens hem denkbeeldige opvattingen een belangrijke rol spelen in onze maatschappij. Smilansky stelt, net als de incompatibilisten, dat er geen VMV is, maar dat de vrije wil gerelateerde gebruiken en reacties in onze samenleving noodzakelijk zijn en vrije wil opvattingen dus behouden moeten blijven. Ze zijn volgens hem noodzakelijk om zelfrespect in stand te houden, om anderen te respecteren, om criminaliteit efficiënt te bestrijden, om terechte appreciatie te uiten, om motivatie te garanderen, enzovoort. Een kleine verzwakking van de vrije wil opvattingen zouden al een gigantische negatieve invloed kunnen hebben op de samenleving volgens hem en dit omdat de overtuiging dat we vrije wil hebben als individu meespeelt op psychologisch vlak. Het risico bestaat bijvoorbeeld dat wanneer mensen weten dat ze in de toekomst niet moreel verantwoordelijk gehouden zullen worden voor hun handelingen, dat dit hun huidige gedrag gaat beïnvloeden, stelt hij. Dit wordt later verder uitgelegd bij het ‘excuusargument’. We blijken vrije wil dus te moeten behouden om onze opvattingen over de wereld en onszelf te kunnen behouden en daar hebben we ‘illusionisme’ voor nodig.¹⁴⁴ Smilansky zegt het volgende: “*Illusion is crucial in pragmatically safeguarding the compatibilistically-defensible elements of ‘the common form of life’. Illusion is, by and large, a condition for the actual creation and maintenance of adequate moral and personal reality.*”¹⁴⁵

Volgens hem is het belangrijk, zeker op lokaal niveau (wat hij omschrijft als het niveau van de gewone burgers), om het idee van vrije wil en VMV te behouden en dit vanuit pragmatisch oogpunt, ondanks dat we weten dat VMV zo goed als zeker niet bestaat en niet gejustificeerd kan worden. Illusionisme biedt weerstand tegen wat onze intuïties en overtuigingen bedreigt en

¹⁴⁴ Saul Smilansky, ‘Free Will: From Nature to Illusion’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001): 71–95.

¹⁴⁵ Smilansky, 90.

geeft positieve argumenten ter onderbouwing van onze huidige gebruiken en attitudes. Smilansky omschrijft dit zelf niet als ‘verzwijgen,’ aangezien het een gegevenheid is dat illusie verstrengeld is met onze vrije wil gerelateerde opvattingen, reacties en gebruiken. Deze ‘illusie’ is eigenlijk een beschrijving van onze bestaande realiteit.. Het is onze mentale realiteit en deze kunnen we niet zomaar loslaten volgens hem. Hij stelt wel dat het belangrijk is om oog te hebben voor bepaalde deterministische elementen. Maar dat laat niet los dat illusionisme gewoon de manier is waarop de mensheid leeft, aldus Smilansky.¹⁴⁶ Smilansky lijkt angst te hebben voor de wereld waarin we vrije wil en VMV loslaten. Er zijn naast hem nog andere filosofen, zoals bijvoorbeeld Peter Strawson en Daniel Dennett, die van mening zijn dat een wereld zonder VMV verschrikkelijk zal zijn. Hier gaan we in de volgende onderdelen van dit hoofdstuk dieper op in.

Natuurlijk zijn er ook filosofen die juist mogelijkheden zien in het loslaten van VMV. Net als vele filosofen lijkt het mij eveneens een slecht idee om de harde conclusie te laten voor wat hij is en verder te doen alsof we deze kennis niet hebben. We kunnen onze wereld beter inrichten aan de hand van deze kennis, zoals verder in dit hoofdstuk zal blijken. Maar het loslaten van VMV blijkt niet zonder slag of stoot te zullen gaan. Hieronder zal toegelicht worden waarom dit zo is, maar ook waarom dit onterecht is.

5.1 Waarom zijn we zo gehecht aan verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)?

Morele verantwoordelijkheid en schuld spelen een grote rol in ons dagelijkse leven én verwijten zijn een vanzelfsprekend onderdeel van ons emotionele leven. Responsabilisering, samen met een resem plichten, is alomtegenwoordig in onze samenleving, licht Verplaetse toe.¹⁴⁷ De harde conclusie van het syllogisme mag dan duidelijk zijn, in de samenleving lijken we met een probleem te zitten als we deze conclusie volgen. We gaan iets dat zo vanzelfsprekend is, moeten opgeven. Verder lijken we morele verantwoordelijkheid gewoonweg niet te willen opgeven. Bruce N. Waller behandelt dit in zijn werk ‘The Stubborn System of Moral Responsibility’ (2015). Het geloof in morele verantwoordelijkheid is hardnekkig aanwezig in onze samenleving, stelt hij. Waller haalt hierbij het volgende aan: “*The fervor with which a belief is defended is often inversely proportionate to its plausibility.*”¹⁴⁸ Hij stelt verder ook dat het geloof in morele verantwoordelijkheid vele malen sterker is dan de argumenten in het voordeel

¹⁴⁶ Smilansky.

¹⁴⁷ Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, 129-130.

¹⁴⁸ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 3.

van dit geloof.¹⁴⁹ Maar waarom zijn we toch zo gehecht aan morele verantwoordelijkheid? In de volgende paragrafen komen een aantal zaken uit zijn uiteenzetting hieromtrent kort aan bod.

De diepste wortels van onze toegewijde aan morele verantwoordelijkheid zitten vooral in krachtige emoties volgens Waller. De meest diepgewortelde is ons ‘strike-back desire,’ stelt hij, namelijk datgene dat bovenkomt wanneer we geschaad worden. Iemand moreel verantwoordelijk houden en zelfs straffen vanuit deze gevoelens voelt aan als gerechtvaardigd. Deze gevoelens vormen als het ware het fundament van ons vasthouden aan morele verantwoordelijkheid. Ze spelen een belangrijke rol in het leven van mensen, net als kwaadheid en wrok stelt hij.¹⁵⁰ Maar deze sterke gevoelens overschaduwen en blokkeren volgens Waller doordachte reflectie en dus het functioneren van de rede.¹⁵¹ Doordachte reflectie en diep begrip temperen het verlangen om vergeldingsgerichte schuld toe te kennen. Wanneer strike-back emoties toenemen, neemt het begrip af stelt hij. Het geloof in morele verantwoordelijkheid en de opvatting dat het juist en gerechtvaardigd is om hen die schade teweeg brengen door vanuit vergelding te straffen, wordt zowel ondersteund als beschermd door het verlangen om wraak te nemen.¹⁵² In de praktijk, doen deze emoties vaak meer kwaad dan goed. Zo kunnen dergelijke gevoelens relaties schaden of zelfs immorele zaken teweeg brengen zoals moord, licht Pereboom toe.¹⁵³ Verder toont onderzoek aan dat oordelen vanuit VMV bijvoorbeeld contraproductief zijn in de context van forensische rehabilitatie.¹⁵⁴

Terwijl het moreel verantwoordelijk houden van anderen voortkomt uit ‘strike-back emoties’ hebben we tegelijkertijd veel vertrouwen in de rede van anderen en dit ondersteunt volgens Waller eveneens ons vasthouden aan morele verantwoordelijkheid. We gaan ervan uit dat iedereen altijd de capaciteit heeft om alles te overwegen en hard na te denken. Hierbij overschatten we, aldus hem, het aandeel van de rede in ieders keuzes en handelingen. Deze vanzelfsprekendheid gaan we moeten laten varen, want het is niet de realiteit, stelt hij. Waller maakt, in navolging van Kahneman¹⁵⁵, onderscheid tussen twee cognitieve systemen, waarbij het eerste systeem het gewone systeem is waar we de meeste tijd in doorbrengen en het tweede systeem verantwoordelijk is voor zorgvuldige afweging. We beschikken dan wel over beide

¹⁴⁹ Waller, 5.

¹⁵⁰ Waller, 39.

¹⁵¹ Waller, 44.

¹⁵² Waller, 51.

¹⁵³ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 180.

¹⁵⁴ Focquaert, ‘Free Will Skepticism and Criminal Punishment’.

¹⁵⁵ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (Canada : Anchor Canada, 2013), <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:002045106>.

systemen, het wisselen tussen systemen wordt niet door onszelf bestuurd. Meestal maken we onze keuzes via het eerste systeem waarin keuzes vrij vlot en zonder al te veel nadenken gemaakt worden. Het gebeurt als het ware automatisch en daarom wordt dit systeem het automatische systeem genoemd. Wanneer we echter moeilijk keuzes moeten maken waar we bijvoorbeeld moeten kiezen tussen een aantal basiswaarden switchen we automatisch naar systeem 2.¹⁵⁶ We hebben dus twee systemen die elk verantwoordelijk zijn voor een andere manier van denken. Het eerste systeem is verantwoordelijk voor intuïtief en automatisch denken. Het tweede is verantwoordelijk voor reflectief en rationeel denken. Het automatische systeem is snel en voelt intuïtief, maar het doet niet hetgeen we meestal associëren met ‘nadenken’ of redeneren. Dat gebeurt in het tweede systeem, het reflectieve systeem, dat meer bedaard en zelfbewust is. Het eerste systeem of automatische systeem is eerder ons ‘buikgevoel’ en het tweede systeem of reflectieve systeem is ons bewust denken.¹⁵⁷

We geloven dat het tweede systeem, het kritische en reflectieve systeem, ons gedrag constant stuurt en dit aan de hand van onze diepe waarden, maar dit klopt niet. Lee Ross omschreef het in 1977 als ‘The Fundamental Attribution Error’. Namelijk de overtuiging dat gedrag louter gestuurd wordt door karakter en capaciteiten, eerder dan door invloeden uit de context zoals de situatie of omstandigheden.¹⁵⁸ Het is belangrijk om in het achterhoofd te houden dat het reflectieve systeem niet louter door karakter en capaciteiten gestuurd wordt. Het is eveneens onder invloed van verschillende factoren. Het is niet zo dat deliberatie geen verschil maakt, maar het is ook niet zo dat het volledig op zichzelf staat, zonder invloeden van de context.¹⁵⁹ Verder kunnen we niemand moreel verantwoordelijk houden voor een ‘slechte deliberatie’ en zo te komen tot een slecht besluit en dus slecht te handelen.¹⁶⁰ Dit is namelijk het gevolg van ‘constitutive luck’ en ‘present luck’, wat hierboven toegelicht werd. Het idee dat iedereen ‘altijd harder en zorgvuldiger had kunnen nadenken’ is dus een mythe, stelt Waller.¹⁶¹

Om even samen te vatten, we lijken dus hardnekkig vast te houden aan VMV omwille van een onjuiste verhouding tussen en onjuiste opvattingen over de menselijke emoties en de rede. Langs de ene kant houden we anderen onterecht moreel verantwoordelijkheid door onze strike-back emoties, die ons reflectieve systeem uitschakelen. Langs de andere kant gaan we ervan uit

¹⁵⁶ Waller, 117-123.

¹⁵⁷ Richard H. Thaler en Cass R. Sunstein, *Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness*, Rev. and expanded ed (New York: Penguin Books, 2009), 19-20.

¹⁵⁸ Waller, 126-127.

¹⁵⁹ Waller, 134-135.

¹⁶⁰ Waller, 136.

¹⁶¹ Waller, 143.

dat anderen constant beslissingen nemen in hun reflectieve systeem en houden we hen daardoor opnieuw onterecht moreel verantwoordelijk, terwijl de meeste beslissingen eigenlijk vooral binnen het automatische systeem of ‘het buikgevoel’ genomen worden. Als men dit verder doordenkt, dan komt men tot de vaststelling dat het feit dat we anderen spontaan moreel verantwoordelijk houden voor hun gedrag ook grotendeels voortkomt uit ons automatische systeem en dat wat we denken dat anderen doen, zelf ook niet doen, namelijk over alles reflectief redeneren. Natuurlijk kunnen we zelf niet moreel verantwoordelijk gehouden worden voor dit gedrag. Desalniettemin kunnen we proberen om minder automatisch te redeneren en juist meer reflectief en zo anderen niet meer verledengericht moreel verantwoordelijk te houden voor hun handelingen.

Een andere reden waarom we zo halsstarrig vasthouden aan morele verantwoordelijkheid komt door onze opvatting dat de wereld begrijpelijk, ordelijk en rechtvaardig is, stelt Waller.¹⁶² Deze opvatting moet nuttig zijn volgens hem, want anders zou deze niet zo wijdverspreid zijn. Het motiveert ons bijvoorbeeld om nuttige inspanningen te doen, stelt hij. Desalniettemin betalen we voor dit geloof ook een hoge prijs en deze prijs komt in de vorm van fundamenteel onrecht, aldus Waller.¹⁶³ Wanneer iemand geschaad wordt, dan zouden we deze kunnen helpen en zo de ‘orde’ in de wereld kunnen herstellen, stelt Waller. In realiteit beschuldigen we vaak de slachtoffers en slachtoffers doen dit vaak zelf ook vanuit een geloof in een rechtvaardige wereld. Jezelf de schuld geven is immers minder pijnlijk dan het geloof in een rechtvaardige wereld laten varen volgens Waller. Wanneer anderen de slachtoffers blameren, dan is dat vaak vanuit de opvatting dat ze wel iets gedaan moeten hebben om het gebeuren te verdienen. Zo beweren mensen soms dat anderen, bijvoorbeeld door slechte hygiëne, het verdienen dat ze een bepaalde ziekte gekregen hebben.¹⁶⁴ Verder brengen we, wanneer we vergeldingsgericht straffen, intentioneel lijden toe aan de daders, omdat we ervanuit gaan dat deze het verdienen, en dat is moreel problematisch volgens vrije wil skeptici zoals Caruso, Pereboom, Focquaert en Shaw.¹⁶⁵

In een rechtvaardige wereld zou het volgens Waller niet mogelijk zijn om iemand anders onrecht aan te doen door iets op juiste of rechtvaardige wijze te doen, zoals bijvoorbeeld verondersteld wordt binnen een op retributie gestoeld strafrecht. Dat gebeurt wel wanneer we

¹⁶² Waller, 53.

¹⁶³ Waller, 63.

¹⁶⁴ Waller, 64-70.

¹⁶⁵ Farah Focquaert e.a., ‘Justice without Retribution : Interdisciplinary Perspectives, Stakeholder Views and Practical Implications’, *NEUROETHICS* 13, nr. 1 (2020), <http://hdl..net/1854/LU-8706556>.

iemand moreel verantwoordelijk houden en louter vanuit verdienste straffen. In onze niet-rechtvaardige wereld zorgt zelfs een oordeel, namelijk dat een bepaalde handeling slecht is, al voor lijden dat niet rechtvaardig of eerlijk is, licht Waller toe in een reactie op een argument van Pamela Hieronymi (2004).¹⁶⁶ Hieronymi stelt namelijk dat dit lijden wel rechtvaardig is omdat de negatieve morele oordelen en houdingen tegenover een bepaalde handeling rechtvaardig zijn.¹⁶⁷ Waller brengt hier tegen in dat dit enkel het geval zou zijn in een rechtvaardige wereld, wat onze wereld niet is. Hieronymi's argument vereist volgens hem nog een bijkomende premisse om te vertrekken van 'het is eerlijk en rechtvaardig om negatieve morele oordelen te vellen en een negatieve morele houding aan te nemen met negatieve emotionele kracht' en daaruit de conclusie af te leiden dat 'het eerlijk is en juist dat degenen die als moreel slecht worden beoordeeld hieronder lijden'.¹⁶⁸ Waller zegt vervolgens het volgende:

“If Hieronymi is correct that negative moral assessments cannot be made without negative moral attitudes and their negative force, then—given the legitimacy of making negative moral judgments and adopting negative moral attitudes—it is inevitable that some who are judged morally bad will suffer negative emotional force. It does not follow that those who suffer from being the objects of negative emotional attitudes justly deserve that suffering. It is quite consistent and indeed plausible (for those living in a nonjust world) to say that we must have both positive and negative moral judgments; in order to have such judgments, some people who do not justly deserve to suffer will in fact suffer; and that is most unfortunate—but, after all, whoever supposed that the world is just?”¹⁶⁹

Ondanks dat Hieronymi correct lijkt te zijn over het negatieve effect dat dergelijke oordelen met zich kunnen meebrengen, volgt daaruit niet dat we deze moeten aannemen als morele gids inzake ons gedrag, zoals uit volgende citaat van Waller blijkt:

“(...)it seems quite likely that Hieronymi is correct that negative moral judgments invariably involve negative attitudes carrying negative force. But it does not follow that we must embrace that negative emotional force as a legitimate guide to moral behavior.

¹⁶⁶ Waller, 93-94.

¹⁶⁷ Pamela Hieronymi, 'The Force and Fairness of Blame', *Philosophical Perspectives* 18, nr. 1 (december 2004): 115-48, <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00023.x>.

¹⁶⁸ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 94.

¹⁶⁹ Waller, 94.

We could instead treat it as an ineliminable element of human moral lives, but one which we should struggle to minimize and control and mitigate."¹⁷⁰

" (...)while it may well be true that there is no unfairness in accurately judging a bad person as bad, it does not follow that the object of that judgment justly deserves to suffer the negative emotive force carried by that judgment," stelt Waller.¹⁷¹ Als we de incorrecte opvatting, namelijk dat de wereld rechtvaardig is, laten varen, dan komen we al dichter bij het loslaten van het halsstarrige geloof in morele verantwoordelijkheid, stelt Waller.¹⁷²

Vaak gaan we ook van 'ought implies can' uit, stelt Waller. Maar zijn er echt geen morele plichten die we niet kunnen vervullen? De mens heeft geen wonderlijke krachten om elk obstakel te overkomen, licht Waller toe. Als we situaties uitgebreid van dichtbij bekijken, dan merken we volgens hem dat mensen niet altijd in staat zijn om hun plichten na te leven. De reden dat iemand niet gedaan heeft wat hij zou moeten doen, is net omdat hij dat niet kon. 'Ought implies can' is een valse uitspraak, stelt Waller.¹⁷³ Vanuit het heden kijken naar het verleden en oordelen vanuit wat iemand had moeten doen en hem daarom moreel verantwoordelijk houden voor de handeling is niet te verdedigen. In lijn met zijn argumentatie, is hierboven reeds aangetoond dat zowel alternatieve opties als broncontrole uitgesloten zijn.

