

# *Vrijheid door betrokkenheid: Strawson en Habermas tegen vrije-wil-scepticisme*

Joel Anderson

## **1 Scepticisme over de vrije wil**

Tegenwoordig twifelen veel mensen aan het bestaan van de vrije wil, of claimen dit op z'n minst. Voor vele filosofen is 'radicaal scepticus' eeuwenlang een eretitel geweest, een teken dat ze weigeren zich door een illusie te laten misleiden waar gewone mensen onder bezwijken. Psychologen en neurowetenschappers hebben zich de laatste tijd bij deze filosofen gevoegd en overtreffen hen vaak in hun harde claims over de onzinnigheid van het idee dat we onze handelingen op basis van redenen bepalen (Wegner 2002; Von der Malsburg e.a. 2004; Lamme 2010). Toch is het moeilijk aan de indruk te ontkomen dat veel van hen die schreeuwen dat de vrije wil een illusie is, gedreven worden door een ietwat puberale motivatie om te pronken met hoe radicaal denkend zij wel niet zijn.

Wat de motivatie ook is, in sommige gevallen is het dwaas om te betwijfelen of iets waar is. Radicaal scepticisme blijkt vaak onzin te zijn. Die dwaasheid schuilt niet alleen in het feit dat mensen aan beweringen twifelen die duidelijk waar zijn. ('The Flat Earth Society' is mijn lievelingsvoorbeeld.\*) Bij de interessante gevallen, waar ik me hier op zal richten, is het aannemen van een sceptische houding onzinnig.

Descartes geeft ons het bekendste voorbeeld van de grenzen waarbinnen het nog mogelijk is te twifelen: zelfs wanneer je er radicaal aan twijfelt of al je ervaringen niet slechts deel uitmaken van een grote droom, dan nog kun je onmogelijk betwijfelen dat er iemand bezig is met twifelen. Het is niet zinvol om te denken: 'Ik twijfel eraan of ik aan het twifelen ben.' Het is een mogelijkheidsvoorwaarde van je iets afvragen, of ergens aan twifelen, dat je bezig bent je iets af te vragen of te betwijfelen. Dit is de beroemde uitspraak 'Ik denk, dus ik ben' (Descartes 1979 [1637], p. 69).

\* Zie [http://en.wikipedia.org/wiki/Flat\\_Earth\\_Society](http://en.wikipedia.org/wiki/Flat_Earth_Society).

Op een vergelijkbare wijze kan men zich tegen vrije-wil-scepticisme wapenen. Ik concentreer mij hier op twee prominente hedendaagse benaderingen, de benadering van Sir Peter Strawson en die van de filosoof en kritische maatschappij-theoreticus Jürgen Habermas. Strawson stelt in 'Freedom and Resentment' (Strawson 1974) dat de aard van onze emotionele reacties op elkaar ervoor zorgt dat scepticisme over de vrije wil 'praktisch ondenkbaar' is. Habermas ontwikkelde heel recentelijk een vergelijkbaar argument waarin hij verdedigt dat het scepticisme van neurowetenschappers en psychologen niet voldoende oog heeft voor het belang van het perspectief dat wij noodzakelijk innemen als deelnemers van de sociale wereld (Habermas 2004, 2006, 2007a). Zowel Strawson als Habermas stelt dat het hoogst problematisch is om daadwerkelijk te betwijfelen of we elkaar verantwoordelijk kunnen houden, of om te betwijfelen dat we onze handelingen op basis van redenen kunnen bepalen.

## 2 Twijfelachtige twijfels

Laten we voordat we het scepticisme over de vrije wil bespreken, eerst eens kijken naar de rol van twijfel in het algemeen. Naar aanleiding van de vraag of je iets 'zeker weet', kan het lijken alsof de bewijslast verschuift naar diegene die beweerde iets te weten. In de dagelijkse praktijk nemen we zulke vragen alleen serieus wanneer er een goede reden is voor de twijfel die eraan ten grondslag ligt. Ik kan eraan twijfelen of ik de deur op slot gedaan heb toen ik vanmorgen van huis vertrok. Maar als ik hier voortdurend aan twijfel, zelfs nadat ik twee keer terug ben gegaan om de deur te controleren, dan is het tijd om een goede therapeut te zoeken. Zo ook worden advocaten geacht te twijfelen aan ooggetuigenverklaringen. Dat is hun werk. Maar als mijn buurvrouw, die advocaat is, mij vraagt of ik absoluut zeker ben dat het haar zoon is, en niet een bedrieger, die boven met mijn zoon aan het spelen is, dan moet zij mij een reden geven om te twijfelen aan wat ik met mijn eigen ogen heb gezien. In het dagelijkse leven heeft twijfelen een relevante context nodig voordat het zin heeft.\*

Binnen de filosofie zijn twijfels en sceptische vragen bedoeld om de basis van onze zekerheid aan de orde te stellen. We kunnen vier algemene anti-sceptische reacties onderscheiden die bedoeld zijn om te laten zien dat de vraag in sommige gevallen misplaatst is. Deze vier reacties geven de grenzen aan waarbinnen twijfel redelijk is. Ik zal deze reacties gebruiken als referentiepunten bij de bespreking van Strawsons en Habermas' antwoord op het scepticisme ten aanzien van de vrije wil.

De eerste reactie komt voort uit de zojuist geschetste grenzen aan onze twijfel in het dagelijks leven. De scepticus vraagt je hoe je zeker weet dat

\* Voor een uitstekend overzicht van discussies over scepticisme, zie Stroud 1984.

je niet aan het dromen bent of hoe je weet dat je niet een brein in een vat bent, waarvan alle zintuiglijke indrukken gegenereerd worden door een computer die verbonden is aan je hersenstam. Deze gedachte-experimenten zijn bedoeld om je vertrouwen in ogenschijnlijk overduidelijke waarheden aan het wankelen te brengen. Dat werkt alleen maar wanneer we veronderstellen dat 'iets zeker weten' moet berusten op een fundament waarvan we weten dat het nooit gecorrigeerd zal worden. Normaal vindt kennis echter zijn steun in de breedte – in de verzameling van wederzijds versterkende en grotendeels samenhangende overtuigingen, gewaarwordingen, metingen, et cetera. Natuurlijk weet ik zeker dat het zoontje van mijn buurvrouw geen bedrieger is! Wat wil de scepticus bewerkstelligen met zijn twijfel? Vraagt de scepticus ons een verzameling van goed samenhangende overtuigingen overboord te gooien ter wille van de idiote hypothese dat ik wellicht een brein in een vat ben? Als dat zo is, dan zal de scepticus zeker met meer argumenten moeten komen. De prijs voor een dergelijke herziening van mijn wereldbeeld is afschrikwekkend hoog. Het is duidelijk dat in zo'n geval de bewijslast bij de scepticus ligt (Austin 1961; Willaschek 2007).

Een tweede reactie op het scepticisme is het wijzen op de praktische onhaalbaarheid ernaar te leven. Zelfs als je filosofisch zou kunnen overwegen dat alles wat je ervaart een droom is, dan is deze gedachte praktisch gezien nog steeds niet lang vol te houden. Wanneer je een appel oppakt, zijn gladde oppervlakte voelt, zijn rode glans ziet en erin bijt, dan kun je niet vermijden te denken dat je een echte appel in je handen hebt – zelfs als je probeert jezelf er heel hard van te overtuigen dat het allemaal slechts een droom is. Het praktisch 'beoefenen' van scepticisme is, gezien onze menselijke aard, gewoon geen optie. Ook al zou scepticisme *in abstracto* waar blijken te zijn, dan zou die theoretische waarheid niet leefbaar zijn (Nagel 1986; Hume 2007/1739).

De derde reactie is complex en heeft te maken met de positie van de twijfelaar. Sommige twijfels kunnen alleen worden opgeworpen vanuit een praktijk, terwijl de scepticus zich buiten die praktijk positioneert. Maar daarmee zaagt hij de tak af waarop hij zit. Ik zal dit met een voorbeeld verduidelijken. Stel dat je twijfelt of het vandaag dinsdag is. Je bent op vakantie op een totaal verlaten plek, je hebt je horloge, telefoon en agenda thuis achtergelaten, en je vraagt je af of je niet een dag vergeten bent. Misschien is het al woensdag. Gegeven de situatie is dit geen onredelijke twijfel. Maar overweeg nu een andere vorm van twijfel die we 'dinsdag-scepticisme' zouden kunnen noemen. Dit is de twijfel dat we misschien in het algemeen de dinsdag en de woensdag hebben verwisseld, en dat de

dinsdag in werkelijkheid de woensdag is. Dinsdag-sceptici hebben het niet over de 'triviale' gevallen van je in de dag vergissen. Zij zijn radicale sceptici. Ongeacht het feit dat we omringd zijn door klokken en kalenders en gesynchroniseerde mobiele apparaten die het er allemaal over eens zijn dat het vandaag dinsdag is, maken zij zich fundamenteel zorgen over een systematische fout: iedereen heeft het fout en de dinsdag is eigenlijk de woensdag – niet omdat iedereen een dag vergeten is, maar omdat we het vanaf het begin af aan verkeerd hebben gehad. Ik heb nog nooit werkelijk gehoord van iemand die het dinsdag-scepticisme verdedigde, maar het patroon is bekend: de dingen zijn misschien, ongeacht alle bewijzen, niet 'werkelijk' zoals ze lijken. Wat gaat hier mis?

Het dinsdag-scepticisme strandt op het feit dat je alleen fouten kunt maken over of het vandaag dinsdag is, wanneer je de standaardpraktijk van de dagen van de week al accepteert. Weten wat het geval is, wanneer het vandaag dinsdag of woensdag is, vereist dat je weet dat dinsdag voor woensdag komt en na maandag. Als je dat weet, dan kun je toch niet serieus menen dat er 'wellicht geen dinsdagen bestaan'? Onze weekindeling en de dagen die daarin thuishoren zijn nu eenmaal niet het soort zaken waarbij we het werkelijk bij het verkeerde eind kunnen hebben (hoewel we wel het praktisch nut van een zevendaagse versus een tiendaagse week zouden kunnen bediscussiëren) (Wittgenstein 1970; Williams 1996).

Als vierde en laatste zijn er gevallen waarin scepticisme niet zinvol is vanwege wat Habermas en zijn collega Karl-Otto Apel een 'performatieve tegenspraak' noemen (Apel 1998). Dit zijn gevallen waarin je niet kunt falen om te doen wat je denkt dat je aan het doen bent, omdat je dat niet aan het doen kon zijn als je niet dacht dat je dat aan het doen was. Het is bijvoorbeeld niet zinvol om te zeggen: 'Ik doe nu geen enkele bewering.' Dit is omdat je deze zin alleen zinvol kunt uitspreken als een bewering, iets dat je door middel van de inhoud van de zin probeert tegen te spreken. Dat werkt niet. En hetzelfde geldt voor bepaalde gevallen van twijfel. De twijfels 'Ik twijfel eraan of ik ergens aan twijfel' of 'Stel ik nu een vraag?' zijn onzinnig. Wellicht gevatte onzin, maar desalniettemin onzin. En de reden hiervoor is dat twijfelen niet een gebeurtenis in de wereld van de natuur is, maar iets is dat we doen, en zoals elke handeling of uitdrukking is twijfelen alleen betekenisvol (in plaats van onzinnig) als het op een zinvolle manier wordt gedaan.

Na deze punten over de algemene grenzen waarbinnen twijfel mogelijk is, wend ik mij nu tot scepticisme over de vrije wil. De kern van wat ik nogal los 'scepticisme over de vrije wil' noem, bestaat uit de overtuiging dat onze alledaagse intuïties over handelingen fundamenteel verkeerd zijn, en in

het bijzonder dat het niet zinvol is om mensen verantwoordelijk te houden voor hun handelingen (of dat er momenten zijn waarop ze lof of blaam verdienen), of om te denken dat mensen hun handelingen kiezen op basis van redenen. Een vrije-wil-scepticus, zoals ik de term hier gebruik, is iemand die overtuigd is van één van deze claims (of van beide). De bespreking van Habermas zal zich richten op de tweede van deze stellingen: het handelen op basis van redenen: Ik begin met Strawsons verdediging van de praktijk waarin we elkaar verantwoordelijk houden.

### **3 Strawsons innovatieve reactie op vrije-wil-scepticisme**

Het essay 'Freedom and Resentment' van Strawson is zeker een van de invloedrijkste bijdragen aan het filosofische debat over de vrije wil. Het essay, dat een halve eeuw geleden oorspronkelijk als een lezing voor de British Academy werd gegeven, zorgt vandaag de dag nog altijd voor discussie (McKenna en Russell 2008; Sen en Verma 1995; Russell 1992; Sie 2005; Wallace 1994; Watson 1987). Wat zijn essay zo'n historische mijlpaal maakt is dat Strawson, wat we zo vaak zien in de filosofie, het onderwerp van de discussie verandert. Hij wijst erop dat de belangrijkste fout van de meeste posities in het vrije-wil-debat daarin ligt dat ze zich op de verkeerde vraag richten.