Kort samengevat, voor het geloof in morele verantwoordelijkheid zijn geen goede argumenten te geven. Dit geloof is niet hardnekkig omdat het mogelijk is, maar het lijkt juist mogelijk omdat het hardnekkig is, aldus Waller.¹⁷⁴

Dit zijn de belangrijkste redenen waarom halsstarrig, maar onterecht vastgehouden wordt aan VMV. Dit hoofdstuk biedt zicht op waarom we dit doen en geeft inzicht in hoe we hiermee kunnen omgaan. Verder biedt het ook zicht op hoe we individuen in hun TMV een 'duwtje' in de goede richting kunnen geven, maar meer daarover bij het hoofdstuk over 'nudging'.

5.2 Tegenargumenten: Waarom we verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV) niet zouden mogen schrappen

Sommigen filosofen, zoals bijvoorbeeld Peter Frederick Strawson en Daniel Dennett, ervaren een zekere angst voor een wereld zonder VMV. Zo zou volgens hen de maatschappelijke orde sneuvelen, zouden we niets meer kunnen goed- of afkeuren, zou iedereen een eeuwig excuus

¹⁷⁰ Waller, 95.

¹⁷¹ Waller, 95.

¹⁷² Waller, 78.

¹⁷³ Waller, 71-73.

¹⁷⁴ Waller, 263.

bezitten en zouden interpersoonlijke relaties schade ondervinden. In dit hoofdstuk worden de belangrijkste tegenargumenten weergegeven, besproken en weerlegd.

Een eerste tegenargument, dat Verplaetse bespreekt, is dat het einde van de VMV ook het einde van de maatschappelijke orde zou betekenen. Er is angst dat de wereld ten onder zal gaan in chaos. Dit berust volledig op een misverstand, stelt Verplaetse. Een verwijtloos leven is geen onverantwoord leven. We zullen afscheid moeten nemen van een aantal zaken, maar het zal niet zo dramatisch zijn als hierboven voorgesteld.¹⁷⁵ We overschatten het aandeel van de rede, zoals hierboven reeds besproken, en Verplaetse beaamt dit in zijn weerlegging van dit argument. Onze moraal berust maar voor een klein deel op rede en het overgrote deel is puur emotie, stelt hij. Een verandering in onze filosofische opvattingen zal niets veranderen aan deze emoties. Ook zonder morele verantwoordelijkheid moet je nog altijd bedenken wat je op het morele vlak de moeite waard vindt om na te streven en wat je graag wil en niet wil.¹⁷⁶

Het tweede vaak gegeven tegenargument dat Verplaetse toelicht, is dat handelingen niet meer als goed of slecht gezien kunnen worden. Verplaetse weerlegt eveneens dit tegenargument. Ook zonder morele verantwoordelijkheid kunnen we namelijk goed- of afkeuren, stelt hij. Pereboom stelt dit ook en gaat hier dieper op in. Hij stelt dat we deze oordelen nog wel kunnen doen, maar dat we gewoon niemand meer verledengericht moreel verantwoordelijk kunnen houden voor het gedrag dat we goed- of afkeuren.¹⁷⁷ Afkeuring kan wel bijdragen tot een effectieve morele opvoeding en verbetering van gedrag, stelt hij. Afkeuring van een handeling kan iemand namelijk aansporen om bepaalde gedrag niet meer te stellen, net als dat prijzen een motiverend effect kan hebben. Omwille van die redenen kunnen we deze zaken nog steeds uiten volgens hem.¹⁷⁸ Bij dergelijke vermaning of motivering oordelen we wel enkel over de handeling in plaats van over de persoon. ‘Een bepaalde handeling is goed of slecht’ in plaats van ‘een persoon is schuldig omdat hij dat gedaan heeft.’¹⁷⁹ Maar een verwijtloos leven wordt geen normloos leven, stelt Verplaetse. Ook een schuldloze samenleving is gebouwd op bepaalde morele spelregels en deze blijven in een verwijtloos leven even belangrijk.¹⁸⁰ Neil Levy besteed hier eveneens aandacht aan. Hij stelt dat we zouden moeten kunnen zeggen dat iets slecht is zonder te zeggen dat het moreel laakbaar is. Pereboom gaat hier verder op in en stelt dat het

¹⁷⁵ Verplaetse, 130-131.

¹⁷⁶ Verplaetse, 133.

¹⁷⁷ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 130.

¹⁷⁸ Pereboom, 135.

¹⁷⁹ Pereboom, 131-132, Vertaald door Désirée Wagenaar.

¹⁸⁰ Verplaetse, *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, 134.

belangrijk is om een onderscheid te maken tussen het moreel slecht zijn van een handeling versus een persoon en het moreel verantwoordelijk zijn omwille van slecht zijn versus slecht handelen.¹⁸¹

Een derde tegenargument dat vaak gegeven wordt en toegelicht wordt door Verplaetse is het ‘excuusargument’. Critici beweren namelijk dat je, als er geen morele verantwoordelijkheid toegeschreven kan worden, het eeuwige excuus hebt ‘dat je er niets aan kon doen’. Dit excuus zou je minder aandachtig maken, minder zorgvuldig, minder plichtsbewust, enzovoort. Schuld en morele verantwoordelijkheid zouden dus nodig zijn om ons bij de morele les te houden. Dit bestempelt Verplaetse eveneens als een misverstand. Hij stelt dat je in een schuldloze wereld wel nog steeds de plicht hebt om je best te doen. Als je minder je best zou doen nu je niet meer moreel verantwoordelijk bent, dan zijn je morele principes ook plots niet veel meer waard. Morele normen hebben namelijk niet alleen betrekking op idealen, ze hebben ook betrekking op de vertaling van dat ideaal naar de realiteit.¹⁸²

Natuurlijk zou het wel kunnen dat dit ‘excuus’ onbewust gaat meespelen in ons gedrag. Dat we ons best wel willen doen, maar het minder gaan doen omdat we ergens in ons achterhoofd hebben dat we toch niet moreel verantwoordelijk zijn. Er zou dus een subtiele negatieve invloed kunnen zijn. Verplaetse bespreekt in zijn boek ‘Zonder vrije wil: een filosofisch essay over verantwoordelijkheid’ een experiment van Kathleen Vohs, Jonathan Schooler en Roy Baumeister waaruit blijkt dat studenten die literatuur lazen die een deterministisch wereldbeeld zonder vrije wil weergaf zich minder moreel gedroegen dan medestudenten die neutrale teksten lazen die een vrije wil verdedigden. Ze spiekten meer bij het oplossen van rekenoefeningen, stalen een dollar van de proefleider of deden pikante kruiden in het eten van iemand die niet graag pikant eten at. Het verschil is miniem, 9/20 studenten in de controlegroep spiekten tegenover 12/20 studenten in de experimentele groep, maar desalniettemin significant. Over de hele lijn hielpen ze minder, stalen ze meer en deden ze meer pikante kruiden in het eten van mensen die geen pikante kruiden lusten. Terecht noemt Verplaetse dit opmerkelijke resultaten. Zonder vrije wil word je blijkbaar egoïstischer, minder betrouwbaar en agressiever. Die bevindingen voeden natuurlijk het apocalyptische tegenargument van de complete morele chaos.¹⁸³

¹⁸¹ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 29.

¹⁸² Verplaetse, 135.

¹⁸³ Verplaetse, 135-137.

Dit experiment lijkt te bevestigen dat wanneer individuen op de hoogte worden gebracht van het niet bestaan van vrije wil hun gedrag onbewust hierdoor beïnvloed wordt en ze zich dus, op zijn minst kortstondig, minder moreel gaan gedragen. Verplaetse haalt echter aan dat er een probleem is met dit onderzoek. De apocalyps beperkt zich namelijk niet tot het harde incompatibilisme. Deze geldt voor iedereen die de vrije wil ontkent, ongeacht of deze morele verantwoordelijkheid mogelijk acht of niet. De literatuur die de proefpersonen lezen zat vol met anti-vrijewilslogans die niet elke vrije wil skepticus onderschrijft. Het determinisme werd in het experiment ook erg koel en statisch voorgesteld. Al het menselijke gedrag zou het gevolg zijn van genetische en omgevingsinvloeden die je niet kunt veranderen of opzij zetten.¹⁸⁴ Het experiment toont eerder een fatalistisch wereldbeeld in plaats van een deterministisch wereldbeeld, aldus Focquaert.¹⁸⁵ Dit terwijl het causale netwerk van onze beslissingen en handelingen op diverse niveaus oorzaken kan hebben, van moleculair tot sociaal gedrag. Verder haalt Verplaetse aan dat het onderzoek niets zegt over morele verantwoordelijkheid. Na dit onderzoek bleek het verantwoordelijkheidsgevoel van de proefpersonen die er aan deelgenomen hadden helemaal niet aangetast. Alle studenten gaven eenzelfde positieve score op de vraag ‘Ik ben verantwoordelijk voor mijn acties’. Met of zonder geloof in de vrije wil, ze bleven in morele verantwoordelijkheid geloven. Het immorele gedrag kan dus helemaal niet te wijten zijn aan het afnemend gevoel van morele verantwoordelijkheid. Veel hangt ook af van de tekst die de proefpersonen lezen. Met een meer genuanceerde anti-verantwoordelijkheidstekst behaal je misschien helemaal andere resultaten. Een tekst waarin je benadrukt dat een leven zonder verwijten helemaal geen leven zonder normen en waarden is en waarin je stelt dat anderen je nog steeds kunnen aanspreken op je gedrag, kan en zal waarschijnlijk volledig andere resultaten opleveren, aldus Verplaetse.¹⁸⁶

Eveneens Caruso (2018) heeft dergelijke experimenten in verband met het effect van vrije wil skepticisme op gedrag bekeken en hij bespreekt een aantal kritieken die geuit zijn op deze experimenten en de resultaten uit deze experimenten. Zo haalt hij aan dat men er bijvoorbeeld een aantal keren niet in geslaagd is om het ‘spiekexperiment’ te herhalen met dezelfde resultaten.¹⁸⁷ Hij haalt eveneens de kritiek op de literatuur die de proefpersonen moesten lezen

¹⁸⁴ Verplaetse, 138-139.

¹⁸⁵ Focquaert, ‘Free Will Skepticism and Criminal Punishment’.

¹⁸⁶ Verplaetse, 138-139.

¹⁸⁷ Carey, Benedict and Michael Roston, 2015, “Three Popular Psychology Studies That Didn’t Hold Up”, *New York Times*, 28 August 2015, Science Section.

Open Science Collaboration, 2015, “Estimating the Reproducibility of Psychological Science. *Science*, 349(6251): aac4716–aac4716. doi:10.1126/science.aac4716
Zwaan, 2013

aan¹⁸⁸ en licht toe dat er twijfels zijn over de resultaten in verband met de langetermijneffecten van het vrije wil skepticisme. De meeste van deze effecten zijn van korte duur en tijdelijk. Eveneens naarmate mensen meer vertrouwd raken met dit perspectief en als zij gaan begrijpen wat het wel en niet volhoudt, blijft het mogelijk dat deze effecten na verloop van tijd weer zullen vervagen, aldus Caruso. Ten slotte is er ook een groeiend aantal bewijzen in de tegenovergestelde richting, licht hij toe. Namelijk dat er positieve effecten zullen voortkomen uit vrije wil skepticisme. Zo haalt hij een studie uit 2014 van Shariff e.a. aan waarin ontdekt werd dat dat mensen met een zwakker geloof in vrije wil minder vergeldende houdingen met betrekking tot de bestraffing van criminelen onderschreven, maar hun consequentialistische opvattingen over straf werden niet beïnvloed. Ze ontdekten ook dat leren over de neurale basis van menselijk gedrag, hetzij door het lezen van populaire wetenschappelijke artikelen of het volgen van een niet aan een cijfer verbonden cursus neurowetenschappen, de steun van mensen voor retributie ook deed afnemen.¹⁸⁹

Aanvullende onderzoeken hebben ontdekt dat waar het geloof in de vrije wil het sterkst is, we meer religiositeit vinden en toenemen toewijding aan een cluster van potentieel gevaarlijke politieke overtuigingen en houdingen, zoals het geloof in een rechtvaardige wereld en rechts autoritarisme. Het geloof in een rechtvaardige wereld is bijvoorbeeld het geloof dat we in een wereld leven waar mensen over het algemeen krijgen wat ze verdienen. Dit is problematisch omdat het correleert met de neiging om de slachtoffers van tegenslagen de schuld te geven van hun eigen lot. Gezien de gemengde resultaten van deze empirische studies en het feit dat ze ons er weinig over vertellen over de eventuele langetermijngevolgen blijven de praktische implicaties van vrije wil skepticisme en dus ook de opvatting dat VMV uitgesloten is een open vraag, aldus Caruso. Misschien is het wel zo, dat het zowel goede als slechte gevolgen zal hebben, zoals deze studies lijken aan te tonen, besluit Caruso.¹⁹⁰

De angst voor het excuusargument is zeer fel aanwezig merkt Waller op. Zo is er zelfs de angst dat de mens volledig zal verdwijnen in het niets als al ons gedrag als extern veroorzaakt wordt gezien. Verder is er ook de vrees dat er meer gedrag geëxcuseerd zal worden dan we eerder voor ogen hadden. Beide angsten worden vooral uitgedragen door Daniel Dennett.¹⁹¹ Deze

¹⁸⁸ Morris, Stephen G.

¹⁸⁹ Gregg Caruso, 'Skepticism About Moral Responsibility', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Summer 2021 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/>.

¹⁹⁰ Caruso.

¹⁹¹ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 176-180.

angsten zijn ongegrond, stelt Waller, omdat het dieper graven ons niet klein maakt, maar van dichterbij bekijkt door in te zoomen op de interne en externe oorzaken. Een dieper begrip van wie we zijn, hoe we zijn en waarom maakt ons niet kleiner, integendeel stelt hij.¹⁹² Verder zal enkel sneuvelen wat noodzakelijk is en blijft de mogelijkheid om ‘verantwoordelijkheid te nemen’ naar de toekomst toe overeind.¹⁹³

De angst voor het ‘excuusargument’ is ongegrond volgens Waller. Wanneer we erkennen dat we gevormd worden door oorzaken die we niet kiezen of controleren, dan verdwijnen we immers niet in het niets. We blijven keuzes maken, controle uitoefenen, onze waarden koesteren, onze eigen doelen nastreven en onze eigen doelen verwezenlijken. Zo stelt Waller, dat onze VMV in deze zaken gewoonweg verdwijnt, maar niet de zaken die we doen of nalaten te doen.¹⁹⁴

Een vierde tegenargument, dat door Strawson aangehaald wordt, is dat een leven zonder VMV ons emotionele leven zou uithollen. De reactieve attitudes die noodzakelijk zijn voor interpersoonlijke relaties zouden namelijk vervangen worden door koude, onpersoonlijke objectieve attitudes. Bruce Waller haalt aan dat we niet mogen vergeten dat er door het louter volgen van emoties ook veel kwaad gebeurt in de wereld, zoals geweld en zelfs het doden van anderen.¹⁹⁵ Morele wrok, verontwaardiging en verscheidene schuldvormen zullen verdwijnen, maar morele teleurstelling, verdriet en spijt zullen blijven bestaan, licht Pereboom toe. Deze niet-reactieve emoties spelen een gelijkaardige rol in relaties als de reactieve attitudes. Eveneens dankbaarheid en liefde blijven overeind, stelt hij.¹⁹⁶ Het loslaten van morele verantwoordelijkheid zal niet leiden tot uitholling van ons emotioneel leven, want de meest waardevolle emoties en capaciteiten zullen in een wereld zonder VMV overleven, stelt Waller.¹⁹⁷ Retributieve gevoelens zullen nog steeds aanwezig zijn, zo makkelijk laten emoties zich namelijk niet uitschakelen, maar we kunnen besluiten om ze niet meer te zien als morele gidsen en om ons gedrag er niet meer door te laten leiden, laat staan dat we onze moraliteit erdoor onderbouwen of ons gevoel voor rechtvaardigheid.¹⁹⁸ Emoties zijn belangrijk voor de mens, maar we moeten ze steeds kritisch bekijken.¹⁹⁹ Wanneer we verder alle factoren die

¹⁹² Waller, 180.

¹⁹³ Waller, 182.

¹⁹⁴ Waller, 186.

¹⁹⁵ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 79-80.

¹⁹⁶ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 8.

¹⁹⁷ Waller, 84.

¹⁹⁸ Waller, 86-87.

¹⁹⁹ Waller, 97.

gedrag en karakter vormen zouden begrijpen, factoren die we niet kiezen en waar we geen controle over hebben, dan zullen we inzien dat iemand moreel verantwoordelijk houden gewoonweg oneerlijk is.²⁰⁰

Het laatste belangrijke tegenargument dat hier besproken wordt, is dat we niet meer adequaat zouden kunnen reageren op crimineel gedrag wanneer we VMV loslaten. Pereboom stelt dat het waar is dat we retributie achterwege zullen moeten laten, maar vrije wil skepticisme laat andere manieren van reageren op misdrijven wel volledig intact. Preventieve hechtenis (uit zelfverdediging), rehabilitatie en het aanpassen van relevante sociale condities zijn nog steeds mogelijk en deze methodes zijn volgens Pereboom zowel moreel gerechtvaardigd als toereikend voor een goed sociaal beleid.²⁰¹

Dit waren de belangrijkste tegenargumenten tegen het loslaten van VMV. Na de weerleggingen door Verplaetse, Waller en Pereboom blijft er geen één op overtuigende wijze overeind. De angsten voor een wereld zonder VMV zijn dus ongegrond. Maar hoe zou de wereld zonder VMV eruit zien? Dit wordt besproken in het volgende onderdeel van dit hoofdstuk.

5.3 Een wereld zonder verledengerichte morele verantwoordelijkheid (VMV)

In de vorige delen van dit hoofdstuk bespraken we waarom we zo gehecht zijn aan VMV en welke tegenargumenten er gegeven worden tegen het loslaten ervan. Nu we tot het besluit gekomen zijn dat de tegenargumenten, die vooral voortkomen uit een ongegronde angst voor een wereld zonder VMV, weerlegbaar zijn, kunnen we focussen op hoe de wereld er zou kunnen uitzien wanneer we deze vorm van morele verantwoordelijkheid loslaten.

We geven dan wel morele schuld op maar vervangen deze met begrip, stelt Waller.²⁰² Een schuldloos leven zal perspectieven bieden, stelt Verplaetse. Dat is al veelbelovend. Als we kijken naar de voorgeschiedenis van misdadigers merken we vaak dat zij weinig keuze hadden.²⁰³ In het recht hebben juridische aansprakelijkheid en morele schuld vaak zelfs niets met elkaar te maken en verder kunnen we ook stellen dat het kwaad eigenlijk al geschied is, stelt Verplaetse. Het is bijgevolg veel beter om systemen te bedenken waardoor fouten en misstappen vermeden worden, stelt hij, dan om mensen verwijten te maken voor de misstap in

²⁰⁰ Waller, 83.