Stel jezelf, om Strawsons punt te begrijpen, de vraag of het zinvol is om een dief te bestraffen die op heterdaad betrapt is bij het stelen van een fiets. De dief geeft toe dat zij dit slechts gedaan heeft omdat haar eigen fiets een lekke band had en ze geen zin had om naar huis te lopen. Laten we aannemen dat de politie de fiets onbeschadigd bij zijn rechtmatige eigenaar weet terug te brengen. De vraag die we ons kunnen stellen, is of het terecht is om de dief te straffen. Naast de rechtsfilosofische discussie over het nut en de betekenis van bestraffing en vergelding in het algemeen kan die vraag opgevat worden als een vraag naar de legitimatie van onze morele reactie: kunnen we de dief verantwoordelijk houden voor haar gedrag? Meer specifiek zouden veel mensen zeggen dat bestraffing slechts dan gepast is wanneer de dief de straf verdient, omdat zij werkelijk verantwoordelijk is voor de daad, en dat zij alleen werkelijk verantwoordelijk kan zijn als zij de fiets uit vrije wil stal. De filosofische vraag die vervolgens om de hoek komt kijken, is of de idee van de vrije wil wel zinnig is als het determinisme waar is (zie voor een uitgebreide uitleg van de these van het determinisme de bijdrage van Cuypers in deze bundel). Immers, als elke stap die tot haar diefstal leidt volledig is voorbestemd en dus buiten haar invloed ligt, dan is het moeilijk in te zien hoe het eerlijk zou zijn om de dief verantwoordelijk te houden voor haar handelingen, aangezien het moeilijk

is in te zien hoe zij verantwoordelijk kan zijn voor haar handelingen. Met andere woorden, de standaardaanpak richt zich op de vraag of de persoon werkelijk verantwoordelijk is voor de handeling, in de zin van of de persoon een vrije wil heeft of niet. Dit is wat bepaalt of het gepast is om de dief verantwoordelijk te houden – en dat omvat de vraag of we haar kunnen behandelen als een geschikte kandidaat voor bestraffing, alsmede de juistheid van onze houdingen van woede of wrok ten opzichte van haar.\*

Strawsons innovatieve oplossing houdt in dat we de volgorde van deze uitleg moeten omdraaien. Volgens hem zouden we moeten beginnen met nauwgezet kijken naar onze praktijk en hoe we mensen daarin verantwoordelijk houden, in plaats van deze praktijk te benaderen vanuit een afstandelijk filosofisch perspectief. We houden elkaar immers de hele tijd verantwoordelijk en lijken te weten wat we aan het doen zijn als we dat doen. Soms nemen we mensen iets kwalijk, maar we verontschuldigen hen ook onder bepaalde omstandigheden. Zelfs in onze alledaagse, emotionele reacties speelt de vraag of we mensen verantwoordelijk houden een rol. Stel dat ik met een student in gesprek ben tijdens spreekuren. We zijn bezig met het bespreken van het eerste ontwerp van zijn scriptie en opeens flapt hij eruit: 'Uw Amerikaanse accent klinkt echt stom!' Na een moment ontsteld te zijn reageer ik meteen: 'Je hebt misschien gelijk, maar het is onbeleefd en aanstootgevend om dat te zeggen.' Ik ben gekwetst en neem hem de opmerking kwalijk. De student krijgt een rood hoofd en haalt een verjaald stukje papier uit zijn tas. Het blijkt een brief van zijn psychiater te zijn waarop staat aangegeven dat hij het Syndroom van Gilles de la Tourette heeft, een aandoening die geassocieerd wordt met het onvermogen om uitbarstingen van precies deze soort te beheersen. Opeens verandert mijn houding ten opzichte van hem. Hoewel ik me de opmerking zelf aantrek, zal ik het de student niet langer aanrekenen. Mijn verwijten aan zijn adres zullen veranderen van wrok in medelijden met hem vanwege deze vreselijke aandoening en de verlegenheid die hij voelt. Ik houd hem niet langer verantwoordelijk voor zijn opmerking en ik neem ook zijn andere emotioneel beladen opmerkingen in het vervolg met een korrel zout.

In dit soort gevallen, aldus Strawson, schorten we onze gebruikelijke reacties op. We nemen afstand. We bekijken de ander vanuit een losstaand, 'objectief' standpunt. In dit geval zie ik het gedrag van de student als deel van een causale keten die herleid kan worden naar een storing in zijn hersenen. We doen hetzelfde wanneer ome Jan te veel gedronken heeft; we mogen hem misschien vriendelijk behandelen, maar we nemen wat hij zegt niet meer serieus. We nemen een afstandelijke, objectieve houding aan: 'Ach, ome Jan', zeggen we, 'laat uw autosleutels toch hier en laat mij

\* In 'Freedom and Resentment' bekritiseert Strawson ook nog een andere mogelijke aanpak met betrekking tot straffen, namelijk die van 'consequentialistische' compatibilisten. Zij stellen dat de straf nog altijd, zelfs als de dief niet anders had kunnen handelen, effectief zou kunnen zijn om hem een lesje te leren. De straf zou dus op deze gronden gerechtvaardigd kunnen worden. Voor deze compatibilisten hangt de gepastheid van een bepaalde manier van straffen niet af van de vraag of de handelingen van de dief waren voorbestemd, maar van de vraag of de straf effectief zal zijn, dat wil zeggen: of het toekomstige gedrag van de dief vatbaar is om te worden beïnvloed door de straf. Zoals ook het geval is bij de incompatibilisten, wordt de gepastheid van onze reacties bepaald door feiten over de dief, in dit geval: of zijn toekomstige gedrag effectief kan worden gecorrigeerd door de bestraffing.

een taxi bellen.’ Over deze manier waarop we normaal gesproken met ome Jan omgaan, zegt Strawson het volgende:

Wanneer je ten opzichte van iemand een geheel objectieve houding inneemt, dan kun je wellicht met hem vechten, maar je kunt niet met hem ruziën, en hoewel je tegen hem kunt praten, zelfs met hem kunt onderhandelen, kun je niet met hem redeneren. Je kunt op z’n hoogst doen alsof je met hem ruziet of met hem redeneert.

(Strawson 1974, p. 9)

Voor Strawson is het belangrijk dat we deze gevallen ervaren als uitzonderlijk. Het zijn misschien herkenbare situaties – het is bij ome Jan elke kerst raak – maar het zijn herkenbare *afwijkingen* van de normale manier waarop we met mensen omgaan. Normaal gesproken voelen we ons betrokken bij elkaar. Onze emotionele reacties van dankbaarheid en wrok vooronderstellen dat de andere persoon, als het ware, er werkelijk is in zijn handeling en in onze interactie. Kortom, onze normale ‘persoonlijke reactieve attitudes’ (zoals Strawson ze noemt) vooronderstellen dat de anderen *niet* lijden aan één of andere aandoening waardoor zij de controle over hun handelingen hebben verloren.

Stel nu dat de sceptici gelijk hebben en dat we geen vrije wil hebben of dat we in het algemeen de vaardigheid ontberen om onze handelingen te bepalen op basis van redenen. Dan zouden we elkaar de hele tijd moeten behandelen zoals we ome Jan met kerst behandelen. Want er zou dan geen grond zijn voor de onderscheidingen die we in onze reacties maken, zoals bij de verschuiving van mijn reactie ten opzichte van de student nadat hij mij vertelde dat hij Gilles de la Tourette had.

Het gevolg hiervan is volgens Strawson dat, wat onze filosofische overpeinzingen ook mogen zijn, sommige van de diepste en meest fundamentele aspecten van onze manier van leven vereisen dat we precies die onderscheiding maken die de scepticus en harde determinist voorstellen te elimineren, namelijk die tussen wel en niet autonoom handelen.\* Natuurlijk hebben mensen zich in het verleden *en masse* en volkomen vergist in een heleboel dingen, en het is nooit gemakkelijk te aanvaarden dat wij ons fundamenteel hebben vergist. Maar Strawson dringt erop aan dat de zaken hier anders liggen: hoe het ook zit met de metafysische juistheid van het determinisme, hij is sterk geneigd te denken dat ‘het voor ons zoals we zijn, praktisch ondenkbaar is’ dat wij op grond van het determinisme onze praktijk volledig zouden herinrichten (Strawson 1974, p. 11).

\* De meeste filosofen zijn compatibilist en menen dat de these van het determinisme niet strijdig is met vrije wil en/of morele verantwoordelijkheid. Zie de inleiding tot deze bundel en de bijdrage van Cuypers voor een uitleg van deze materie.



#### 4 Strawsons argumenten en enkele bezwaren

Zoals ik al eerder heb opgemerkt, heeft Strawsons positie geleid tot veel discussie. Dit komt ten dele doordat er verschillende versies zijn van het idee dat vrije-wil-scepticisme 'praktisch ondenkbaar' is. Ik zal ze onderscheiden en bij elke argumentatie enkele bezwaren, en mogelijke antwoorden erop, bespreken. Daarna zal ik ingaan op de argumenten van Habermas, die gezien kunnen worden als een uitbreiding van Strawsons aanpak.

De eerste interpretatie van Strawsons argument benadrukt de enorme kosten die het herzien van onze huidige zienswijzen met zich mee zou brengen. Dit argument loopt parallel aan het eerdergenoemde anti-sceptische argument dat de bewijslast verschuift naarmate de twijfels meer wijzigingen vergen. De zwaarste bewijslast ligt bij diegene die twijfelt aan een bewering die sterk verweven is met een netwerk van overtuigingen die we accepteren.

In deze interpretatie laat Strawsons argument zien dat de sceptici ons zeer dwingende redenen verschuldigd zijn wanneer ze verwachten dat we onze praktijken zo grondig herzien. Onze wederzijdse betrokkenheid opgeven, en alles wat daarbij hoort, is een zeer hoge prijs (bijvoorbeeld Strawson 1974, pp. 4-5).

Wanneer wij deze wederzijdse betrokkenheid zouden opgeven, is het niet alleen zo dat we onze houding ten opzichte van de ander niet meer zouden kunnen veranderen wanneer we zouden ontdekken dat hij dronken is of een hersenafwijking heeft. We zouden überhaupt geen reactieve attitudes, zoals dankbaarheid of wrok, meer kunnen aannemen. Hoe kunnen we dankbaar zijn of wrok koesteren wegens bepaalde handelingen, als *alles* wat mensen doen door-en-door bepaald is door voorafgaande oorzaken? Sommige mensen zullen misschien denken dat we in een betere wereld zouden leven, wanneer we elkaar niet de hele tijd elke misstap kwalijk zouden nemen of ons zorgen zouden maken over de vraag of mensen hun daden werkelijk zo bedoeld hebben. Maar we zouden dan ook nooit trots kunnen zijn op onze prestaties. Dit zou onze interacties afvlakken. Het zou van ons eisen dat we ten opzichte van elkaar een klinische houding innemen en elkaar te zien als meer of minder goed functionerende automaten. Elkaar begrijpen zou worden teruggebracht tot het beter in staat zijn om elkaars gedrag te voorspellen. Ook op institutioneel vlak zou het massale veranderingen vereisen, niet alleen in het strafrechtelijke systeem, maar in elk systeem dat gebaseerd is op het idee dat we elkaar kunnen aanmoedigen of motiveren. We kunnen dit 'revisiekosten'-argument als volgt samenvatten: als we determinisme als waar zouden accepteren en eruit



zouden afleiden dat onze alledaagse praktijk van morele verantwoordelijkheid niet legitiem is, dan is de prijs die we daarvoor betalen onredelijk hoog. Het is de vraag of het wel draaglijk is om op consistente wijze de vereiste aanpassing door te voeren van onze overtuigingen, emoties, gebruiken, attitudes en instituties.

Het revisiekosten-argument heeft echter ook een aantal problemen (zie ook Bennett 1980; Russell 1992). Eén probleem is dat de gedachtegang sterke gelijkenis vertoont met dubieuze argumenten uit het verleden. In de Renaissance hebben bijvoorbeeld de tegenstanders van het opkomende idee dat de aarde om de zon cirkelde, zich ook beroepen op de enorme kosten voor het mensbeeld, het geloof, enzovoort. Zulke historische voorbeelden van een strategische manipulatie van overtuigingen manen tot voorzichtigheid. We moeten niet te snel onze overtuigingen laten bepalen door de kosten en de baten die die overtuigingen opleveren.