²⁰¹ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 153.

²⁰² Waller, 98.

²⁰³ Uit de voorgeschiedenis van misdadigers komen vele elementen naar boven die hun 'pad' lijken te verklaren. Natuurlijk is het nog steeds zo dat niemand in het verleden 'een keuze' had. 'Dat zij weinig keuze hadden' wordt hier zo verwoord om fatalisme niet in de kaarten te spelen. Je hebt naar de toekomst een keuze, maar kan keuze in het verleden niet verwijten. Het is dus niet zo dat de toekomst van de misdadigers al op voorhand vastlag.

het verleden waar nu niets meer aan veranderd kan worden. De enige mogelijkheid die we hebben, is op voorhand proberen in te grijpen zodat het probleem zich niet voordoet. We focussen dus beter op preventie in plaats van retributie. Waarom leggen we toch zoveel nadruk op schuld, terwijl effectieve preventie ons zoveel ellende zou kunnen besparen? We kunnen beter onze energie daarin steken volgens hem, in plaats van achteraf met de vinger te wijzen. Schuld en morele verantwoordelijkheid blijken niet te werken of zelfs tegen te werken. In een samenleving zonder schuld en verwijten zal er meer rust en bevrijding zijn. Men krijgt meer inzicht in zaken die verkeerd zijn gelopen of niet aan onze normen voldoen. Dit betekent echter niet dat we er ons gewoon bij moeten neerleggen omdat er niets aan te doen valt. We hoeven niet te vervallen in fatalisme. Je moet er proberen het beste van te maken en zo hard mogelijk streven naar het resultaat dat je verlangt, licht Verplaetse toe. Alles heeft altijd redenen en dat kunnen goede zijn, maar ook slechte.²⁰⁴ Maar over fatalisme later meer.

Welke voordelen zou een verwijtloos leven kunnen inhouden? Waller beschreef in 2011 een experiment dat gedaan werd bij werknemers in de luchtverkeerscontrole. De werkgevers kwamen tot de vaststelling dat als ze ophielden met blameren en zoeken naar schuldigen er veel minder fouten gebeurden. Als ze er niet meer schuldig voor gehouden werden, gingen werknemers zelf meer actief, open en aandachtig op zoek naar problemen en waarom ze voorkwamen. De werknemers waren open over situaties waarin ze bijna een fout maakten of een fout gemaakt hadden en gingen dit minder verbergen. Door dit actief te delen, kaartten ze ook problemen aan en probeerden ze te bepalen hoe het kwam dat deze fouten voorkwamen en hoe ze deze konden voorkomen. Wanneer de werknemers zich ervan bewust waren dat ze niet beschuldigd zouden worden van de fouten, maar bedankt zouden worden voor het aanwijzen van potentiële problemen en actief meewerken aan oplossingen, werden meer problemen opgemerkt en dus fouten voorkomen. De kwaliteit van het werk ging erop vooruit en de veiligheid nam toe. Werknemers die dronken waren of regelmatig nalatig waren, werden wel nog bestraft. Overduidelijk zorgde de afname van blameren voor positieve effecten.²⁰⁵

Het concept ‘verantwoordelijkheid’ wordt in deze verwijtloze wereld niet volledig overboord gegooid. Een verwijtloos leven is namelijk geen plichtloos leven, stelt Verplaetse. Ook zonder morele verantwoordelijkheid moeten we nog steeds verantwoordelijkheid nemen. We spelen hier in op de verschillende betekenissen die ‘verantwoordelijkheid’ heeft. Verantwoordelijkheid staat namelijk ook voor het geheel aan plichten dat bij een taak, rol of

²⁰⁴ Verplaetse, 131-132.

²⁰⁵ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 193.

functie hoort. Het staat dus ook voor een verzameling normen. We kunnen vragen dat iemand zich ‘conform de normen gedraagt’. Meer dan dat kunnen we niet eisen volgens Verplaetse. Als deze persoon dit echter niet doet, dan kunnen we hem niets verwijten. Je bent namelijk niet moreel verantwoordelijk wanneer je aan je plichten verzaakt. Verantwoordelijkheid nemen is iets anders dan moreel verantwoordelijk zijn, licht Verplaetse toe. Het eerste slaat op de norm om je plichtsbewust te gedragen, het andere slaat op de keuze die je hebt om je volgens die norm te gedragen. Harde incompatibilisten ontkennen de keuze, maar niet de norm. Als norm blijft verantwoordelijkheid dus bestaan. Als we aan onze plichten verzaken, zijn we niet moreel verantwoordelijk, maar we kunnen dit niet als ‘excuus’ gebruiken zonder dat dat zal leiden tot algemene afkeuring.²⁰⁶

We kunnen dus besluiten dat wanneer morele verantwoordelijkheid niet bestaat we nog steeds de plicht hebben ons moreel te gedragen en dit eveneens van anderen te eisen, aldus Verplaetse.²⁰⁷

Het loslaten van morele verantwoordelijkheid zal moeilijk zijn, zoals eerder aangehaald. We zijn er namelijk sterk aan gehecht. Ons volledige maatschappijbeeld is ermee vervlochten. We hebben er een lange traditie in en het neoliberalisme, het dominante kader van onze maatschappij, ondersteunt deze.²⁰⁸ Het geloof in VMV is hardnekkig in onze samenleving, maar niet onverslaanbaar. Zo blijven sociaaldemocratische culturen een uitdaging voor het neoliberalisme en individuele morele verantwoordelijkheid. In dergelijke culturen is er meer aandacht voor de maatschappelijke invloeden die het karakter en gedrag van het individu vormen.²⁰⁹ Deze culturen tonen ons de voordelen van een maatschappij zonder, of tenminste met minder, VMV.

Er zijn vele voordelen verbonden aan het loslaten van VMV. Door een beter zicht op de oorzaken van bepaalde gedrag zal alles veel helderder worden, stelt Waller. Verder zullen we het gedrag van anderen meer begrijpen en hen minder beschuldigen. We zullen eveneens meer verbanden tussen zaken onderling zien. We zullen de factoren erkennen die ons gevormd hebben en eveneens onze onderlinge afhankelijkheid van elkaar. Er zal ruimte komen voor alternatieve benaderingen van daden en problemen. In plaats van te focussen op schuld wordt

²⁰⁶ Verplaetse, 139-140.

²⁰⁷ Verplaetse, 146.

²⁰⁸ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 253.

²⁰⁹ Waller, 254-255.

de focus verlegd naar positieve programma's die mensen de capaciteiten bijbrengen om dergelijke fouten te vermijden, zegt Waller.²¹⁰

Een maatschappij die niet focust op VMV zal potentiële problemen doeltreffender aanpakken. Factoren die bijdragen aan het ontstaan van het probleem zullen aangepakt worden voordat ze de beslissing of handeling veroorzaken die als problematisch of verkeerd wordt gezien. Verder zal TMV in deze maatschappij behouden blijven, waardoor we geen plichtloze toekomst tegemoet gaan.

²¹⁰ Waller, 262-263.

6 Fatalisme

De grootste angst verbonden aan causaal determinisme en vrije wil skepticisme is het idee dat we geen invloed zouden hebben op ons lot, namelijk dat alles al op voorhand vast zou liggen en dat we er niets aan kunnen veranderen.

Voordat we verder gaan, is het belangrijk om eerst toe te lichten wat nu exact onder fatalisme begrepen wordt. In Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018) vinden we de volgende toelichting terug hieromtrent: *“Though the word “fatalism” is commonly used to refer to an attitude of resignation in the face of some future event or events which are thought to be inevitable, philosophers usually use the word to refer to the view that we are powerless to do anything other than what we actually do.”*²¹¹ Deze opvatting kan op verschillende manieren worden beargumenteerd, namelijk (1) door een beroep te doen op logische wetten en metafysische noodzakelijkheden (Logisch fatalisme); (2) door een beroep te doen op het bestaan en de aard van God (theologisch fatalisme); (3) door een beroep te doen op causaal determinisme. Over deze derde vorm staat in de Stanford Encyclopedia of Philosophy: *“When argued for in the third way it is not now commonly referred to as “fatalism” at all, and such arguments will not be discussed here.”*²¹² Causaal determinisme en fatalisme zoals het hedendaags doorgaans begrepen wordt, zijn twee verschillende zaken, aldus dit citaat.

In een causaal gedetermineerd leven heeft het nog steeds zin om dingen te ondernemen, om grote projecten aan te gaan en om zaken te proberen, aldus Dennett (1993). Dit omdat er steeds een ‘epistemic horizon’ is waar we in principe niet over kunnen kijken. We weten niet wat de toekomst zal zijn en daarom ligt de toekomst altijd voor ons open. Dennett stelt dat het causaal determinisme niet inhoudt dat het geen zin zou hebben om iets te ondernemen.²¹³

Nu we dit weten, kunnen we overgaan naar de vraag of we nog kunnen ‘kiezen’ tussen verschillende opties in ons dagelijks leven, want dat is iets waar we veel belang aan hechten en waarvan we ervaren dat we dat doen. Pas op, deze keuzevrijheid verwijst naar gradaties van vrijheid en naar het gevoel hebben dat onze wil vrij is, niet naar dat ze daadwerkelijk vrij zou zijn.

²¹¹ Hugh Rice, ‘Fatalism’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/fatalism/>.

²¹² Rice.

²¹³ vpro extra, *A Glorious Accident (3 of 7) Daniel C. Dennett: The last resort of humanity*, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=5_bv7rDB5e8.

Individueen hebben rationeel-emotionele capaciteiten en competente individuen zijn in staat om rationele beslissingen te maken en dus te handelen in overeenstemming met hun overtuigingen. Pereboom omschrijft het als volgt:

“At the same time, I defend the optimistic view that conceiving of life without this type of free will would not be devastating to our conceptions of agency, morality and meaning in life, and in certain respects it may even be beneficial. In particular, this conception is wholly compatible with rational deliberation, with practically viable notions of morality and moral responsibility, with a workable system of dealing with criminal behavior, and with a secure sense of meaning in life.”²¹⁴

Pereboom is duidelijk, volgens hem behouden we onze keuzevrijheid naar de toekomst toe, onze moraliteit en de betekenis in het leven. We zullen nog rationeel kunnen redeneren over onze keuzes en dus kunnen beslissen wat we doen. Deze keuzes worden natuurlijk causaal gedetermineerd²¹⁵, maar aangezien ze in de toekomst liggen, liggen ze nog niet vast. Verder ervaren we ze ook als vrij en dat hoeven we niet te laten vallen. We moeten wel beseffen dat we niet in een ‘vacuüm’ kiezen, maar daarover hieronder meer.

Tijdens het overwegen van keuzes hebben we het gevoel dat we meer dan één optie hebben om uit te kiezen. We geloven dus oprecht in deze openheid.²¹⁶ Op epistemisch vlak botst deze opvatting ook helemaal niet met causaal determinisme, stelt Pereboom.²¹⁷ De handeling ligt nog niet vast, dus de keuze is nog niet gemaakt. Het heeft op dat moment bijvoorbeeld nog zin om te proberen iemand op andere gedachten te brengen wanneer deze van plan is iets te doen. Verder overwegen we nog steeds al onze opties en denken we actief na over welke keuze we zullen kiezen. Wat we zullen kiezen wordt echter beïnvloed door wie we zijn (constitutive luck) en door factoren uit de omstandigheden waarin we onze keuze moeten maken. We ‘kiezen’ dus wel, maar niet in een vacuüm. Er zijn elementen die onze keuze bepalen.

Mensen zijn nogal gehecht aan het gevoel van het hebben van vrije wil, net als muizen en andere dieren, stelt Waller. Maar we verlangen hierbij volgens hem niet naar absolute open alternatieven om uit te kiezen. We verlangen niet naar absolute keuzes die losstaan van de omstandigheden van de wereld, maar wel naar open paden en meerdere opties. Het idee dat we niet zouden kunnen kiezen, boezemt ons angst in en daarom houden we liever vast aan vrije wil

²¹⁴ Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 4.

²¹⁵ Ook hier is het een samenspel van de omstandigheden, ‘constitutive luck’ en de natuurlijke wetten.

²¹⁶ Pereboom, 105.

²¹⁷ Pereboom, 105-107.

en dus ook aan VMV en schuld, stelt hij. We hebben de perceptie dat onze handelingen het resultaat zijn van een speciale, goddelijke keuze, die we zelf en volledig vrij maken, licht hij toe.²¹⁸ Vrijheid is belangrijk in ons leven, maar we hebben enkel nood aan de vrijheid die ook dieren hebben in de natuurlijke wereld en niet aan een soort van goddelijke vrijheid die niet in relatie staat met de veranderende omstandigheden van onze wereld gaat hij verder.²¹⁹ Rede speelt in deze vrijheid een grote rol stelt hij omdat het ons in staat stelt om meer alternatieven uit te proberen en eruit te leren.²²⁰ Eigenlijk willen we de vrijheid om fouten te kunnen maken en willen we onze opties open houden om te kunnen inspelen op wat zal komen in de toekomst. Dit gevoel van vrijheid is belangrijk voor ons mentaal welzijn.²²¹ Deze vrijheid hoeven we ook niet op te geven. We kunnen bijleren, we maken keuzes, er zijn verschillende opties. Wat we zullen kiezen hangt echter niet van een goddelijke ingeving vast, maar van een samenspel van factoren en de natuurlijke wetten.

Waller ziet hiervoor mogelijkheden in de toekomst. Wanneer we VMV laten varen, dan kunnen we onze keuzevrijheid exact maken zoals mensen hem nodig hebben. Niet goddelijk, maar natuurlijk. We kunnen namelijk keuzes maken die oprecht onze eigen keuzes zijn, we kunnen reflecteren over deze keuzes en zaken willen. Maar in deze keuzes zit geen VMV vervat omdat ze, als we ze echt diep analyseren, niet magisch verschijnen in onszelf, maar voortkomen uit invloeden en factoren waar we geen morele verantwoordelijkheid over hebben, stelt hij.²²²

Uit dit hoofdstuk kunnen we besluiten dat we geen angst moeten hebben voor fatalisme, want deze doctrine en causaal determinisme, zoals het hedendaags doorgaans begrepen wordt, zijn twee verschillende zaken. Het is als individu nog steeds mogelijk om te kiezen. We moeten echter wel beseffen dat we deze keuzes niet ergens in het ijle maken, maar in de omstandigheden van het hier en nu en als persoon die is zoals hij is. We ervaren deze keuzes als de onze en dat zijn ze ook, niettemin dat we moeten beseffen dat we geen onveroorzaakte veroorzakers zijn of goddelijke wezens.

²¹⁸ Waller, 145-153.

²¹⁹ Waller, 157.

²²⁰ Waller, 158.

²²¹ Waller, 163.

²²² Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 171-172.

7 Gevolgen voor individuele morele verantwoordelijkheid inzake klimaatverandering

In mijn bachelorproef kwam ik tot de conclusie dat het individu VMV draagt voor de klimaatproblematiek en dus schuldig is voor de klimaatverandering. Deze conclusie volgde uit het feit dat er voldaan werd aan de vijf noodzakelijke voorwaarden die van de Poel e.a. uiteenzetten in hun werk ‘The Problem of Many Hands’.²²³

De VMV wordt omschreven als ‘verantwoordelijkheid als verwijtbaarheid’ door van de Poel e.a. De vijf noodzakelijke voorwaarden om dit aan een individu te kunnen toeschrijven, zijn de volgende: de actor moet ten eerste de mogelijkheid hebben om verantwoord te handelen, ten tweede moet hij effectief causaal verantwoordelijk zijn voor de toestand of situatie, ten derde moet hij de nodige kennis bezitten, ten vierde moet hij in vrijheid handelen en dus alle controle hebben over de handeling, en ten vijfde moet er iets misdaan zijn. Met dit laatste wordt bedoeld dat er schade moet veroorzaakt zijn of een norm overtreden moet zijn.²²⁴

Wanneer dezelfde voorwaarden tegen het licht gehouden worden, nadat de harde conclusie van het vrije wil debat gevallen is, namelijk dat er geen morele verantwoordelijkheid toegeschreven kan worden, dan zal er vanzelfsprekend een andere conclusie volgen uit de vraag of het individu VMV draagt en dus schuldig is voor de klimaatverandering.

Aan de eerste voorwaarde, namelijk mogelijkheid tot verantwoord handelen, wordt volgens van de Poel e.a. voldaan omdat de individuen die we moreel verantwoordelijk willen houden voor de klimaatverandering in de mogelijkheid waren tot verantwoord handelen. Ze beschikken volgens hen namelijk over voldoende nodige eigenschappen om hen als morele personen te zien.²²⁵ Maar is dat wel zo? Konden zij wel anders handelen dan dat ze gedaan hebben, dus verantwoord handelen en moeten we hen daar dan nu moreel verantwoordelijk voor houden? Als we vrije wil skeptici volgen, dan is dit niet zo en dit omwille van het feit dat er geen alternatieve opties zijn en geen broncontrole is op het moment dat er gehandeld wordt. Premisse 1 van het syllogisme is namelijk duidelijk: ‘Indien causaal determinisme waar is, dan zijn alternatieve opties en broncontrole uitgesloten.’ En die twee zaken zijn nu juist noodzakelijk om morele verantwoordelijkheid toe te schrijven, aldus premisse 2 van het syllogisme dat in hoofdstuk 3 uiteen werd gezet.

²²³ van de Poel e.a., ‘The Problem of Many Hands’.

²²⁴ van de Poel e.a.

²²⁵ van de Poel e.a.

De tweede voorwaarde, de causaliteitsvoorwaarde, wordt door het vrije wil debat niet beïnvloed, dus deze kan behouden blijven. De derde voorwaarde, het bezitten van de nodige kennis', komt wel in het gedrang door het vrije wil sceptiscisme. Het bezitten van de nodige kennis is namelijk onder invloed van constitutive luck. De kritische kanttekening of iedereen wel over deze kennis beschikt, werd al gemaakt in mijn bachelorproef. Desalniettemin moet deze kritische kanttekening nu sterker gemaakt worden omwille van constitutive luck.