Daarnaast lijkt het revisiekosten-argument nogal onvolledig. Wat we zoeken is een antwoord op de vraag of een massale verandering van onze praktijk goed zou zijn. Negatieve argumenten die gebaseerd zijn op het idee dat de verandering overweldigend traumatisch zou zijn, lijken erg speculatief. Wat overblijft zijn overwegingen gemaakt uit voorzorg (de verandering is riskant, maar wat zijn eigenlijk de risico's?) en het argument dat deze verschuiving een enorm verlies zal inhouden. We vinden hier niet veel hulp bij Strawson. Er zijn filosofen, zoals Charles Taylor, die beweren dat we met een dergelijke revisie ons zelf 'verminken' en daarmee de ruimte voor zin en betekenis in ons leven verminderen (Taylor 2007, deel 1). Of Strawson daarin mee zou gaan is onduidelijk.

Strawson zelf lijkt de voorkeur te geven aan een andere lijn van argumenten. Deze tweede aanpak is gebaseerd op de grenzen van wat de aard van de mens toestaat, en is vergelijkbaar met het eerdergenoemde argument dat we ons er niet toe kunnen brengen om bepaalde theoretische mogelijkheden werkelijk te integreren in ons leven als mens. Volgens dit argument is het niet slechts heel *moelijk* deze verandering door te voeren, maar onmogelijk. Het is 'voor ons, zoals we zijn' simpelweg niet weggelegd.

Het is niet moeilijk in te zien waarom Strawson dit zou denken, vooral niet wanneer hij de verbinding aantoont tussen mensen verantwoordelijk houden en het ervaren van persoonlijke reactieve attitudes. Strawson formuleert zijn punt als volgt: 'Een volgehouden objectiviteit van interpersoonlijke attitudes en het menselijke isolement dat dit zou inhouden, lijkt niet iets te zijn waartoe menselijke wezens in staat zijn, zelfs als één of andere algemene waarheid hieraan ten grondslag zou liggen' (Strawson 1974,

p. 11-12; zie ook Russell 1992). Met andere woorden, terwijl het moeilijk (onplezierig en vermoeiend) is om af en toe met een paar mensen onze natuurlijke betrokkenheid uit te schakelen, is het simpelweg onmogelijk om iedereen te benaderen zoals we zeer dronken personen benaderen. We kunnen het gewoonweg niet. Net zoals we onszelf niet kunnen kietelen of onszelf ervan kunnen weerhouden dat we knippen met onze ogen als we schrikken. Het zit niet in de menselijke aard.

Critici van Strawsons 'naturalisme' beargumenteren regelmatig dat zelfs als Strawson gelijk heeft dat betrokken 'reactieve attitudes' momenteel een essentieel onderdeel zijn van onze menselijke aard, dit zou kunnen veranderen (Pereboom 2001, pp. 96-100; Russell 1992). Zoals we van Michel Foucault en feministische sociale geschiedenis hebben geleerd, zijn er veel categorieën die ooit onveranderlijk 'natuurlijk' leken, maar desondanks toch contingente kenmerken van een historische specifieke manier van leven bleken te zijn (Foucault 2006/1966; Butler 1999). Gevoelens van romantische liefde en gevoelens van religieus ontzag hebben bijvoorbeeld in het Westen sinds de christelijke Middeleeuwen massale veranderingen ondergaan. Dus wanneer Strawson zegt dat het innemen van een diepgaande objectieve houding ten opzichte van iedereen (tegelijktijd, niet slechts in specifieke gevallen) praktisch ondenkbaar is voor ons, zoals we zijn, dan kan de scepticus reageren dat dit één van die zaken is die zullen veranderen.

Er zijn twee mogelijke antwoorden die Strawson zou kunnen geven. Ten eerste zou hij een *biologische* benadering kunnen kiezen met betrekking tot de grenzen van de aard van de mens, wellicht op basis van evolutionair bepaalde kenmerken van onze sociaal-emotionele gesteldheid. Een beroep op evolutionaire voordelen is heden ten dage populair (Dennett 2003; Wegner 2008; zie ook de bijdrage van Wouters in deze bundel), maar het lijkt geen centrale rol te spelen in de visie van Strawson. Evenmin is het duidelijk dat zo'n benadering werkelijk zou werken voor de eigenschap: 'heeft de neiging om anderen verantwoordelijk te houden voor handelingen, behalve wanneer er verzachtende omstandigheden zijn'. Ten eerste is het heel moeilijk in te zien hoe zo'n fundamenteel sociaal-cultureel fenomeen het onderwerp van genetische adaptatie kan zijn. Bovendien: zelfs als de verankerde natuur van een dispositie om elkaar verantwoordelijk te houden, verklaard zou kunnen worden in termen van een quasi-evolutionair cultureel proces van 'natuurlijke' selectie, dan zou dit niet laten zien dat de eigenschap onveranderbaar is of dat deze wereld waardevoller is dan de wereld van de scepticus waarin deze neiging ontbreekt.

Als aannemelijker alternatief kunnen we Strawsons 'naturalistische'

stap in een minder biologische zin begrijpen en meer in termen van wat ‘natuurlijk lijkt’. Voor deze aanpak zijn we zowel aan Ludwig Wittgenstein als aan David Hume dank verschuldigd (Wittgenstein 1970; Hume 2007/1739). Het idee is dat het beschouwen van anderen als verantwoordelijk en handelend op basis van redenen, deel uitmaakt van onze manier van leven. Deze manier van leven en de daaraan gerelateerde reactieve attitudes, hebben betekenis als deel van een bredere context. De sleutelpassage in ‘Freedom and Resentment’ luidt als volgt:

Binnen de algemene structuur van menselijke attitudes en gevoelens waarover ik hier gesproken heb, is er eindeloos veel ruimte voor aanpassing, herinrichting, kritiek en rechtvaardiging. Maar de rechtvaardigingsvraag is intern aan de structuur of gerelateerd aan de veranderingen die intern aan deze structuur zijn. Het bestaan van het algemene raamwerk van houdingen zelf is iets dat ons gegeven is als feit van de menselijke maatschappij. Als geheel vraagt het niet naar een externe ‘rationele’ rechtvaardiging, noch laat het zo’n rechtvaardiging toe.