De vierde voorwaarde, 'de vrijheidsvoorwaarde,' stelt de vraag in hoeverre individuen de mogelijkheid hadden om anders te handelen. In mijn bachelorproef focuste ik hier op de redelijke alternatieven. Evengoed moet er hier gekeken worden of het individu wel in staat is om anders te handelen. Vanuit het vrije wil sceptiscisme kan hier besloten worden dat het individu helemaal niet anders kon handelen en dus niet kan voldoen aan de vrijheidsvoorwaarde. Terecht plaatste Christian Baatz reeds een belangrijke kanttekening bij 'de vrijheidsvoorwaarde'. Individuen zijn namelijk afhankelijk van de structuren waarin ze leven.²²⁶ Desondanks kan er nog een grotere kanttekening geplaatst worden naast 'de vrijheidsvoorwaarde' zoals hierboven reeds aangehaald. Het individu heeft geen alternatieve opties en was dus niet vrij op het moment van kiezen. Verder had hij ook niet de ultieme controle, namelijk broncontrole, over het stellen van een bepaalde handeling. De handeling die het individu stelde, was de enige mogelijk handeling en het individu had hier geen vrije keuze in.

Aan de vijfde voorwaarde, 'er moet iets misdaan zijn,' wordt wel voldaan. Het is overduidelijk dat er schade berokkend wordt en er een norm overtreden wordt, zeker op globaal niveau. De Westerse mens gaat namelijk ver over de 'fair share' met zijn uitstoot zoals Baatz reeds toelichtte.²²⁷ Verder hebben Cooper²²⁸ en Brian Barry²²⁹ gelijk dat de huidige generatie een minder goede wereld achterlaat voor de toekomstige generaties, alleen al op vlak van hulpbronnen. De toekomstige generaties zullen bijgevolg slechter af zijn, dan zonder de schade die de huidige generatie berokkent.

In mijn bachelorproef werd eveneens tot de conclusie gekomen dat we TMV hebben. Deze zal niet sneuvelen als we VMV laten varen. Het individu heeft nog steeds de plicht tot preventie en het beperken van de gevolgen van de klimaatverandering. Terecht stelt Shue dat voorspelbare

²²⁶ Baatz, 'Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions'.

²²⁷ Baatz.

²²⁸ Cooper, 'United States policy towards the global environment'.

²²⁹ Shue, *Climate justice*.

effecten die fysieke schade voor de mens zouden veroorzaken, moeten worden voorkomen en niet gewoon mogen worden gecompenseerd, hoe groot de voorgestelde compensatie ook is, als preventie mogelijk is.²³⁰ Preventie heeft dus voorrang op compensatie voor Shue.

Deze TMV kan ook doorgetrokken worden naar het collectief. Stephen M. Gardiner stelt in 'Ethics and Global Climate Change' (2010) dat ontwikkelde landen het voortouw moeten nemen in het dragen van de kosten van de klimaatverandering, omdat zij verantwoordelijk zijn voor de meerderheid van de historische emissies. Hij maakt hier dus gebruik van VMV.²³¹ Dit argument kunnen we echter ook onderbouwen door te stellen dat ontwikkelde landen nu het meest in de mogelijkheid zijn om iets aan de klimaatverandering te doen en dat ze daarom de plicht hebben om hun verantwoordelijkheid te nemen. "The last opportunity rule" van Goodin is hier ook van belang. Wie de laatste kans heeft om schade te voorkomen, wordt er ook voor verantwoordelijk gehouden, ongeacht de oorzakelijke geschiedenis van het probleem.²³² Ook al ben je niet verantwoordelijk voor de hele keten van oorzaken die het probleem, hier de klimaatverandering, veroorzaakt hebben, toch heb je de morele plicht om te zorgen dat meer lijden vermeden wordt, aangezien je 'the last opportunity' hebt hierin. Dit geldt zowel voor het individu als het collectief.

De VMV sneuvelt dus wanneer we de harde conclusie van het vrije wil debat volgen. De reden hiervoor is dat drie voorwaarden, namelijk mogelijkheid tot verantwoord handelen, bezitten van de nodige kennis en de vrijheidsvoorwaarde, niet vervuld kunnen worden. Individuen zijn gevormd door constitutive luck en gedetermineerd tot het gedrag dat ze stellen door een combinatie van verscheidene, zowel interne als externe, factoren. We kunnen hen dus niet verledengericht moreel verantwoordelijk houden voor de huidige klimaatproblemen, want we kunnen hen niet moreel verantwoordelijk stellen voor hun handelingen in het verleden. Aan het concept van morele verantwoordelijkheid is verdienste verbonden. Dit betekent dat als iemand moreel verantwoordelijk is voor een handeling of gebeurtenis, we hem daarvoor kunnen prijzen of schuldig houden en dus bijvoorbeeld kunnen straffen of belonen, louter en alleen omdat deze het verdient, aldus Waller.²³³ Aangezien VMV sneuvelt, gebeurt hetzelfde met schuld en verdienste. We kunnen het individu niet schuldig houden voor de klimaatproblemen.

²³⁰ Shue, *Climate justice*, 168.

²³¹ Gardiner, *Climate ethics*.

²³² Goodin, 129.

²³³ Waller, *The stubborn system of moral responsibility*, 10.

Maar vormt dat een probleem? Zou het zin hebben om mensen verledengericht moreel verantwoordelijk te houden voor de klimaatproblemen? Het zou geen verschil maken voor de huidige toestand, weinig tot geen verschil maken voor de toestand in de toekomst en de meerderheid van de bijdragers aan de klimaatverandering zijn niet meer in leven. We kunnen de energie die we steken in het moreel verantwoordelijk houden van individuen voor hun gedrag in het verleden beter in het veranderen van dit gedrag in de toekomst steken. Zoals eerder aangetoond, is het verwerpen van VMV geen reden om te vervallen in fatalisme. Toekomstig gedrag is nog te veranderen, want het moet nog gesteld worden. We kunnen daar nog op ingrijpen. We focussen dus inzake de klimaatverandering beter volledig op TMV.

TMV blijft namelijk volledig overeind. Individuen hebben zowel de TMV of plicht om hun eigen uitstoot te beperken als om te zorgen dat hun overheid maatregelen neemt om de collectieve uitstoot te beperken en dat is hetgeen we nodig hebben om de klimaatverandering te beperken. Individuen hebben de morele plicht en de TMV dat collectieve afspraken nagekomen worden. Slagen ze hier desondanks niet in, dan kunnen we hen er opnieuw niet verledengericht moreel verantwoordelijk voor houden. Ondanks dat individuen TMV hebben, is dit geen voldoende voorwaarde om hen daarna, bij het niet volbrengen van hun plichten, VMV dus schuld toe te schrijven.

We focussen best op individuen omdat daar de verandering start. Zij zijn degenen die de maatschappij sturen en de uiteindelijke macht in handen hebben, hoewel dit soms niet zo lijkt.²³⁴ Natuurlijk is het dan het beste wanneer individuen in de toekomst het gedrag vertonen dat moreel van hen verwacht wordt. Inzake de klimaatverandering gaat het hier om uitstoot reduceren, zowel op individueel als collectief vlak, en om adaptatie, namelijk ons aanpassen aan de veranderingen die zullen komen. Verder hebben we als collectief ook de plicht om anderen te helpen te reduceren en adapteren. Om te zorgen dat individuen de juiste keuzes hierin maken, kunnen we hen hierin beïnvloeden via nudging. Meer hierover in het volgende hoofdstuk.

²³⁴ Individuen beïnvloeden namelijk andere individuen. Wanneer voldoende individuen zich anders gaan gedragen, ontstaat er verandering op grote schaal. Vooral in democratieën hebben individuen te macht om mee de richting van hun land te bepalen, maar eveneens buiten het politiek domein heeft het individu uiteindelijk de macht in handen om zaken te veranderen. Daarom focussen we best op individueel gedrag, omdat daar de verandering begint.

8 Nudging

Voor het maken van fouten schuiven we de schuld meestal volledig af op de zogenaamde dader(s). We schrijven de dader(s) van de handeling(en), weliswaar onterecht, VMV toe. Zoals hierboven reeds aangetoond, zijn de handelingen van het individu niet vrij, want ze worden beïnvloed door zowel interne als externe factoren. Wanneer we deze factoren aanpakken en veranderen, kunnen we dus individueel gedrag beïnvloeden.

Op ecologisch vlak maakt de inspanning van één individu weinig tot geen verschil. De individuele inspanningen van veel individuen maken nochtans wel degelijk een verschil. We moeten er dus voor zorgen dat vele individuen op individueel niveau ander gedrag gaan vertonen om de klimaatverandering te beperken. Dit is toekomstgericht. Individuen moeten dus hun TMV nemen. Maar zoals we reeds hebben aangetoond, wordt gedrag gestuurd door zowel interne als externe factoren. Wat de toekomst betreft, is het nog een mysterie welk gedrag het individu zal stellen, maar we kunnen de factoren die toekomstig gedrag bepalen, beïnvloeden zodat het verlangde gedrag gesteld wordt of de kans dat dit gedrag gesteld wordt groter wordt. Het individu moet ertoe beïnvloed worden om zich op individueel vlak zo klimaatvriendelijk mogelijk te gedragen. Het individu kan er dan op zijn beurt voor zorgen dat bedrijven en de overheid hun verantwoordelijkheid nemen. Het individu draagt namelijk TMV om te zorgen dat het collectief zijn plichten nakomt en beïnvloedt zelf ook anderen, maar daarover verder meer. Hoe zorgen we er echter voor dat het individu zelf de juiste ‘keuzes’ maakt? Via ‘nudging!’

Allereerst is het belangrijk om een definitie te geven van wat ‘a nudge’ is. Richard H. Thaler en Cass R. Sunstein (2009) geven de volgende definitie: “*any aspect of the choice architecture that alters people’s behavior in a predictable way without forbidding any options or significantly changing their economic incentives.*”²³⁵ Via ‘nudges’ kan men de keuze van individuen beïnvloeden via bepaalde factoren, zonder hen te dwingen zich op een bepaalde manier te gedragen en zonder bepaald gedrag te verbieden. We kunnen mensen dan wel niet moreel verantwoordelijk houden voor het gedrag dat ze gesteld hebben, we kunnen er wel, via nudging, proberen voor te zorgen dat ze bepaald gedrag niet stellen of ander gedrag juist wel stellen. Via nudging worden individuen geholpen in hun TMV. We geven hen als het ware ‘een duwtje’ in de goede richting.

²³⁵ Richard H. Thaler en Cass R. Sunstein, *Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness*, Rev. and expanded ed (New York: Penguin Books, 2009), 6.

‘Nudges’ zijn schijnbaar kleine kenmerken van sociale situaties die enorme effecten kunnen hebben op individuen hun beslissingen en gedragingen. Deze schijnbare kleine kenmerken zijn overall aanwezig, zelfs als we hen niet zien.²³⁶ Thaler en Sunstein stellen het volgende in hun boek: *“By properly deploying both incentives and nudges, we can prove our ability to improve people’s lives, and help solve many of society’s major problems. And we can do so while still insisting on everyone’s freedom to choose.”*²³⁷

Ondanks dat individuen betere keuzes zullen maken omwille van nudging, zowel voor zichzelf als voor anderen, zijn er toch sceptische reacties tegenover, stellen Thaler en Sunstein. Zo staat men over het algemeen wantrouwig tegenover paternalisme. Dit wantrouwen is nochtans onnodig, lichten ze toe. Zo blijkt dat mensen zelf meestal niet de beste keuzes maken en dat alle factoren in onze omgeving ons op een manier beïnvloeden. Verder hebben mensen bijvoorbeeld de neiging om de status quo verder te zetten of te kiezen voor de standaardoptie, ook al is dit vaak niet het beste. Uit onderzoek blijkt dat als de standaardoptie vervangen wordt door de beste optie²³⁸, dat dit enorme effecten heeft en deze effecten komen niet voort uit een betere keuze van het individu. Het individu kiest nog steeds de standaardoptie.²³⁹

Het is een foute veronderstelling volgens Thaler en Sunstein dat iedereen meestal de beste keuze maakt, of op z’n minst een betere keuze dan iemand anders zou doen. Zo leven we als consumenten in een wereld met professionele verkopers, mensen wiens baan het is om zoveel mogelijk aan jou te verkopen. De meeste individuen zijn een leek in deze context en maken hier dus niet de beste keuze voor henzelf in, of voor hun omgeving.²⁴⁰ Als we kijken naar de casus, de klimaatverandering, dan is het duidelijk dat individuen niet de juiste keuzes maken en niet de juiste handelingen stellen. Een aantal factoren dragen hieraan bij. Zo zijn we erg gehecht aan de status quo, aldus Thaler en Sunstein.²⁴¹ We voelen weerstand om onze huidige toestand te veranderen en zijn dus niet snel geneigd om drastische veranderingen in onze leefomstandigheden door te voeren.²⁴² Verder missen we goede en duidelijke feedback in deze

²³⁶ Thaler en Sunstein, 255.

²³⁷ Thaler en Sunstein, 8.

²³⁸ Het is belangrijk om stil te staan bij wat dat juist is, ‘de beste optie’. Het kan bijvoorbeeld de optie zijn die het beste is voor het welzijn van het individu. Inzake het klimaat is dat de meest klimaatvriendelijke of minst klimaatonvriendelijke optie.

²³⁹ Thaler en Sunstein, 3-8.

²⁴⁰ Thaler en Sunstein, 9.

²⁴¹ Thaler en Sunstein, 34.

²⁴² Dit kan gemerkt worden aan de reacties van individuen wanneer er een lage-emissie-zone ingevoerd wordt, vleesconsumptie afgeraden wordt, enz.

zaak waardoor we niet bijleren over de gevolgen van onze handelingen volgens hen.²⁴³ Er zit namelijk veel tijd tussen het uitstoten van broeikasgassen en het moment waarop de klimaatveranderingen, die er een gevolg van zijn, merkbaar worden. Twee andere factoren die onderling samenhangen, zijn ‘framing’ en het feit dat we een aversie hebben voor verlies.²⁴⁴ Als het aanpassen van gedrag geframed wordt als een verlies, dan voelen mensen hier weerstand tegen.

Het is ook een foute veronderstelling om te stellen dat beïnvloeding te vermijden is, stellen Thaler en Sunstein. In vele situaties moet er een keuze gemaakt worden die op een manier het gedrag of de keuzes van anderen zal beïnvloeden. Er is geen enkele manier om deze vorm van ‘nudging’ te vermijden, of ze nu bedoeld is om mensen te beïnvloeden of niet. Bijvoorbeeld bij het inrichten van een cafetaria moet er een keuze gemaakt worden waar fruit uitgesteld ligt en waar de desserts genomen kunnen worden. Wat als eerste ligt of aan de kassa ligt, heeft een impact op wat mensen het meeste zullen kopen en dit heeft dus effect op de eetgewoonten van de consumenten. Het fruit en de desserts moeten ergens staan en waar deze ook geplaatst worden, het zal invloed hebben. Is het dan niet beter om met deze macht het leven van de consument beter te maken door hun keuzes te beïnvloeden, zonder dat ze gedwongen worden?²⁴⁵ Dit is een vraag die Thaler en Sunstein zich stellen. Verder is ‘nudging’ eigenlijk zo goed als overal aanwezig, zoals Cass R. Sunstein (2015) in dit citaat stelt:

*“It is pointless to object choice architecture or nudging as such. Choice architecture cannot be avoided. Nature itself nudges; so does the weather, so do customs and traditions; so do spontaneous order and invisible hands. The private sector inevitably nudges, as does the government. It is reasonable to worry about nudges by government and to object to particular nudges, but not to nudging in general.”*²⁴⁶

Sunstein heeft het hier natuurlijk over het feit dat ‘nudging’ in het algemeen onvermijdbaar is. Elke ‘nudge’ op zichzelf moet wel vermijdbaar zijn, anders is het dwang. Elke factor in onze omgeving voert invloed uit op ons gedrag. Geen enkel iets in onze omgeving is dus ‘neutraal’. Sunstein stelt dat het redelijk is om je zorgen te maken over ‘nudging’ door de overheid. Het lijkt mij desalniettemin noodzakelijk om bij elke vorm van ‘nudging’ kritisch stil te staan, zowel bij degene die voortkomen uit de overheid als uit de privésector. In het dagelijkse leven zijn

²⁴³ Thaler en Sunstein, 77.

²⁴⁴ Thaler en Sunstein, 36.

²⁴⁵ Thaler en Sunstein, 10.

²⁴⁶ C. Sunstein, ‘Nudges and Choice Architecture: Ethical Considerations’, *Yale Journal on Regulation* Yale Journal on Regulation (forthcoming) (6 juni 2015), 1.

veel vormen van ‘nudging’ aanwezig, bijvoorbeeld in de reclamewereld, en deze worden aanvaardbaar gevonden. Vele van deze ‘nudges’ bevoordelen nochtans enkel de ontwerpers in plaats van de gebruikers. Terecht moeten we ons hier de vraag stellen of we ons meer zorgen moeten maken over publieke keuzearchitectuur in plaats van private keuzearchitectuur. Natuurlijk kunnen beide slechte doelen voor ogen hebben en daarom moeten we transparantie vergroten in beide domeinen, aldus Thaler en Sunstein.²⁴⁷ Hierbij een voorbeeld van ‘nudging’ in reclame uit de jaren ’50. De reclame ‘More doctors smoke Camels than any other cigarette’ was eveneens een vorm van ‘nudging’ en had als doel een bepaald merk sigaretten als veiliger voor te stellen dan andere merken door er een dokter aan te verbinden en het roken van een bepaald merk een medisch aura te geven. ‘Als dokters het roken, moet het wel veilig zijn,’ was het idee dat men de consument wou meegeven.²⁴⁸ Tegenover dergelijke ‘nudging’ van de reclamewereld moeten we zeker kritisch staan. Deze vorm van ‘nudging’ was overduidelijk niet in het voordeel van de consument, maar in dat van de producent. Eigenlijk was het zelfs eerder in het nadeel van de consument, maar dat is een andere zaak.

Een derde foute veronderstelling is volgens Thaler en Sunstein dat paternalisme altijd dwang inhoudt. Nochtans is bij ‘nudging’ een andere keuze nog altijd mogelijk. Het is niet zo dat men anderen dwingt om iets bepaalds te kiezen of bepaalde opties zelfs verbiedt. Er is gewoon een ‘duwtje’ in de richting van de beste keuze. Volgens hen zouden sommige vormen van paternalisme aanvaardbaar moeten zijn, zelfs voor de grootste voorstanders van keuzevrijheid.²⁴⁹ Het is wel erg belangrijk hierbij dat keuzevrijheid behouden blijft bij ‘nudging’, anders wordt het dwang.

Verder is er onterecht angst voor ‘het hellend vlak,’ stellen Thaler en Sunstein. Critici hebben angst dat als we ‘nudging’ toestaan in bepaalde gebieden er uiteindelijk geen stoppen meer aan is. Deze angst is onterecht volgens Thaler en Sunstein omdat het geen rekening houdt met of de nudgingvoorstellen goed of slecht zijn. Verder zorgt ‘nudging’ voor het behouden van keuzevrijheid en kan het op sommige vlakken zelfs meer keuze creëren dan dat er nu is, lichten ze toe. Soms zijn ‘nudges’ ook onvermijdelijk. Wat er in dergelijke situaties ook gekozen wordt, het zal een invloed hebben. Kunnen we dan niet beter kiezen voor de factoren die ons richting de beste keuze sturen? Er is in deze zaken ook een zekere angst voor ‘nudging’ vanuit de

²⁴⁷ Thaler en Sunstein, 242-243.

²⁴⁸ ‘Stanford Research into the Impact of Tobacco Advertising’, geraadpleegd 4 april 2021, [http://tobacco.stanford.edu/tobacco_main/images.php?token2=fm_st001.php&token1=fm_img0002.php&theme_file=fm_mt001.php&theme_name=.](http://tobacco.stanford.edu/tobacco_main/images.php?token2=fm_st001.php&token1=fm_img0002.php&theme_file=fm_mt001.php&theme_name=)

²⁴⁹ Thaler en Sunstein, 11.

overheid. Mensen die omwille van deze reden het argument van het hellend vlak aanhalen, spreken over de overheid alsof deze achterwegen gelaten kan worden, stellen Thaler en Sunstein. Dat is een foute veronderstelling. Iemand moet namelijk bepalen wat de standaardoptie is.²⁵⁰ Inzake de overheid kunnen we ook het ‘publiciteitsprincipe’ van John Rawls aanhalen. Dit houdt in dat de overheid geen beleid kan bepalen en uitvoeren dat ze niet publiekelijk kunnen of willen verdedigen tegenover hun eigen burgers. Thaler en Sunstein zien in dit principe een goede leidraad voor het bepalen welke ‘nudges’ aanvaardbaar zijn en welke niet, zowel in de publieke als private sectoren. Binnen ‘nudging’ wordt openheid over ‘nudging’ als iets heel belangrijks gezien. Bepaalde technieken om consumenten te beïnvloeden die gebruikt worden in de reclamewereld zullen verdwijnen wanneer dit als algemeen principe aangenomen wordt.²⁵¹

Betere keuzes zullen de wereld tot een betere plek maken. Als bepaalde ‘nudges’ kunnen zorgen voor minder luchtvervuiling, broeikasgassen in de atmosfeer, dierenleed, enzovoort, wie kan daar dan tegen zijn? Thaler en Sunstein zijn van mening dat we ‘nudges’ moeten beoordelen op basis van hun gevolgen, namelijk of ze schade teweeg brengen of juist goede gevolgen.²⁵² In deze masterproef wordt dit gevolgd.

Hierboven werd reeds onderscheid gemaakt tussen het automatische systeem en het reflectieve systeem. De meeste beslissingen die we maken, gebeuren door het automatische systeem, ‘ons buikgevoel’. Het volgen van dit systeem leidt echter tot allerlei systematische fouten, stellen Thaler en Sunstein.²⁵³ Dit toont de menselijke feilbaarheid aan. Mensen maken meestal niet de meest doordachte, rationele keuzes. Ze vertrouwen doorgaans op het automatische systeem, het buikgevoel en dit systeem is zeer ontvankelijk voor ‘nudges’. Mensen moeten niet op een andere manier keuzes maken, maar ze moeten betere keuzes maken en ‘nudging’ kan hen daarbij helpen. Hun keuzes in het dagelijkse leven worden voortdurend door allerlei factoren beïnvloed. Dan kunnen we er volgens Thaler en Sunstein beter voor zorgen dat deze invloeden ook zo’n goed mogelijke keuzes voortbrengen, of zelfs de best mogelijke.²⁵⁴

Wanneer de doelen van de beoogde ‘nudges’ legitiem zijn, en wanneer deze ‘nudges’ volledig transparant zijn en onderhevig aan publieke controle, dan is de kans klein dat een overtuigend ethisch bezwaar gegeven kan worden, aldus Sunstein. Natuurlijk blijft er ruimte om bezwaren

²⁵⁰ Thaler en Sunstein, 239-241.

²⁵¹ Thaler en Sunstein, 247-248.

²⁵² Thaler en Sunstein, 250.

²⁵³ Thaler en Sunstein, 23.

²⁵⁴ Thaler en Sunstein, 37.

te uiten voor goed gemotiveerde, maar manipulatieve tussenkomsten, vooral wanneer mensen er niet in toegestemd hebben en hun waardigheid en autonomie hierdoor ondermijnd wordt.²⁵⁵ Enkele van de ‘nudges’ die later in dit hoofdstuk besproken worden, vereisen toestemming van de consument, bijvoorbeeld bij de experimenten om elektriciteitsverbruik te doen dalen. Anderen vereisen geen toestemming van de consument, bijvoorbeeld architecturaal ingrijpen om sluikstort te vermijden of het vermelden van bepaalde informatie op de verpakking van bepaalde producten. Dit onderscheid hangt af van het feit of men persoonlijke gegevens van het individu/de consument nodig heeft en in hoeverre men het privéleven van mensen binnendringt.

Om verder te gaan met ‘nudging’ in het dagelijkse leven. Mensen zijn sociale wezens en worden dus beïnvloed door elkaar, lichten Sunstein en Thaler toe. Mensen ‘nudgen’ elkaar eigenlijk. Soms komen er zelfs gigantische sociale veranderingen, bijvoorbeeld in de politiek, omwille van een kleine sociale ‘nudge’. Mensen volgen elkaar natuurlijk niet altijd blindelings, maar worden gemakkelijk beïnvloed door de statements en daden van anderen.²⁵⁶ Mensen leren namelijk van anderen en deze weg is één van de meest effectieve wegen via welke ‘genudged’ kan worden. Deze sociale invloed komt in twee categorieën en deze zetten Thaler en Sunstein uiteen. De eerste houdt informatie in. Als velen iets doen of denken, dan brengen hun handelingen en gedachten informatie over in verband met wat het beste voor jou zou kunnen zijn om te doen of te denken. De tweede houdt groepsdruk in. Als je het belangrijk vindt wat anderen van jou denken, dan volg je de groep om hun oordeel te vermijden en in hun smaak te vallen. Beide dingen hebben te maken met één en hetzelfde, namelijk het feit dat we ons graag conformeren, stellen Thaler en Sunstein vervolgens. We schikken ons naar de heersende mening of het dominante gedrag. We doen dit vooral wanneer anderen getuige zijn van ons gedrag of onze statements.²⁵⁷ Dus als iedereen vervuilend gedrag ‘normaal’ vindt, dan moet er wel iets normaals aan zijn. Verder schikken we ons naar dit gedrag en deze overtuiging omdat we niet uit de boot willen vallen. We willen conform aan de anderen zijn. Dit gedrag zien we in het bezitten van een auto, in het maken van vliegtuigreizen, in het eten van dierlijke producten, enzovoort. Een idee voor een succesvolle ‘nudge’ is dus mensen informeren over wat andere mensen doen, stellen Thaler en Sunstein.²⁵⁸

Uit een experiment van Muzafer Sherif uit 1937 blijkt dat een kleine ‘nudge’ die vol vertrouwen geuit wordt enorme gevolgen heeft. Consistente en standvastige personen kunnen groepen en

²⁵⁵ Sunstein, ‘Nudges and Choice Architecture: Ethical Considerations’.

²⁵⁶ Thaler en Sunstein, 53.

²⁵⁷ Thaler en Sunstein, 54-57.

²⁵⁸ Thaler en Sunstein, 66.

gebruiken bewegen in de verlangde richting. De effecten zijn zelfs nog merkbaar over lange tijd en soms zelfs over generaties heen. Een voorbeeld hiervan is ‘collectief conservatisme’. Wanneer een gebruik, zoals het dragen van een das gevestigd is, dan is het waarschijnlijk dat deze blijft voortduren, zelfs als er geen bijzondere basis voor is. Een traditie kan voor lange tijd gangbaar blijven en zelfs gesteund worden door een grote groep mensen, ook al was het oorspronkelijk het resultaat van een ‘nudge’ van een kleine groep of zelfs maar één persoon lichten Thaler en Sunstein toe.²⁵⁹

Een belangrijk gegeven hierbij is ‘pluralistic ignorance’, stellen Thaler en Sunstein. Het kan namelijk zijn dat we een traditie of gebruik volgen, niet omdat we deze leuk vinden of zelfs te verdedigen vinden, maar omdat we denken dat de meeste anderen deze leuk vinden.²⁶⁰

Thaler en Sunstein bespreken in hun boek over de klimaatverandering en geven aan waar ‘nudging’ zou kunnen helpen in het beperken ervan. De overheid heeft reeds een aantal wetten uitgevaardigd in verband met vervuiling en uitstoot en controleert het respecteren ervan. Hierin zijn beslissingen gemaakt over het gebruik van bepaalde technologieën of chemicaliën, zoals het gebruik van cfk’s. Maar vaker eist de regering over de hele lijn een reductie in emissies. Het feit of de vereiste reductie dan gehaald wordt, hangt af van het gedrag van de bevolking en dus kortweg van de inspanningen van individuen.²⁶¹

Thaler en Sunstein zien onze omgeving en de toestand waarin alles zich nu bevindt als de uitkomst van een globale keuzearchitectuur²⁶² waarin er keuzes gemaakt worden door verschillende soorten actoren, gaande van consumenten tot grote bedrijven en overheden. De markt is een groot onderdeel van dit systeem, maar deze heeft te maken met twee grote problemen die bijdragen aan de klimaatproblemen, stellen ze.²⁶³

Ten eerste zijn volgens Thaler en Sunstein de prikkels niet goed op elkaar afgestemd. Wanneer je namelijk klimaatkostelijk gedrag stelt door je consumptiekeuzes, dan zal hoogstwaarschijnlijk niet moeten betalen voor de klimaatschade die je veroorzaakt. Dit heeft te maken met ‘The tragedy of the commons’.²⁶⁴ ‘The tragedy of the commons werd in 1833 beschreven door de econoom William Forster Lloyd en handelde oorspronkelijk over de

²⁵⁹ Thaler en Sunstein, 58.

²⁶⁰ Thaler en Sunstein, 59.

²⁶¹ Thaler en Sunstein, 185-186.

²⁶² Met deze term verwijzen Thaler en Sunstein naar de factoren die onze keuzes beïnvloeden. Ze hebben het in hun boek ‘Nudge’ hoofdzakelijk over externe factoren.

²⁶³ Thaler en Sunstein, *Nudge*, 187.

²⁶⁴ Thaler en Sunstein, *Nudge*, 187.

overbegrazing door vee op gemeenschappelijke gronden, maar deze is ook van toepassing op andere casussen zoals overbevissing, luchtvervuiling enzovoort. Het beschrijft wat er gebeurt wanneer veel individuen een gelimiteerd goed delen, zoals een akker, een visvijver of lucht. Al snel komen kortetermijnbelangen in conflict met het algemeen belang en uiteindelijk loopt het slecht af voor iedereen. Dit gebeurt wanneer iemand meer vist dan hij zou mogen (het visbestand neemt af en uiteindelijk is de visvijver uitgeput), een extra koe laat grazen op de gemeenschappelijke akker (de bodem geraakt uitgeput en er is minder gras voor elke koe waardoor de melkproductie terugloopt voor alle koeien) of wanneer iemand meer broeikasgassen uitstoot dan zijn 'fair share' (de luchtvervuiling en opwarming van de aarde zal iedereen treffen). In het kort houdt het in dat het de mogelijkheid inhoudt er op individueel niveau voordeel uit te halen terwijl de negatieve gevolgen iedereen zullen treffen.²⁶⁵ Het tweede probleem dat bijdraagt aan de klimaatverandering volgens Thaler en Sunstein is het feit dat mensen geen feedback krijgen over de gevolgen van hun handelingen voor het klimaat.²⁶⁶

Op deze twee problemen focussen Thaler en Sunstein in hun boek 'Nudge'. Voor het eerste probleem zijn twee voor de hand liggende oplossingen volgens hen. De eerste oplossing is belastingen²⁶⁷ of boetes voor zij die vervuilen. Dit is het principe van 'de vervuiler betaalt'. De tweede oplossing is een cap-and-trade systeem waarbij er een markt is waarop het recht om te vervuilen verhandeld wordt. Beide systemen zorgen voor meer vrijheid, want de keuzemogelijkheid blijft behouden, maar 'nudgen' individuen toch richting het vereiste gedrag, namelijk minder uitstoten of vervuilen. Ze stellen dat de beste oplossing voor vervuilend gedrag het plaatsen van een boete of taks erop is. We laten zo de markt de reactie op de verhoogde kost bepalen. Wanneer iets duurder wordt, dan daalt de consumptie ervan.²⁶⁸ In deze masterproef wordt hun visie gedeeltelijk gevolgd. De mens heeft een aversie voor verlies en wil dus niet meer betalen dan hij gewoon is voor een bepaald goed. Wanneer bijvoorbeeld de prijs van benzine stijgt, zullen individuen zuiniger rijden, minder rijden en investeren in zuinigere wagen. De voorgestelde oplossing zal dus werken dat vlak. Desondanks lopen we ook het risico dat de

²⁶⁵ TED-Ed, *What is the tragedy of the commons?* - Nicholas Amendolare, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=CxC161GvMPc>.

²⁶⁶ Thaler en Sunstein, *Nudge*, 187.

²⁶⁷ Sunstein stelt in 'Nudging and Choice Architecture: Ethical Considerations' dat belastingen geen 'nudge' zijn omdat deze de keuzevrijheid niet behouden. Sunstein heeft het hier over algemene belastingen in plaats van een extra taks op de vervuilende activiteit waardoor 'de vervuiler betaalt' werkelijkheid wordt. Deze vorm van taks is wel degelijk een nudge omdat de extra belasting te vermijden is door het gedrag niet te stellen. Men behoudt de keuzevrijheid. (Sunstein, 7)

²⁶⁸ Thaler en Sunstein, 187-188.

rijken kunnen blijven vervuilen en de armen als enigen gedwongen worden om hun gedrag aan te passen.

Thaler en Sunstein komen tegemoet aan deze bedenking. Ze stellen een alternatief cap-and-trade systeem voor waarbij mensen die hun emissies tot onder een bepaald niveau doen dalen, hun emissierechten kunnen verkopen. Dit systeem zal dus prikkels creëren die het uitstoten van emissies zal tegengaan (want de vervuiler betaalt) en tegelijkertijd zijn er prikkels die zorgen voor uitstootcontrole. Dit systeem belooft volgens hen ook technologische innovatie in de uitstootcontrole en doet dit met de hulp van de private markt.²⁶⁹

Thaler en Sunstein omschrijven de extra belastingen op vervuilend gedrag als een goedkope manier om het doel te bereiken, namelijk het doen dalen van de uitstoot.²⁷⁰ In deze masterproef worden ze daarin gevolgd. Energie-efficiënte technologie de standaard maken, klinkt vaak als een goedkopere oplossing en wordt meestal als de oplossing voorgesteld, maar we moeten in ons achterhoofd houden dat dergelijke technologie er vaak voor zorgt dat mensen hun gedrag niet aanpassen en zelfs meer gaan verspillen, omdat het een zuinigere technologie is.²⁷¹ Verder is het juist op deze gedragsverandering dat gefocust wordt in deze masterproef. Om de klimaatverandering te beperken, hebben we zoveel mogelijk verandering nodig in individueel gedrag en dat gaan we niet bekomen door energie-efficiënte technologieën de standaard te maken.

De extra belastingen, gecombineerd met het alternatieve cap-and-trade systeem, is een factor die individueel gedrag zal beïnvloeden richting het verlangde gedrag. Op deze manier zullen individuen meer geneigd zijn hun TMV te nemen. Omdat het doen dalen van persoonlijke emissies onder een bepaalde grens omgezet kan worden in geld is dit een sterke motiverende factor voor individuen om klimaatvriendelijker gedrag te stellen en dus ‘goede keuzes’ te maken.

Bovenstaande oplossingen dienen om de prijzen op de markt juist te krijgen. Thaler en Sunstein zien dit zelf als de meest belangrijke stap in het beperken van de klimaatverandering, maar ze beseffen ook dat dit politiek gezien niet zo gemakkelijk is. Kiezers staan nu eenmaal niet te springen voor een prijsverhoging of een extra belasting op vervuilend gedrag en politici weten

²⁶⁹ Thaler en Sunstein, 189.

²⁷⁰ Thaler en Sunstein, 189.

²⁷¹ Dit zien we onder andere in de melkindustrie, waar men meer gaat produceren wanneer de methaanuitstoot door technologie daalt, maar eveneens zien we dit gedrag bij individuen die de auto meer gaan gebruiken wanneer het verbruik per km daalt. Uiteindelijk is het dus een nulopperatie.

dat ook. Een belangrijke factor die hierin meespeelt, is het feit dat de kosten van vervuiling meestal verborgen zijn, terwijl de prijs bij aankoop van een product gewoon zichtbaar is. Daarom stellen Thaler en Sunstein voor om samen met het juist krijgen van de prijzen er ook ‘nudges’ moeten ingezet worden om op politiek vlak problemen hieromtrent op te lossen. De belangrijkste stap hierbij is volgens hen een verbetering van het feedbackproces naar consumenten toe door het verstrekken van betere informatie.²⁷² Informatie kan namelijk een sterke motivator zijn, al hebben sommige milieuactivisten hun twijfels bij het effect ervan.²⁷³

Het is evenwel belangrijk om hier aan te halen dat deze informatieverstrekking niet louter bedoeld is voor de consument die de producten koopt. De impact van de informatieverstrekking op producten is veel groter dan dat. Het kan volgens Thaler en Sunstein ook invloed hebben op stemgedrag.²⁷⁴ Wanneer individuen bepaalde informatie krijgen over hun gedrag, dan kunnen ze via stemgedrag het beleid van hun overheid beïnvloeden.