(Strawson 1974, p. 23)

In deze passage maakt Strawson enkele belangrijke stappen, stappen die doen denken aan het eerderbesproken derde anti-sceptische argument. De eerste stap is de bewering dat het bezwaar van de scepticus (op onze reactieve attitudes) geen grip op ons weet te krijgen, omdat reactieve attitudes niet behoren tot het soort dingen dat een rechtvaardiging toelaat. Of liever gezegd, het feit dat reactieve attitudes zo’n belangrijke rol spelen in onze levens, *komt niet door iets anders*. Er is geen onafhankelijke reden waarom deze attitudes belangrijk zijn. Ze zijn er gewoon, als onderdeel van een pakket. En aangezien hun *raison d’être* niet verbonden is met een onderliggend fundament, slaan de sceptici de plank mis wanneer ze verklaren ontdekt te hebben dat het metafysisch fundament dat aan deze houdingen ten grondslag ligt rot is. Vergelijk dit met het feit dat wij ‘van nature’ beledigd zijn als we beledigd worden. We zouden nooit een *reden* kunnen ontdekken waarom we niet blij worden van een belediging. Het is deel van wat het betekent om mens te zijn dat we op een bepaalde wijze reageren op elkaar en op wat ons overkomt. Er is een complex web van onderling verbonden emotionele reacties, waarderingspatronen, psychologische mechanismen, gerelateerde sociale gebruiken, enzovoort. En als we marsmannetjes zouden ontdekken die ‘beledigd’ zouden raken door lof, dan zou het volledig zinloos zijn om hun te proberen te bewijzen dat zij het op één of andere

manier *verkeerd* deden. Het zou net zoveel zin hebben als beargumenteren dat de dinsdag ‘werkelijk’ de woensdag is. Het punt is, zoals we eerder hebben gezien bij het voorbeeld van ‘dinsdag-scepticisme’, dat het in sommige gevallen volstrekt zinloos is om een antwoord te verlangen op de vraag wat nu de ‘echte’ onderliggende werkelijkheid is. Niet omdat we geen antwoord hebben of omdat het stellen van deze vraag ons van streek maakt, maar omdat het geen vraag is die je zinvol kunt stellen.

Natuurlijk is er nog voldoende ruimte voor het stellen van aftastende en kritische vragen over hoe wij denken over de vrije wil, verantwoordelijkheid en praktische deliberatie. Strawson benadrukt ook dat er ‘eindeloos veel ruimte voor aanpassing, herinrichting, kritiek en rechtvaardiging’ is (*ibidem*) in onze morele praktijk. Maar nogmaals, dit is een kwestie van fouten op lokaal niveau, van vergissingen die in zicht komen binnen de praktijk van het verantwoordelijk houden en tegen de achtergrond van een manier van leven waarin mensen handelen op basis van redenen. Hoewel Strawsons weerstand tegen het radicale hervormingsprogramma van de sceptici conservatief kan klinken, sluit niets in zijn benadering uit dat we bijvoorbeeld de richtlijnen op basis waarvan we tot veroordelingen komen, niet kunnen herzien zodat er meer ruimte komt voor voortschrijdend inzicht in de mogelijke excuserende oorzaken van misdaden. De redenen voor dergelijke aanpassingen op basis van wetenschappelijk onderzoek moeten worden besproken, en dat kan ook zonder de alles-of-niets-vraag of we ‘werkelijk vrije wil hebben’ te bespreken. Ook binnen Strawsons visie is ruimte voor gedetailleerde, contextuele (her)overwegingen waarom we vinden dat sommige omstandigheden leiden tot vermindering van verantwoordelijkheid en andere niet.

## **5 Habermas over wetenschap, onvermijdelijkheid en handelen om redenen**

Ik zou nog verder kunnen ingaan op de levendige discussie tussen Strawsons verdedigers en opponenten. In plaats daarvan zal ik ingaan op het recente werk van Jürgen Habermas. Hij ontwikkelt een positie ten aanzien van de vrije wil die parallel loopt met die van Strawson. Een positie die hem toestaat om twee mogelijke bezwaren tegen Strawsons aanpak te beantwoorden: Strawsons aanpak zou onwetenschappelijk zijn en Strawsons vertrouwen op onze emotionele reacties zou niet voldoende zijn om zijn claim te onderbouwen dat een wereld zonder vrije wil ‘praktisch ondenkbaar’ is.

Habermas is het meest bekend vanwege zijn werken over sociale theorie, politieke filosofie, taal filosofie en discours ethiek (Habermas 1981; 1983;

1990) en wordt meestal niet beschouwd als een specialist op het gebied van de vrije wil. Maar hij heeft ook uitgebreid geschreven over wetenschapsfilosofie, handelingstheorie en metafysica, en zijn recente essays over de filosofie van de vrije wil leveren een interessante bijdrage aan de vaak zeer technische en gedetailleerde debatten over de vrije wil doordat zij putten uit een lange traditie van kritiek op ‘sciëntistische’ benaderingen van mensen en de daaruit voortvloeiende benadering van mensen als objecten (Habermas 2005, 2009; zie ook Anderson 2007, 2011).

Neem een van de standaardbezwaren tegen Strawson, namelijk dat hij te veel gewicht toekent aan de houdingen die wij aannemen ten opzichte van verantwoordelijkheid en te weinig gewicht aan wat verantwoordelijkheid daadwerkelijk is, en of het bestaat. Je kunt dit zien als een erg onwetenschappelijke benadering. Stel je voor dat wetenschappers zich niet zouden richten op de vraag of er *werkelijk* klimaatverandering plaatsvindt, maar op de vraag of mensen *denken* dat dit het geval is. Dat zou ons misschien iets vertellen over hoe verward mensen zijn, maar het zou geen antwoord geven op de vraag of het klimaat aan het veranderen is. Analoog hieraan zou men kunnen beweren dat de nadruk op onze praktijk van mensen verantwoordelijk houden het punt mist; wat we willen weten is of mensen werkelijk verantwoordelijk *zijn*. De hamvraag is of we iets wezenlijks leren door naar de houdingen te kijken die mensen aannemen. Moeten we niet vertrouwen op bewezen methoden van empirisch-wetenschappelijk onderzoek? Immers, zo wordt meestal toegevoegd, met name in verband met de vrije wil moet elke wetenschappelijk geïnformeerde denker toegeven dat we uiteindelijk niets anders dan fysische entiteiten zijn. Er is geen ziel, geen ‘geest in de machine’. Uiteindelijk is er slechts materie, energie en de wetten die daarvoor gelden. Vanuit dit standpunt – laten we het ‘fysicalisme’ noemen\* – kan Strawsons nadruk op menselijke attitudes als een achteruitgang worden gezien.