Een andere invloedrijke sociale ‘nudge’, maar dan op collectief niveau in plaats van individueel niveau, is een ‘environmental blacklist’, een zwarte lijst waar de grootse vervuilers op staan. Geen enkel bedrijf wil graag op deze lijst staan, dus gaan ze moeite doen om hun uitstoot te beperken, zodat ze er niet op komen. Op de lijst staan, betekent namelijk slechte publiciteit en zal de verkoop schaden, stellen Thaler en Sunstein. Deze ‘nudge’ kan als inspiratie gebruikt worden om een gelijksoortige ‘nudge’ te creëren op individueel niveau volgens hen. Stel dat de overheid een ‘broeikasgasinventaris’ opstelt, waarbij de grootste vervuilers²⁷⁵ opgelijst staan. Via deze lijst kan iedereen zien wat de verschillende bronnen van broeikasgassen zijn in hun land en veranderingen hierin volgen. Door deze lijst zien lokale besturen waar ze best ingrijpen om het grootste effect teweeg te brengen, maar individuen kunnen ook zien waar ze een impact kunnen hebben en op welke grote bronnen van vervuiling ze de aandacht moeten vestigen.²⁷⁶ Dit is een vrij goedkope nudge die door dergelijke transparantie grote effecten kan teweeg brengen. Mensen weten namelijk door dergelijke lijst wie, wat en hoe, en dat is informatie waar ze op dit moment niet over beschikken.

²⁷² Het is wel belangrijk om mensen niet te overladen met informatie. Informatie moet duidelijk, maar eenvoudig zijn.

²⁷³ De meest bekende vorm van informatieverstrekking op producten zijn de waarschuwingen en foto’s op pakjes sigaretten.

²⁷⁴ Thaler en Sunstein, *Nudge*, 191.

²⁷⁵ Het gaat hier weliswaar om bronnen van broeikasgassen zoals vervoer, voeding, kleding, enzovoort. Niet over welke individuen in de samenleving de grootste ecologische voetafdruk hebben.

²⁷⁶ Thaler en Sunstein, 193.

Nog een nudge die Thaler en Sunstein in hun boek bespreken, is het verbruik van producten op de verpakking of in reclameadvertenties weergeven in geldwaarde in plaats van hoeveel kilometer je kan rijden met een volle tank of hoeveel kilowattuur een bepaald apparaat verbruikt. Bij een advertentie van een auto zou dan staan hoeveel het kost om 100 km te rijden of nog beter, hoeveel de brandstofkosten gemiddeld op vijf jaar zijn. Individuen hebben op deze manier een veel beter beeld van het verbruik van de apparaten die ze kopen. Thaler en Sunstein stellen zelfs voor om het brandstofverbruik en de kosten die erbij horen op een sticker achteraan de auto te zetten zodat anderen ze kunnen zien. Mensen tonen zo hun keuze, kunnen hun keuze vergelijken en anderen zelfs beïnvloeden bij het maken van hun keuze.²⁷⁷

Hetzelfde kan gedaan worden binnen de woningbouw volgens hen. De kosten van het energie-efficiënt maken van een huis worden gedragen door de bouwer van het huis, terwijl de kosten om het te verwarmen of af te koelen gedragen worden door de latere eigenaars. Als we hierin ‘nudgen’, kunnen we zorgen voor groenere huisvesting. Als deze kosten al weergegeven worden bij de verkoop van het huis zullen de architecten geneigd zijn om energie-efficiëntere woningen te ontwerpen en zullen individuen meestal kiezen voor het huis dat hen later zo min mogelijk extra zal kosten aan verwarming en airconditioning.²⁷⁸

Een interessante manier om mensen tot klimaatvriendelijk gedrag te beïnvloeden, is een tool waarmee individuen kunnen zien per dag hoeveel energie ze verbruikt hebben en aan wat. Met deze ‘nudge’ werd reeds geëxperimenteerd in de vorm van e-mails en sms’en, maar dat bleek niet het gewenste effect te hebben. Wat wel bleek te werken, is een individuen een kleine bal geven die rood oplicht wanneer ze veel energie verbruiken en groen oplicht wanneer hun verbruik bescheiden is. Experimenten met deze oplichtende bol tonen aan dat in een periode van weken²⁷⁹ het verbruik van de gebruikers van de bal in piekperiodes met 40% daalde. Deze oplichtende bal trok de aandacht van de gebruikers op het moment wanneer het nodig was, namelijk wanneer hun verbruik te hoog was en deed hen ingrijpen in hun energieverbruik op het moment dat er iets aan gedaan kon worden. Thaler en Sunstein zijn van mening dat de effecten nog indrukwekkender zullen zijn als er aan het rode licht ook een irritant geluid verbonden zou worden.²⁸⁰

²⁷⁷ Thaler en Sunstein, 193-194.

²⁷⁸ Thaler en Sunstein, 194-195.

²⁷⁹ Er wordt door Thaler en Sunstein niet gespecificeerd hoeveel weken.

²⁸⁰ Thaler en Sunstein, *Nudge*, 196.

Het onderliggende probleem werd geduid door Clive Thompson in 2007. Energie is namelijk onzichtbaar, dus mensen weten het vaak niet als ze er veel van aan het verbruiken zijn. Bovenstaande experiment toont het belang van feedback aan. Wanneer we op het moment van verbruik duidelijke feedback krijgen over ons verbruik, zijn we in staat om ons gedrag te veranderen. Thompson stelt voor om ons dagelijks energieverbruik op een duidelijk zichtbare plek te tonen en zelfs openbaar zoals op sociale media. Thaler en Sunstein staan hier zelf nogal sceptisch tegenover omdat het niet duidelijk is of mensen hiertoe bereid zijn en ze zijn van mening dat de overheid hier niemand toe kan verplichten. In deze masterproef worden ze daarin gevolgd. Waar ze wel voor te vinden zijn, en we hen in volgen, is een vorm van competitie om meer energie te besparen waar individuen vrijwillig voor kunnen intekenen. Energieverbruik wordt op dergelijke manier zichtbaar gemaakt en mensen worden ‘genudged’ om hun verbruik te doen dalen en moedigen elkaar daar ook in aan. Dit allemaal zonder verplichtingen.²⁸¹ Een soortgelijk programma kan opgezet worden voor bedrijven. Zowel grote als kleine bedrijven kunnen dan vrijwillig intekenen om hun emissies aan te pakken. De overheid moet dan niets opleggen, maar enkel de vraag stellen of ze interesse hebben om mee te doen aan een programma dat het klimaat ten goede zal komen. Het basisidee daarbij is dat zelfs met de vrije markt bedrijven er vaak niet in slagen om de laatste nieuwe producten te gebruiken en de overheden kunnen hen soms helpen om tegelijkertijd geld te verdienen en vervuiling tegen te gaan.²⁸²

Zelfs als de overheid niet mee in een systeem met ‘nudges’ zou stappen, dan nog zouden individuen via bepaalde factoren gebracht kunnen worden tot beter gedrag, dit via vrijwillige competities, acties van privébedrijven, enzovoort. Via deze weg kunnen ze uiteindelijk ook hun verantwoordelijkheid in het collectieve plaatje opnemen. Individen zijn in staat om mee de koers van hun land te bepalen. Ze beïnvloeden op hun beurt namelijk het beleid van hun overheid. Als ze tonen dat ze interesse hebben in een klimaatvriendelijk beleid, dan kan de overheid hier op in spelen.

Bij al deze ‘nudges’ is het nog steeds mogelijk om je anders te gaan gedragen. Het is nog steeds mogelijk om klimaatvriendelijk gedrag te stellen door bijvoorbeeld met een SUV te rijden in plaats van met een hybride Toyota Prius. Er is dus geen dwang om klimaatvriendelijk gedrag

²⁸¹ Dagen Zonder Vlees toont bijvoorbeeld hoeveel water je bespaart, hoeveel km met de auto en hoeveel op je totale ecologische voetafdruk. Deze gegevens worden per individu, per groep waar je deel van uit maakt en voor het volledige initiatief weergegeven.

²⁸² Thaler en Sunstein, *Nudge*, 197.

te stellen. De keuzebepalende factoren worden echter wel zo gecreëerd dat ze individuen doen neigen naar klimaatvriendelijk gedrag. Puur een duwtje in de beste richting voor ons allen dus.

Na het bespreken van al deze zaken is het belangrijk om nog een bijkomende vraag te stellen. Namelijk ‘Moet de overheid meer investeren in nudging?’ Deze vraag werd door Benartzi e.a. (2017) behandeld in een artikel met als titel ‘Should Governments Invest More in Nudging?’ In hun artikel onderzoeken ze de impact van nudging in een aantal domeinen en vergelijken ze deze impact met de impact van andere en meer traditionele manieren van ingrijpen. Verder berekenen en vergelijken ze ook de kosten van een ingrijpen met de impact dat deze heeft en maken ze een vergelijking tussen alle verschillende manieren van ingrijpen. Ze maken dus een kostenbatenanalyse. Ze hebben onderzoek gedaan naar pensioensparen, ‘college’-inschrijvingen, energiebesparing en griepvaccinatie. Ze komen tot de vaststelling dat het ingrijpen via nudging of via traditionele manieren geen groot verschil in impact toont, maar dat de kostenbatenanalyse van ‘nudging’ veel positiever is dan die van de meer traditionele manieren. Ze stellen daarentegen ook dat er nog meer onderzoek gedaan moet worden naar deze zaken.²⁸³ Hun eigen onderzoek was inderdaad nogal beperkt in omvang.

Benartzi e.a. concluderen dat ‘nudges’ werken en dat ze soms zelfs de voorkeur genieten. Vooral wanneer dagdagelijks gedrag van individuen veranderd wil worden, blijken ‘nudges’ het beste te werken, stellen ze. Het gaat hier vooral om gedrag dat voorkomt uit eenzijdige, gehaaste en dus imperfecte beslissingen, waarbij met imperfectie bedoeld wordt dat het niet het beste is voor het welzijn van het individu.²⁸⁴ Dit is nu net het gedrag waarop we focussen binnen deze masterproef om de klimaatverandering te beperken.

‘Nudges’ slagen in hun opzet volgens Benartzi e.a. omdat ze inspelen op de intuïties, emoties en het automatische beslissingsproces dat plaats vindt in systeem 1. Deze processen kunnen namelijk door subtiele veranderingen binnen de keuzeomgevingen of eenvoudige signalen beïnvloed worden. Daardoor is het een efficiënte, maar eveneens goedkope manier om gedragsveranderingen teweeg te brengen, stellen ze. De kostenbatenanalyse van ‘nudging’ is zoals eerder gesteld zeer positief, met hele hoge impact per gependeerde dollar volgens hen.²⁸⁵

Moeten ‘nudges’ omwille van deze redenen traditionele beleidsinstrumenten vervangen? Zo ver gaan Benartzi e.a. niet. Ze stellen dat ‘nudges’ effectief zijn op sommige vlakken, maar niet

²⁸³ Shlomo Benartzi e.a., ‘Should Governments Invest More in Nudging?’, *Psychological Science* 28, nr. 8 (augustus 2017): 1041–55, <https://doi.org/10.1177/0956797617702501>.

²⁸⁴ Benartzi e.a.

²⁸⁵ Benartzi e.a.

altijd de beste instrumenten zijn om beleidsdoelstellingen te halen. Verboden en wetten hebben namelijk ook hun plaats. Vaak werken ‘nudges’ ook samen met andere instrumenten om tot het beste resultaat te komen. Ze stellen wel dat er groeiend bewijs is van de impact van ‘nudging’ en dat beleidsmakers daarom meer beroep zouden moeten doen op ‘nudges’.²⁸⁶

Ze zijn wel erg overtuigd van de impact van ‘nudging’, zoals afgeleid kan worden uit hun conclusie. Ze stellen dat er meer geïnvesteerd moet worden in op gedrag gebaseerd beleid om het traditionele beleid binnen en buiten de overheid aan te vullen. Verder zouden organisaties die bezig zijn met ‘nudging’ hun data en kennis moeten delen en hun inspanningen moeten coördineren volgens hen, om zo het van elkaar leren te maximaliseren. Ten derde stellen ze dat er ingezet moet worden op het meten van relatieve effectiviteit, zoals via een kostenbatenanalyse, zodat de vergelijking met andere beleidsinstrumenten eenvoudiger te maken is.²⁸⁷

We hebben het nu al over ‘nudging’ in het algemeen gehad, een aantal ideeën of experimenten aangehaald en besproken of ‘nudging’ iets is waar de overheid meer op zou moeten inzetten. Hieronder volgen nog een aantal studies die bestuderen wat het effect is van bepaalde factoren in de omgeving op vervuilend gedrag van individuen en hoe dit gedrag door het veranderen van (kleine) factoren in omgeving tegengegaan kan worden.

Keizer e.a. (2008) starten hun onderzoek bij ‘The Broken Windows Theory’ (BWT). Dit is een theorie van J.Q. Wilson en G.L. Kelling uit 1982 die stelt dat tekenen van wanordelijk en klein crimineel gedrag leiden tot meer wanordelijk en klein crimineel gedrag, waardoor het gedrag zich verspreidt. Er wordt eveneens gesteld dat als deze factoren weggehaald worden, er een belangrijke trigger voor crimineel en wanordelijk gedrag weggenomen wordt. Er ontbreekt echter voldoende empirisch bewijs dat de theorie klopt, stellen Keizer e.a.. Er zijn reeds studies naar deze theorie gedaan, maar er zijn vaak gemengde resultaten uit voort gekomen. De BWT stelt dat een omgeving met factoren van wanorde zelf wanorde en klein crimineel gedrag bevordert, echter zou het ook kunnen dat het andersom is of dat er een derde, nog onbekende factor, in het spel is. Vandaar dat er nu opnieuw onderzoek naar gedaan wordt. Keizer e.a. vragen zich in hun onderzoek opnieuw af of de omgeving waarin je je bevindt of in woont invloed heeft op je gedrag. Ze onderzoeken of graffiti, zwerfvuil en rondslingerende winkelwagentjes in de omgeving een impact van die aard hebben op individuen dat ze zelf gaan

²⁸⁶ Benartzi e.a.

²⁸⁷ Benartzi e.a.

sluikstorten, overtredingen begaan of zelfs gaan stelen. Ze deden hier zes experimenten omtrent en kwamen tot de vaststelling dat als mensen vaststellen dat anderen een bepaalde sociale norm²⁸⁸ of legitieme regel overtreden dat ze zelf meer geneigd zijn om andere normen of regels te gaan overtreden wat er dus voor zorgt dat wanorde zich verspreidt. De hypothese klopt dus volgens hen.²⁸⁹

Belangrijk in de experimenten van Keizer e.a. is dat er onderscheid gemaakt wordt tussen injunctieve normen en descriptieve normen.²⁹⁰ Ze doen dit in navolging van Cialdini e.a. (1990) De injunctieve normen vertellen wat de meeste mensen goed- of afkeuren en de descriptieve normen vertellen wat de meeste anderen doen in een bepaalde situatie of omgeving.²⁹¹ Beiden kunnen in een situatie in conflict zijn met elkaar. Een voorbeeld van zo'n conflict is een festivalweide, waar bekertjes vaak op de grond belanden omdat dat het gebruikelijke gedrag lijkt te zijn op zo'n weide, ondanks het feit dat sluikestort over het algemeen afgekeurd wordt.²⁹²

De injunctieve norm is effectiever wanneer deze versterkt wordt door een descriptieve norm, stellen Keizer e.a. vast. Het plaatsen van een antisluikstortbord is effectiever in een omgeving zonder sluikestort dan in een omgeving met sluikestort. Maar het gaat zelfs verder. Er is namelijk sprake van het 'cross-norm inhibition effect' (CNIE), wat betekent dat het overtreden van één norm (bijvoorbeeld het spuiten van graffiti) overtreding van andere normen in de hand werkt en zo verspreidt de ene vorm van wanorde de andere. Mensen kopiëren dus niet noodzakelijk de reeds gestelde overtreding, maar begaan even goed een andere overtreding door de aanwezigheid van een eerdere overtreding. Dit merkten Keizer e.a. ook in hun experimenten. Ze hebben verschillende experimenten opgezet en manipuleerden de indicaties dat een contextuele norm overtreden was (bijvoorbeeld sluikestorten of graffiti) en onderzochten de target norm (of participanten een norm in de setting overtraden).²⁹³ Hieronder worden hun zes experimenten uiteengezet en besproken.

²⁸⁸ Perceptie van gemeenschappelijk goed- of afkeuren van bepaald gedrag. Dit kunnen we verbinden aan het feit dat we als mensen sociale wezens zijn en ons gedrag dus beïnvloed wordt door anderen.

²⁸⁹ K. Keizer, S. Lindenberg, en L. Steg, 'The Spreading of Disorder', *Science* 322, nr. 5908 (12 december 2008): 1681–85, <https://doi.org/10.1126/science.1161405>.

²⁹⁰ Keizer, Lindenberg, en Steg.

²⁹¹ Robert B. Cialdini, Raymond R. Reno, en Carl A. Kallgren, 'A Focus Theory of Normative Conduct: Recycling the Concept of Norms to Reduce Littering in Public Places.', *Journal of Personality and Social Psychology* 58, nr. 6 (1990): 1015–26, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.58.6.1015>.

²⁹² Keizer, Lindenberg, en Steg, 'The Spreading of Disorder'.

²⁹³ Keizer, Lindenberg, en Steg.

Eerste experiment

In de ordeconditie of controleconditie waren de muren van het steegje proper en in de wanordeconditie waren de muren van het steegje bedekt met graffiti. Er was in beide condities ook een verbodsbord tegen graffiti aangebracht op de muur. Bij beide condities was er een fietsenstalling en kwamen de participanten hun fiets ophalen. Aan alle fietsen was in hun afwezigheid een flyer met een elastiekje bevestigd aan het stuur. Er waren in beide condities geen vuilnisbakken in de omgeving. ‘Niet sluikstorten’ betekende dus de flyer meenemen. Er waren 77 participanten in elke conditie.²⁹⁴

De CNIE van het overtreden van de anti-graffitinorm was enorm. 69% procent van de participanten gooide hun flyer op de grond in de wanordeconditie. Dit tegenover 33% in de controleconditie. Het verschil is significant.²⁹⁵

Tweede experiment

Om te bepalen hoe ver de normovertreding zou kunnen gaan, breidden Keizer e.a. het onderzoek uit naar politieverordeningen. Ze plaatsten op een parking hekken zodat mensen die hun auto kwamen ophalen een stukje moesten omlopen. Er was een gat van 50 cm tussen de hekken. Verder werden er twee borden aan de hekken bevestigd. Eén dat zei ‘geen doorgang’ en één dat zei ‘Geen fietsen aan het hek vastmaken’. De ingang die gebruikt moest worden, was 200m wandelen. In de ordeconditie of controleconditie stonden er vier fietsen één meter voor de hekken en waren ze er expliciet niet aan vast gemaakt. In de wanordeconditie waren er vier fietsen aan de hekken bevestigd op een zichtbare plaats. In beide condities werd onderzocht of de participanten zich hielden aan het ‘geen doorgang’ bord en dus 200m omlieden.²⁹⁶

Er waren 44 participanten in de controlesituatie en 49 in de wanordeconditie. Opnieuw was er duidelijk CNIE. In de controleconditie stapte 27% van de participanten door het gat tussen de hekken. In de wanordeconditie deed 82% van de participanten dit. Opnieuw is het verschil significant.²⁹⁷

²⁹⁴ Keizer, Lindenberg, en Steg.

²⁹⁵ Keizer, Lindenberg, en Steg.

²⁹⁶ Keizer, Lindenberg, en Steg.

²⁹⁷ Keizer, Lindenberg, en Steg.

Derde experiment

In het derde experiment onderzochten Keizer e.a. of dezelfde resultaten bekomen zouden worden bij een privébedrijf dat niet gemachtigd is om te sanctioneren. Dit experiment speelde zich af in een ondergrondse parking die gedeeld werd door een supermarkt en een sportclub. De contextuele norm in deze situatie is je winkelkarretje na gebruik terug in het rek te plaatsen. Dit werd zelfs expliciet met een sticker gecommuniceerd. In de ordeconditie of de controleconditie slingerden er geen winkelkarretjes rond in de garage. In de wanordeconditie slingerden er vier winkelkarretjes rond in de garage. Er moest in beide situaties geen muntje in het karretje gestoken worden, dus er was geen financiële motivatie om de karretjes terug te brengen. Om te voorkomen dat mensen de vier rondslingerende karretjes zouden gebruiken of terug in het rek zouden plaatsen, waren de handgrepen ingesmeerd met olie. In beide condities werd een flyer onder de ruitenwisser van de participanten geplaatst. Er werd gekeken of de participanten de flyer op de grond gooiden wegens gebrek aan vuilnisbakken of meenamen naar huis. In beide condities waren er 60 participanten.²⁹⁸

Eveneens in dit experiment werd CNIE vastgesteld. In de controleconditie sluikstortte 30% van de participanten. Dit tegenover 58% van de participanten in de wanordeconditie. In dit experiment is het verschil opnieuw significant.²⁹⁹

Vierde experiment

In dit experiment vroegen de onderzoekers zich af of enkel zichtbare overtredingen effect hadden of ook hoorbare. In dit experiment werd er gefocust op de wetgeving die stelt dat het verboden is om vuurwerk af te steken in de weken voor Nieuwjaar. Men onderzocht of het afsteken van vuurwerk twee weken voor Nieuwjaar mensen zou aanzetten tot sluikstorten. In dit experiment werd er niet expliciet op de wet gewezen met een bord of ander teken. Het experiment vond plaats in een fietsenparking naast een treinstation. Opnieuw werd er aan de fietsen een flyer bevestigd. Men hield in de gaten of de participanten de flyer meenamen of op de grond gooiden. Er waren geen vuilnisbakken in de omgeving. In ordeconditie of controleconditie was er geen vuurwerk te horen. In de wanordeconditie werden er vuurwerk binnen gehooraafstand afgestoken, maar niet zichtbaar voor de participanten. De participanten kwamen allemaal hun fiets ophalen in de fietsenstalling.³⁰⁰

²⁹⁸ Keizer, Lindenberg, en Steg.

²⁹⁹ Keizer, Lindenberg, en Steg.

³⁰⁰ Keizer, Lindenberg, en Steg.

Van de 50 participanten in de controleconditie sluikstortte 52%. Van de 46 participanten in de wanordeconditie sluikstortte 80%. Het verschil tussen beide condities is significant.

Vijfde experiment

De norm die onderzocht werd in dit experimenten was stelen. Er werd onderzocht of een envelop met een €5-biljet erin die uit een brievenbus stak, gestolen werd. In de ordeconditie of controleconditie was de brievenbus niet bedekt met graffiti en was de grond onder de brievenbus proper. In de wanordeconditie was de brievenbus bedekt met graffiti en lag er geen zwerfvuil op de grond.³⁰¹

De resultaten waren dramatisch, aldus de onderzoekers. In de controleconditie stal 13% van de 71 participanten de envelop. In de wanordeconditie stal 27% van de 60 participanten de envelop. Het verschil is opnieuw significant.³⁰²

Zesde experiment

Hetzelfde experiment als hierboven werd uitgevoerd, maar deze keer was de brievenbus in de wanordeconditie niet bedekt met graffiti maar lag er zwerfvuil op de grond. In de controleconditie stal 13% van de 71 participanten de envelop. In de wanordeconditie stal 25% van de 72 participanten de envelop. Opnieuw is het verschil significant.³⁰³

De experimenten zijn duidelijk, de BWT klopt en CNIE ook. Alle resultaten zijn significant en de toename van overtreding van normen, zoals bijvoorbeeld sluikstorten tot zelfs stelen in de wanordecondities, is aangetoond.³⁰⁴ Het is overduidelijk dat het niet toevallig allemaal immorele mensen zijn die in de wanordecondities passeren en bepaalde handelingen uitvoeren. De factoren van de omgeving beïnvloeden hun gedrag en bepalen grotendeels hun handelingen.³⁰⁵ De experimenten tonen aan dat ‘nudging’ werkt en dat we dus met inspelen op bepaalde factoren in de omgeving grote verschillen in gedrag teweeg kunnen brengen. Verder tonen de experimenten aan hoe belangrijk factoren uit de omgeving zijn voor het gedrag dat gesteld wordt. De experimenten bevestigen dus, weliswaar gedeeltelijk want er wordt niets bewezen in verband met constitutive luck, dat het gedrag van individuen causaal

³⁰¹ Keizer, Lindenberg, en Steg.

³⁰² Keizer, Lindenberg, en Steg.

³⁰³ Keizer, Lindenberg, en Steg.

³⁰⁴ Keizer, Lindenberg, en Steg.

³⁰⁵ Natuurlijk spelen er ook andere factoren mee. Handelingen komen voort uit een samenspel van verschillende factoren. Zoals hierboven door Focquaert besproken, wordt gedrag bepaald door een samenspel tussen neurobiologie, psychologie en omgeving.

gedetermineerd wordt. De factoren uit de omgeving, zoals graffiti, zwerfvuil en vuurwerk, determineerden de meerderheid van de individuen tot gedrag dat een norm overtrad, zoals zelf sluikestorten maar zelfs ook tot stelen.

Een ander onderzoek dat onderzocht welke factoren invloed hadden op individueel sluikestorten³⁰⁶ was het onderzoek van Schultz e.a. (2013). Het onderzoek werd uitgevoerd op 130 verschillende buitenlocaties en er werden 9757 individuen geobserveerd. Uit het onderzoek kwam voort dat leeftijd een negatief effect had, de aanwezigheid van sluikestort een positief effect en de aanwezigheid van vuilnisbakken een negatief effect op sluikestorten. Verder had ook de afstand tot de vuilnisbak invloed op het al dan niet sluikestorten, stelden Schultz e.a. vast.³⁰⁷

Schultz e.a. volgen in hun onderzoek het bewijs dat de meerderheid van het sluikestort terug te brengen is tot individuele handelingen. Een recente analyse van bronnen van zwerfvuil langs de kant van de weg kan 70% van het afval terugbrengen tot individuen, 21% tot slecht vastgemaakte lading, 5% tot de voertuigen zelf en 3% tot niet-afgesloten containers in de omgeving. De overige 1% blijkt nergens tot terug te brengen. Bij de analyse van zwerfvuil bij transitiepunten zoals bushaltes kwamen de volgende resultaten boven: 88% van het klein zwerfvuil was afkomstig van individuen en 90% van het grote zwerfvuil.³⁰⁸ Deze resultaten tonen aan dat individuen een belangrijke bron van zwerfvuil zijn, stellen Schultz e.a..³⁰⁹

De onderzoekers focussen op zwerfvuil omdat het zowel milieu-, als sociale, als esthetische problemen met zich meebrengt. Zwerfvuil is namelijk een belangrijke bron van vervuiling en deze brengt schadelijke effecten met zich mee voor het milieu. Verder kan zwerfvuil ook veiligheids- en gezondheidsproblemen veroorzaken en zoals de BWT en CNIE hierboven aantoonde kan zwerfvuil het begin zijn van andere problemen. Eveneens ontsiert zwerfvuil de omgeving en brengt het kosten met zich mee om het op te kuisen, aldus Schultz e.a..³¹⁰

Schultz e.a. bouwen hun onderzoek voort op de resultaten van andere onderzoekers, namelijk Keizer e.a., Cialdini e.a. en Finnie. Uit deze onderzoeken blijkt het motiverende of ontmoedigende effect van fysieke context, namelijk de omgeving waarin het individu zich bevindt. Schultz e.a. hielden tijdens hun onderzoek individuen in de gaten en hielden in het oog

³⁰⁶ Met sluikestorten bedoelen ze 'elk foutgeplaatst stuk afval'.

³⁰⁷ P. Wesley Schultz e.a., 'Littering in Context: Personal and Environmental Predictors of Littering Behavior', *Environment and Behavior* 45, nr. 1 (januari 2013): 35–59, <https://doi.org/10.1177/0013916511412179>.

³⁰⁸ Het onderscheid tussen groot en klein zwerfvuil werd niet gespecificeerd.

³⁰⁹ Schultz e.a., 'Littering in Context'.

³¹⁰ Schultz e.a.

of ze sluikestorten. Verder noteerden ze ook bepaalde demografische karakteristieken van de individuen, zoals geslacht en leeftijd. Eveneens registreerden ze contextuele variabelen zoals de aanwezigheid van vuilnisbakken, waar deze geplaatst waren en hoe deze eruit zagen.³¹¹

Het onderzoek van Schultz e.a. had drie doelen: 1) men wou een observeerstudie doen in verband met sluikestorten op verschillende locaties, 2) een observatiemethodologie ontwikkelen om sluikestorten te observeren die gekopieerd kan worden op verschillende locaties en 3) een benadering op meerdere niveaus gebruiken op een manier die de gelijktijdige analyse van determinanten van zwerfafval op persoonlijk en contextueel niveau mogelijk maakt. In hun onderzoek onderzochten ze twee soorten factoren, namelijk factoren die uit ander onderzoek voortkwamen als voorspellers van sluikestort (bijvoorbeeld geslacht en leeftijd) en nieuwe potentieel voorspellende factoren. Men voorspelde dat sluikestorten meer zou voorkomen op plekken waar reeds zwerfvuil aanwezig was of waar er weinig vuilnisbakken aanwezig waren of waar er geen signalisatie was tegen sluikestorten.³¹²

Het onderzoek werd uitgevoerd op reeds aanwezige individuen op de locatie. Men koos willekeurig individuen op een locatie uit en ging hun gedrag monitoren terwijl ze zich op de locatie begaven. Er waren observaties in tien verschillende staten in de Verenigde Staten. 9757 individuen werden geobserveerd op 130 verschillende locaties, waarvan 30 recreatiedomeinen, 24 stadscentra, 22 fastfood restaurants, 12 kleinhandelaars, 12 bars/restaurants, 11 tankstations met een winkel, 11 rustplaatsen en 8 medische voorzieningen. Van de 130 observaties waren er 86 op algemeen sluikestort en 44 specifiek gefocust op sigarettenpeuken.³¹³

Uit de conclusie van Schultz e.a. komt voort dat er van alle observaties in 17% gesluikestort werd. 81% van het sluikestorten gebeurde intentioneel (waarde dus bijvoorbeeld niet uit de vuilnisbak na het in de vuilnisbak gooien). Van de sigarettenpeuken belandde 65% op de grond. Uit hun analyse van de persoonlijke en contextuele invloeden op gedrag kwam het volgende voort: 15% van het sluikestorten komt voort uit de omgeving, 85% uit persoonlijke kenmerken zoals bijvoorbeeld leeftijd of geslacht. Deze resultaten zijn volgens de onderzoekers erg leerrijk omdat dit weergeeft dat binnen dezelfde infrastructuur en met dezelfde mogelijkheden het gedrag van individuen enorm verschilt. Als het resultaat andersom was geweest, stellen ze, als

³¹¹ Schultz e.a.

³¹² Schultz e.a.

³¹³ Schultz e.a.

dus 85% het gevolg was geweest van de omgeving, dan zou dit aangeven dat ondanks dat individuen verschillen buiten de context zich hetzelfde gedragen binnen de context.³¹⁴

Deze conclusie lijkt de hierboven gestelde conclusie te ondermijnen en te stellen dat het niet aan factoren uit de omgeving maar aan individuele factoren ligt. Misschien is het niet zo zwart-wit en zijn er individuele factoren waardoor bepaalde contextuele factoren meer invloed hebben. Mannen blijken over het algemeen meer te sluikestorten dan vrouwen. Misschien zijn mannen meer gevoelig voor reeds aanwezig zwerfvuil in hun omgeving en spoort dat hen aan om zelf ook te sluikestorten. Hetzelfde met jonge mensen tussen de 18 en 29 jaar. Zij blijken ook meer geneigd te zijn om zwerfvuil achter te laten dan oudere volwassenen, maar misschien zijn zij ook vatbaarder voor factoren uit de omgeving. In dit experiment zijn er geen controlecondities waarin geobserveerd werd zoals in het onderzoek van Keizer e.a.. Men heeft dus niet onderzocht wat het effect is van bepaalde condities op bepaalde individuen, met als gevolg dat deze hypothesen (dat mensen met bepaalde individuele kenmerken vatbaarder zouden zijn voor bepaalde contextuele factoren) (nog) niet onderbouwd kunnen worden. Zoals eerder gesteld is gedrag desondanks geen ‘of-of’, maar ‘en-en’. De onderzoekers bevestigen dit ook op het einde van hun artikel. Ze stellen: “(...) *Littering results from both personal and contextual factors and (...) both are critical in understanding littering behavior.*”³¹⁵

Wat ook voortkwam uit het onderzoek is het effect van de afstand tot een vuilnisbak op sluikestorten. Eén goedgeplaatste vuilnisbak heeft een groter effect op het verlagen van zwerfvuil dan meerdere slechtgeplaatste vuilnisbakken, stellen de onderzoekers. Uit het onderzoek kon niet afgeleid worden wat dan juist ‘een goedgeplaatste vuilnisbak’ was, maar wat wel duidelijk was volgens de onderzoekers is dat deze beschikbaar moet zijn en dichtbij. Er was hierbij zowel effect op het algemene sluikestorten als op het sluikestorten van sigarettenpeuken. Wanneer er een vuilnisbak binnen de twintig meter was, bleek het sluikestorten op z’n laagst te zijn. Vanaf dan steeg het percentage sluikestorten tot aan een vuilnisbak op zestig meter wandelen. Vanaf dan bleef het percentage sluikestorten steken op 30%. Optimale plaatsing varieert echter sowieso per locatie.³¹⁶

Schultz e.a. sluiten hun artikel af met een aantal aanbevelingen om zwerfvuil en sluikestorten te voorkomen. Ze stellen zelf dus factoren voor die dit gedrag kunnen tegengaan en deze factoren kunnen we beschouwen als ‘nudges’. De strategieën die ze voorstellen zijn een combinatie van

³¹⁴ Schultz e.a.

³¹⁵ Schultz e.a., 55.

³¹⁶ Schultz e.a.

structurele en motiverende factoren. Als eerste stellen ze dat dat zwerfvuil ander zwerfvuil aantrekt. Deze opvatting is niet nieuw, want deze werd al door Cialdini e.a. gesteld in 1990 en door Keizer e.a. in 2008. Factoren uit de omgeving hebben invloed op het gedrag van individuen en hierop gaan Schultz e.a. inspelen. De beste manier om sluikestorten tegen te gaan is reeds aanwezig zwerfvuil opruimen. Verder is de aanwezigheid en het binnen handbereik zijn van vuilnisbakken ook een sterke factor inzake sluikestorten. De onderzoekers stellen eveneens voor om in te zetten op individuele motivatie. Dit komt voort uit de resultaten van hun onderzoek. Uit hun onderzoek kwam namelijk voort dat 85% van de variatie in gedrag in het algemeen sluikestorten en 62% bij het enkel sluitstorten van sigarettenpeuken voortkwam uit individuele verschillen. Daarom stellen de onderzoekers voor om te werken met mediaberichten en informatiecampagnes. Eerder onderzoek wijst echter uit dat dergelijke campagnes slechts beperkte veranderingen teweeg brengen in het gedrag.³¹⁷

³¹⁷ Schultz e.a.

9 Conclusie

De onderzoeksvraag die in deze masterproef besproken werd, is de volgende: “Wat betekent vrije wil scepticisme voor de individuele morele verantwoordelijkheid inzake het klimaatdebat en hoe kan hiermee omgegaan worden?” Waar in mijn bachelorproef tot de conclusie gekomen werd dat het individu zowel VMV als TMV heeft, komen we door het vrije wil debat en het syllogisme inzake morele verantwoordelijkheid tot een totaal andere conclusie. Het individu behoudt de TMV, maar heeft geen VMV. We kunnen het individu dus geen verwijten maken of schuldig houden voor de huidige klimaatproblemen. Maar dat neemt niet weg dat hij wel de morele verantwoordelijkheid heeft om er naar de toekomst toe iets aan te doen. De klimaatverandering zoveel mogelijk beperken behoort tot zijn TMV

We kunnen het individu geen VMV toeschrijven in het klimaatdebat, maar ook niet in andere zaken, omdat hij niet in de mogelijkheid was om anders te handelen. Dit volgt uit het causaal determinisme. Elk heden heeft maar één verleden en één toekomst en alles heeft een oorzaak die buiten zichzelf ligt. Er is dus maar één mogelijke keuze en deze keuze komt ergens anders uit voort.

In deze thesis werd voortgebouwd op het volgende syllogisme:

Premisse 1: Indien causaal determinisme waar is, dan zijn alternatieve opties en broncontrole uitgesloten.

Premisse 2: Alternatieve opties of broncontrole zijn noodzakelijk voor (morele) verantwoordelijkheid.

Premisse 3: De alternatieven voor causaal determinisme zijn irrelevant of uitgesloten.