Wat Habermas hiertegen inbrengt, is dat deze tegenstelling tussen de houdingen die wij aannemen en de werkelijkheid tekortschiet, omdat deze geen oog heeft voor een belangrijk deel van die werkelijkheid, namelijk voor die fenomenen waarvan de realiteit afhankelijk is van het hebben van betekenis of het op een andere manier object zijn van onze attitudes. Voorbeelden van zulke fenomenen zijn de euro, doeltrappen, misdrijven en schaakpionnen. Niemand meent dat men deze dingen kan laten verdwijnen of uit het niets kan laten verschijnen door slechts anders over ze te denken. Maar ook al *deze* dingen bestaan slechts dankzij de rol die zij spelen als fysische entiteiten die voor ons een bepaalde betekenis hebben. Pionnen bestaan omdat mensen schaken en omdat schaken inhoudt dat we

\* Habermas noemt dit ‘hard naturalisme’ om het te onderscheiden van het ‘zachte (of “zwakke”) naturalisme’ dat hijzelf en Strawson verdedigen (Habermas 2005).

bepaalde stukken hout zien als pionnen. Alles dat tijdens een schaakpartij gebeurt, kan uiteindelijk verklaard worden in termen van causale ketens op microfysisch niveau. Als we zo'n verklaring geven, dan zijn er geen pionnen of paarden of torens, alleen stukken hout. Het is echter duidelijk dat schaakspelers niet lijden aan een illusie of bewust doen alsof dat stuk hout een pion is. Ze doen niet *alsof* het een pion is; het *is* een pion. Hier krijgt het verschil tussen 'gehouden worden voor een pion' en 'een pion zijn' simpelweg geen grip (behalve in de zin dat men een looper voor een pion kan houden, maar dat is weer een vergissing *binnen* het spel). Stel je voor dat een deelnemer aan een schaaktoernooi opeens de microfoon grijpt en op dramatische wijze mededeelt dat hij zich opeens gerealiseerd heeft dat het schaakspel één grote nepperij is: 'Pionnen bestaan niet – het is slechts hout!' Dit is natuurlijk een *non sequitur*: de fysieke houten samenstelling van de pionnen is irrelevant voor hun pion-zijn en toont helemaal geen diepere laag van de realiteit. Net als pionnen zijn verantwoordelijkheid en het handelen op basis van redenen volkomen reële fenomenen, ondanks het feit dat ze (net als pionnen) slechts bestaan als deel van sociale praktijken waarin we elkaar verantwoordelijk houden en naar elkaars redenen vragen.

Habermas benadrukt dit punt en draait daarmee de rollen om. Hij wijst erop dat er iets *onwetenschappelijks* besloten ligt in de manier waarop fysicalisme zichzelf lossnijdt van de noodzakelijke middelen om de sociale realiteit adequaat te begrijpen. Want iemand die erop aandringt dat de enige manier om werkelijk wetenschappelijk te zijn is door alles vanuit een 'toeschouwerperspectief' te benaderen (en die daarbij buiten de praktijken stapt en zich beperkt tot fenomenen die onafhankelijk zijn van menselijke houdingen) heeft niets te zeggen over de redenen van bepaalde keuzes of de schoonheid van een schilderij, en ook niets over de wetenschap zelf. Aangezien 'betere argumenten' en 'substantieel bewijs' geen dingen zijn die gemeten kunnen worden met de instrumenten van de natuurwetenschappen, kunnen grondige fysicalisten de acceptatie van hun eigen theorie niet zien als een *voortgang*; zij moeten dit nuchter beschouwen als een verandering van overtuiging. Als dat het geval is, kan de vraag of we het fysicalisme moeten geloven alleen beantwoord worden door de vraag te beantwoorden welke theorie causaal effectiever is in het veranderen van onze visie op de wereld. Dat antwoord helpt ons echter niet als we ons afvragen of we het fysicalisme wel of niet moet geloven. Dus zelfs als fysicalisme waar zou zijn, zo beargumenteert Habermas, dan nog hebben fysicalisten zichzelf de middelen ontnomen om dat te beweren. Zoals Habermas het stelt: 'Onderzoekspraktijken kunnen niet [...] volledig

beschreven worden als causaal gedetermineerde processen. De intersubjectieve voorwaarden voor de objectiverende modus van elke wetenschappelijke toegang tot de wereld ontsnapt aan deze objectiverende kijk.’ (Habermas 2006, p. 696; Habermas 2007b, p. 38) Verrassend genoeg betekent dit dat de filosofieën van Hegel en Marx, beter dan het fysicalisme, in staat zijn om de wetenschap als een serieus deel van de wereld te zien. Habermas duidt dit punt – dat redenen en empirisch bewijs ook een deel van de werkelijkheid zijn – aan als een ‘de-transcendentaliserende’ aanpak die de rede terug in de wereld brengt, zonder dat zij haar kracht verliest om kritische vragen aan te snijden naar wat waar, goed en echt is.

Het centrale punt van Habermas voor ons onderwerp is dat het volkomen wetenschappelijk is om fenomenen serieus te nemen die van menselijke houdingen afhankelijk zijn. Dit vermindert de plausibiliteit van fysicalistisch determinisme met betrekking tot de vrije wil. Maar is dit voldoende? Heeft de revisionistische motivatie achter het vrije-wilscepticisme niet nog steeds ruimte wanneer we deze menselijke houdingen, met Habermas, serieus nemen? Het kan toch zijn dat we verward zijn over de rol die deze houdingen precies spelen en misschien zelf zo verward dat we zouden moeten opgeven? Dit brengt ons terug naar Strawsons claim dat het ‘praktisch ondenkbaar’ is om het deelnemersperspectief te laten varen en zijn beroep op de ‘reactieve attitudes’.

Natuurlijk ontkent zowel Habermas als Strawson niet dat het mogelijk is onze praktijken en houdingen te veranderen. Vermoedelijk zal de praktijk van het schaken ooit een keer verdwijnen, en daarmee verdwijnen ook pionnen. Waarom zou hetzelfde niet ook kunnen gebeuren met wat Habermas ‘het taalspel van verantwoordelijk auteurschap [*Urheberschaft*]’ noemt? Heeft Habermas iets toe te voegen aan Strawsons toch wat conservatieve argument dat we zo’n radicaal idee nooit kunnen omarmen? Ja, dat heeft hij.

Volgens Habermas kunnen fysicalisten niet beweren dat hun zienswijze de juiste is, zolang ze niet toelaten dat het mogelijk is om tussen theorieën te kiezen op basis van redenen.