Conclusie: (Morele) verantwoordelijkheid is uitgesloten.

Geen één van de drie premissen kon onderuit gehaald worden, dus moet de conclusie aangenomen worden. De harde incompatibilisten of vrije wil sceptici zijn de enigen die het volledige syllogisme volgen en dus alle premissen en vervolgens ook de conclusie aanvaarden. Zij stellen dat de vrije wil die noodzakelijk is voor VMV niet compatibel is met causaal determinisme en laten daarom het eerste vallen. Zij hebben ook de wetenschap aan hun kant.

Maar de conclusie is hard. Het idee dat er geen vrije wil zou zijn en dat we niemand moreel verantwoordelijk kunnen houden, laat staan straffen voor hun daden, boezemt velen angst in. Sommige filosofen, zoals Smilansky, stellen voor om te blijven doen alsof er wel vrije wil en VMV is omdat ons wereldbeeld daarop gestoeld is. Anderen, zoals bijvoorbeeld Derk

Pereboom en Jan Verplaetse, zien veel mogelijkheden voor een wereld zonder VMV. Ze zien zelfs een betere wereld dan onze huidige wereld.

We zijn echter nogal sterk gehecht aan de wereld met VMV en daar zijn verschillende redenen voor te geven. Dit komt bijvoorbeeld onder andere voort uit een onjuiste verhouding tussen en een onjuiste opvatting over de menselijke emoties en rede. De meerderheid van onze keuzes komt voort uit ons automatische systeem dat gestuurd wordt door intuïties en emoties. We gaan er onterecht van uit dat het aandeel van ons reflectieve systeem in beslissingen groter is dan in werkelijkheid. Verder hebben we erg hardnekkige ‘strike-back emoties’ die ons sturen in het moreel verantwoordelijk houden van anderen. Eveneens hebben we onterecht de opvatting dat de wereld begrijpelijk, ordelijk en rechtvaardig is en impliceren we onterecht ‘ought implies can’.

Vele filosofen, waaronder Smilansky, Strawson en Daniel Dennet, ervaren een zekere angst voor een wereld zonder VMV. Ze stellen dat de maatschappelijke orde zou sneuvelen, dat we niets meer zouden kunnen goed- of afkeuren, dat iedereen een eeuwig excuus zou bezitten en dat interpersoonlijke relaties schade zouden ondervinden. Al deze tegenargumenten werden besproken en weerlegd in deze masterproef. Zoals eerder al gesteld zal het loslaten van VMV zelfs voordelen bieden voor onze wereld. We zullen meer inzicht krijgen in misstappen en zo systemen kunnen bedenken om deze te voorkomen.

Onterecht denken sommigen dat wanneer we causaal determinisme aanvaarden, we dan niets meer aan ons lot en de toekomst kunnen veranderen. Er wordt dus vervallen in fatalisme. In deze masterproef werd toegelicht dat causaal determinisme en fatalisme, zoals het hedendaags doorgaans begrepen wordt, twee verschillende zaken zijn. Zelfs in een causaal gedetermineerde wereld heeft het nog zin om dingen te proberen en te ondernemen. We weten namelijk niet wat de toekomst zal inhouden. We maken nog steeds zelf onze eigen keuzes, ook in een causaal gedetermineerde wereld, maar we moeten inzien dat we deze keuzes niet in het ijle maken. We maken keuzes vanuit de persoon die we zijn, die tot stand kwam door constitutive luck, en in de omstandigheden van de situatie waarin we de keuze maken.

Met deze kennis in het achterhoofd keren we terug naar de morele verantwoordelijkheid van het individu inzake de klimaatverandering. Aan de vijf noodzakelijke voorwaarden van van de Poel e.a. voor VMV wordt niet meer voldaan omwille van de kennis die we nu hebben uit het vrije wil debat en het syllogisme. De vijf noodzakelijke voorwaarden zijn de volgende. De actor moet ten eerste de mogelijkheid hebben om verantwoord te handelen, ten tweede moet hij

effectief causaal verantwoordelijk zijn voor de toestand of situatie, ten derde moet hij de nodige kennis bezitten, ten vierde moet hij in vrijheid handelen en dus alle controle hebben over de handeling, en ten vijfde moet er iets misdaan zijn. Aan de eerste, derde en vierde voorwaarde kan niet voldaan worden. De actor is niet altijd in de mogelijkheid om verantwoord te handelen, beschikt niet altijd over de nodige kennis en heeft niet de ultieme controle over zijn handelingen om te stellen dat hij in vrijheid handelde. Het individu heeft dus geen VMV. Niet in de klimaatverandering, maar ook niet in andere situaties, zoals eerder gesteld.

De individuele TMV blijft desalniettemin volledig overeind. Het individu houdt de plicht om zowel op individueel als collectief vlak te proberen de klimaatverandering zoveel mogelijk te beperken. Op collectief vlak kunnen we ook zaken die we eerder onderbouwden met VMV onderbouwen met TMV. Zo komen vele zaken in aanmerking voor “*The last opportunity rule*” inzake de klimaatverandering. Wie als laatste de kans heeft om schade te voorkomen, moet dit ook doen, ondanks de causale voorgeschiedenis van het probleem. Verder kunnen we stellen dat ontwikkelde landen nu het meest in de mogelijkheid zijn om iets aan de klimaatverandering te doen en dat ze daarom de plicht hebben om hun verantwoordelijkheid te nemen.

Hiermee lossen we al een deel van de onderzoeksvraag op: “Wat betekent vrije wil skepticisme voor de individuele morele verantwoordelijkheid inzake het klimaatdebat?” Zoals hierboven aangetoond heeft het individu geen VMV inzake de klimaatverandering, maar wel TMV.

Dit brengt ons tot het tweede deel van de onderzoeksvraag: “hoe kan hiermee omgegaan worden?” Is het een probleem dat het individu geen VMV heeft voor de klimaatverandering en dat we hem deze dus niet kunnen verwijten? Heeft het zin om mensen verledengericht moreel verantwoordelijk te houden voor de klimaatproblemen? Het zou geen verschil maken voor de huidige toestand, weinig tot geen verschil maken voor de toestand in de toekomst en de meerderheid van de bijdragers aan de klimaatverandering waar we nu reeds mee geconfronteerd worden, zijn niet meer in leven. We kunnen de energie die we steken in het moreel verantwoordelijk houden van individuen voor hun gedrag in het verleden beter steken in het proberen veranderen van dit gedrag in de toekomst. Zoals eerder aangetoond, is het verwerpen van VMV geen reden om te vervallen in fatalisme. Toekomstig gedrag is nog te veranderen, want het moet nog gesteld worden. In een causaal gedetermineerde wereld heeft nog steeds het zin om dingen te proberen en te ondernemen, dus we kunnen proberen in te grijpen op de factoren die het gedrag in de toekomst zullen bepalen. We focussen inzake de klimaatverandering beter volledig op TMV, want daar kan nog het verschil gemaakt worden. Individuen hebben de TMV om hun eigen uitstoot, maar ook de collectieve, zoveel mogelijk te

beperken. Individuen hebben de morele plicht en de morele verantwoordelijkheid dat collectieve afspraken nagekomen worden. Slagen ze hier desondanks niet in, dan kunnen we hen er opnieuw niet moreel verantwoordelijk voor houden. Ondanks dat individuen TMV hebben, is dit geen voldoende voorwaarde om hen daarna, bij het niet volbrengen van hun plichten, VMV en dus schuld toe te schrijven.

Natuurlijk is het wel belangrijk dat individuen hun TMV nemen, maar of ze die zullen nemen, hangt af van factoren die buiten hun controle liggen. De handelingen van het individu zijn namelijk niet vrij, want ze worden door zowel interne als externe factoren beïnvloed. Wanneer we deze factoren aanpakken en veranderen, kunnen we dus individueel gedrag beïnvloeden. Om de klimaatverandering aan te pakken en vooral te beperken, moeten we ervoor zorgen dat zoveel mogelijk individuen hun TMV nemen en dit zowel op individueel als collectief vlak. Maar hoe zorgen we er nu voor dat individuen hun TMV nemen? Via ‘nudging!’.

Dit brengt ons bij het laatste deel van deze masterproef, het hoofdstuk over ‘nudging.’ Via ‘nudges’ kan men de keuze van individuen beïnvloeden via bepaalde factoren, zonder hen te dwingen zich op een bepaalde manier te gedragen en zonder bepaald gedrag te verbieden. Via deze weg kan ervoor gezorgd worden dat mensen bepaald gedrag gaan stellen of bepaald gedrag niet gaan stellen. Tegenover ‘nudging’ wordt soms wantrouwen geuit, maar dit is onterecht. Zo beïnvloedt elke factor in de omgeving het individu in zijn keuze of handeling en is het niet mogelijk om ‘neutraal’ te zijn wanneer men zaken ontwerpt. Een keuzearchitectuur houdt altijd een zekere beïnvloeding in. ‘Nudging’ is gewoonweg onvermijdelijk. Verder is het ook niet dat mensen gedwongen worden om bepaalde zaken te doen of er bepaalde dingen verboden worden. De keuze ligt nog steeds bij henzelf, al maken ze die keuze zoals eerder gesteld natuurlijk niet in het ijle.

Thaler en Sunstein stellen zelf een aantal ‘nudges’ voor om de klimaatverandering te beperken door het gedrag van individuen te beïnvloeden. Ze stellen bijvoorbeeld een taks voor met een alternatief cap-and-trade systeem om de prikkels inzake onze consumptiekeuzes terug goed op elkaar af te stellen. Zo proberen ze tegemoet te komen aan het feit dat men op dit moment de schade die volgt uit klimaatkostelijk gedrag door consumptiekeuzes niet moet betalen. Verder stellen ze ook een verbetering in het feedbackproces naar consumenten toe voor waardoor de consument betere en duidelijkere informatie krijgt over zijn keuzes en de gevolgen van zijn handelingen. Eveneens stellen ze een ‘environmental blacklist’ voor en manieren om individuen er toe te brengen energiezuiniger te leven.

Maar in hoeverre werkt ‘nudging’ nu? Hebben dergelijke aanpassingen of factoren in de omgeving nu echt zoveel invloed op het gedrag van individuen? Ja! Thaler en Sunstein bespreken zelf in hun boek dat het energiegebruik in piekperiodes met 40% daalde wanneer consumenten een oplichtende bal kregen die oplichtte wanneer ze veel energie verbruikten. Eveneens Benartzi e.a. concluderen dat ‘nudges’ werken en dat ze soms zelfs de voorkeur genieten tegenover andere beleidsinstrumenten. Ze stellen niet dat ‘nudging’ andere beleidsstrategieën moet vervangen, maar wel dat de overheid er meer beroep op zou moeten doen. Dit omdat er groeiende bewijs is van de impact van ‘nudging’ en dat dit soms tot nog betere resultaten kan komen in samenwerking met andere beleidsstrategieën of kostenefficiënter kan zijn dan die andere beleidsinstrumenten. Aan het einde van de masterproef worden er nog experimenten besproken van Keizer e.a. en Schulte e.a. inzake normovertredingen zoals sluikstorten, overtredingen en zelfs diefstal. Uit deze onderzoeken komen baanbrekende, en vooral significante cijfers naar voren die aantonen wat de invloed van factoren uit de omgeving, natuurlijk in samenspel met individuele factoren, teweeg kan brengen op vlak van individueel gedrag.

Als afsluiter een korte uiteenzetting van het hierboven staande antwoord op de onderzoeksvraag. Het individu kan niet verledengericht moreel verantwoordelijk gehouden worden voor de klimaatverandering die reeds begonnen is, maar is wel toekomstgericht moreel verantwoordelijk om deze zoveel mogelijk te beperken. Of hij deze TMV zal nemen, hangt ervan af of de causaal determinerende factoren binnen zichzelf, in zijn omgeving en in de situatie waarin het gedrag gesteld zal worden hem hiertoe determineren. ‘Nudging’ kan hierbij een duwtje in de goede richting geven.

10 Bibliografie

- Baatz, Christian. 'Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions'. *Ethics, Policy & Environment* 17, nr. 1 (2 januari 2014): 1–19. <https://doi.org/10.1080/21550085.2014.885406>.
- Benartzi, Shlomo, John Beshears, Katherine L. Milkman, Cass R. Sunstein, Richard H. Thaler, Maya Shankar, Will Tucker-Ray, William J. Congdon, en Steven Galing. 'Should Governments Invest More in Nudging?' *Psychological Science* 28, nr. 8 (augustus 2017): 1041–55. <https://doi.org/10.1177/0956797617702501>.
- Brink, David. 'Mill's Moral and Political Philosophy'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mill-moral-political/>.
- Caney, Simon. 'Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens: Two Kinds of Climate Justice'. *Journal of Political Philosophy* 22, nr. 2 (juni 2014): 125–49. <https://doi.org/10.1111/jopp.12030>.
- Caruso, Gregg. 'Skepticism About Moral Responsibility'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Summer 2021. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-moral-responsibility/>.
- Cialdini, Robert B., Raymond R. Reno, en Carl A. Kallgren. 'A Focus Theory of Normative Conduct: Recycling the Concept of Norms to Reduce Littering in Public Places.' *Journal of Personality and Social Psychology* 58, nr. 6 (1990): 1015–26. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.58.6.1015>.
- Cooper, R.N. 'United States policy towards the global environment'. In *The International Politics of the Environment: Actors, Interests, and Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Farah Focquaert. 'Les 4'. Hoorcollege gepresenteerd bij College: Grondige Studie van Vraagstukken in de Wijsgerige Antropologie, Universiteit Gent, 15 oktober 2020.
- Focquaert, Farah. 'Free Will Skepticism and Criminal Punishment: A Preliminary Ethical Analysis'. In *Free Will Skepticism in Law and Society*, onder redactie van Elizabeth Shaw, Derk Pereboom, en Gregg D. Caruso, 1ste dr., 207–36. Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108655583.011>.
- . 'Neurobiology and Crime: A Neuro-Ethical Perspective'. *Journal of Criminal Justice* 65 (november 2019): 101533. <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2018.01.001>.
- Focquaert, Farah, Gregg Caruso, Elizabeth Shaw, en Derk Pereboom. 'Justice without Retribution : Interdisciplinary Perspectives, Stakeholder Views and Practical Implications'. *NEUROETHICS* 13, nr. 1 (2020). <http://hdl.net/1854/LU-8706556>.
- Gardiner, Stephen Mark, red. *Climate ethics: essential readings*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2010.

- Goodin, Robert E. *Protecting the vulnerable: a reanalysis of our social responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Hieronymi, Pamela. 'The Force and Fairness of Blame'. *Philosophical Perspectives* 18, nr. 1 (december 2004): 115–48. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00023.x>.
- Kahneman, Daniel (viaf)104274679. *Thinking, Fast and Slow*. Canada : Anchor Canada, 2013. <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:002045106>.
- Kane, Robert. Onder redactie van Randolph Clarke. *Mind* 115, nr. 457 (2006): 136–42.
- Keizer, K., S. Lindenberg, en L. Steg. 'The Spreading of Disorder'. *Science* 322, nr. 5908 (12 december 2008): 1681–85. <https://doi.org/10.1126/science.1161405>.
- Levy, Neil. 'Less Blame, Less Crime? The Practical Implications of Moral Responsibility Skepticism'. *Journal of Practical Ethics* 3, nr. 2 (2015): 1–17.
- Maslin, Mark. *Climate change: a very short introduction*. Third edition. Very short introductions 118. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. J. W. Parker and Son, 1859.
- Ethics Unwrapped. 'Moral Agent'. Geraadpleegd 28 mei 2020. <https://ethicsunwrapped.utexas.edu/glossary/moral-agent>.
- Peeters, Wouter, Lisa Diependaele, en Sigrid Sterckx. 'Moral Disengagement and the Motivational Gap in Climate Change'. *Ethical Theory and Moral Practice* 22, nr. 2 (april 2019): 425–47. <https://doi.org/10.1007/s10677-019-09995-5>.
- Pereboom, Derk. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, 2016.
- Poel, Ibo van de, Jessica Nihlén Fahlquist, Neelke Doorn, Sjoerd Zwart, en Lambèr Royakkers. 'The Problem of Many Hands: Climate Change as an Example'. *Science and Engineering Ethics* 18, nr. 1 (maart 2012): 49–67. <https://doi.org/10.1007/s11948-011-9276-0>.
- Rachels, Stuart, en James Rachels. *The Elements of Moral Philosophy*. Dubuque: McGraw-Hill Education, 2015.
- Rice, Hugh. 'Fatalism'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/fatalism/>.
- Schultz, P. Wesley, Renée J. Bator, Lori Brown Large, Coral M. Bruni, en Jennifer J. Tabanico. 'Littering in Context: Personal and Environmental Predictors of Littering Behavior'. *Environment and Behavior* 45, nr. 1 (januari 2013): 35–59. <https://doi.org/10.1177/0013916511412179>.
- Shue, Henry. *Climate justice: vulnerability and protection*. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 'It's Not My'. In *Advances in the Economics of Environmental Resources*, 5:285–307. Bingley: Emerald (MCB UP), 2005. [https://doi.org/10.1016/S1569-3740\(05\)05013-3](https://doi.org/10.1016/S1569-3740(05)05013-3).

Smilansky, Saul. 'Free Will: From Nature to Illusion'. *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001): 71–95.

'Stanford Research into the Impact of Tobacco Advertising'. Geraadpleegd 4 april 2021.
http://tobacco.stanford.edu/tobacco_main/images.php?token2=fm_st001.php&token1=fm_img0002.php&theme_file=fm_mt001.php&theme_name=.

Sunstein, C. 'Nudges and Choice Architecture: Ethical Considerations'. *Yale journal on regulation* Yale Journal on Regulation (forthcoming) (6 juni 2015).

TED-Ed. *What is the tragedy of the commons?* - Nicholas Amendolare, 2017.
<https://www.youtube.com/watch?v=CxC161GvMPc>.

Thaler, Richard H., en Cass R. Sunstein. *Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness*. Rev. and Expanded ed. New York: Penguin Books, 2009.

Verplaetse. *Zonder vrije wil : een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*. Tweede druk. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds BV, 2011. <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:001642951>.

vpro extra. *A Glorious Accident (3 of 7) Daniel C. Dennett: The last resort of humanity*, 2016.
https://www.youtube.com/watch?v=5_bv7rDB5e8.

Waller, Bruce N. *The stubborn system of moral responsibility*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2015.

Williams, B. A. O., en T. Nagel. 'Moral Luck'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976): 115–51.