Iets dergelijks geldt ook voor meer alledaagse gevallen. Stel dat ik met mijn vrouw probeer te bepalen naar welke film wij moeten gaan. Normaal gesproken zie ik mijn bijdrage aan dat gesprek niet als een poging om een overtuiging in haar te veroorzaken. Zij wijst erop dat als we naar een horrorfilm gaan, zij slecht slaapt. Ik lees een paar recensies voor die zeggen dat het allemaal meevalt met de griezeligheid; bovendien zouden wij naar de vroege voorstelling om zeven uur gaan enzovoort. In zulke gevallen zijn we niet simpelweg aan het proberen onze invloed over de ander te maxi-



maliseren. Sterker nog, zodra het duidelijk zou worden dat we dat wél aan het doen zijn, stukt ons gesprek of krijgt het een hele ander aard. Als de sceptici echter gelijk hebben, dan is het een illusie om te denken dat we ooit beslissen op basis van redenen. Daarmee verdwijnt ook het onderscheid tussen overtuigen en overreden. Dit is misschien een nog grotere verandering dan het opgeven van onze reactieve attitudes, onze reacties op elkaar met verontwaardiging, verwijten en wrok. Ditmaal verliezen we de mogelijkheid om oprecht te denken dat we aan het delibereren zijn. Elke keer dat we denken dat we naar elkaar aan het luisteren zijn of perspectieven aan het uitwisselen zijn, zouden we moeten toegeven dat we eigenlijk slechts proberen om bij elkaar mentale toestanden te veroorzaken. Daarmee verdwijnt echter ook de mogelijkheid, en hier zien we de gelijkenis met Habermas' eerderbesproken argument tegen het fysicalisme, om redenen aan te dragen die voor deze sceptische aanpak zouden pleiten.

Laten we eens kijken hoe dit er in de praktijk uit zou zien. Stel dat mijn vrouw en ik deze sceptische en cynische houding gewoon zouden aannemen, dan zouden we nog altijd in de problemen komen. Vanuit dit toeschouwersperspectief kan ik mijn woorden begrijpen in termen van het retorisch effect dat ze hebben op mijn vrouw. En mijn vrouw zou op haar beurt dit kunnen zien als mijn poging om haar geest te manipuleren, dat wil zeggen haar mentaal te beïnvloeden. Maar hoe moet zij over mijn retoriek of haar waarnemingen van mijn manipulatieve gedrag nadenken? Dit is waar het toeschouwersperspectief tegen fundamentele grenzen loopt, aldus Habermas: Want hoewel mijn vrouw het toeschouwersperspectief kan opnemen en aanvaarden als haar eigen perspectief op de zaak, 'zij zou zich niet, op dezelfde manier, een neurologische beschrijving van wat er met haar gebeurt eigen maken, aangezien mentale beïnvloeding hier geen plaats heeft' (Habermas 2006, p. 683; Habermas 2007b, p. 26). Want het proces dat zich helemaal op neuro-fysisch niveau afspeelt, is geen proces waarbij wij ons als deelnemers kunnen begrijpen. Elke discussie (over naar welke film te gaan) zou dan slechts een samenspel van krachten zijn.

Dit punt haakt aan bij de algemene problemen die ontstaan wanneer men het deelnemersperspectief van onze keuzemomenten probeert te elimineren. Zoals Kant lang geleden beargumenteerde – en zoals moderne kantianen nog altijd beargumenteren (zie de bijdrage van Kleingeld in deze bundel) –: je kunt niet beraadslagen over wat je moet doen of denken wanneer je deze keuze ziet als volledig voorbestemd. Je kunt wat je dan doet niet zinnig zien als beraadslagen, aangezien beraadslagen inhoudt dat je bezig bent met de mens-eigen activiteit om af te wegen wat voor en tegen bepaalde besluiten en handelingen pleit, om uit te zoeken wat je moet

doen. Zo komt ook het eerdergenoemde vierde anti-sceptische argument terug, namelijk dat van een ‘performatieve tegenspraak’: je kunt niet beaardslagen wanneer je beweert dat je slechts een speelbal bent.

De scepticus kan de vraag stellen of we bepaalde praktijken die gerelateerd zijn aan de vrije wil, niet moeten opgeven, hoe werkelijk deze ook voelen. Maar hoe duidelijker het enorme effect van het accepteren van scepticisme over de vrije wil wordt, des te minder zinvol wordt het om dit serieus te overwegen. Nog afgezien van de kosten die dit met zich mee zou brengen en het domino-effect op allerlei andere praktijken die ons dierbaar zijn, ondergraaft de scepticus de mogelijkheid om redenen aan te dragen voor zo’n voorstel. Het vragen en geven van redenen is binnen de sceptische visie immers niet werkelijk mogelijk.

## 6 Conclusie

Net als Kant, in wiens voetsporen zij treden, verdedigen Strawson en Habermas de vrije wil ‘van binnenuit’. Ze starten met onze ervaring en beargumenteren dat alles wat deze ervaring mogelijk maakt, noodzakelijk voorondersteld moet worden. Wat hun pragmatistische aanpak van andere benaderingen onderscheidt, is dat zij dit ‘transcendentale’ argument een sociale draai geven: wat telt zijn niet zozeer de mogelijkheidsvoorwaarden van onze subjectieve ervaring, maar de mogelijkheidsvoorwaarden van onze sociale, intersubjectieve wereld en onze plaats als deelnemers in deze wereld. Strawson beargumenteert dat de vooronderstelling dat we een vrije wil hebben, zo diep verankerd ligt in onze emotionele reacties ten opzichte van elkaar, dat het ‘voor ons, zoals we zijn’ onmogelijk is deze op te geven. En Habermas breidt dit argument uit door te laten zien wat er op het spel staat niet alleen onze emotionele reacties zijn, maar de mogelijkheid van deelnemen aan sociale praktijken zelf, inclusief de praktijk van redenen geven en om redenen vragen. Bovendien laat Habermas zien dat twijfels die gebaseerd zijn op (neuro)wetenschappelijke studies, zich fundamenteel vergissen in wat de wetenschap ons kan vertellen over de werkelijkheid van de wereld die in zicht komt wanneer we de betrokken houding aannemen van deelnemers aan praktijken zoals schaken of elkaar verantwoordelijk houden.

Tezamen zouden deze twee denkers een moment van reflectie teweeg moeten brengen bij diegenen die claimen te betwijfelen of ze wel of niet beschikken over een vrije wil. Er zijn zwaarwegende redenen om te denken dat scepticisme over de vrije wil geen optie voor ons is. Wij zijn deelnemers aan de praktijk waarin de vrije wil wordt verondersteld en we kunnen de discussie over de rechtvaardiging van die praktijk alleen voeren als we

onzelf als deelnemers zien, als we dus onszelf als wezens beschouwen die redenen kunnen vragen en geven voor dat wat we doen. Dit is echter geen beperking. Sterker nog, op veel manieren is het slechts binnen de ruimte van redenen dat we onze vrijheid ten volle kunnen uitoefenen.\*

\* Ik wil vooral Leon Geerdink bedanken voor zijn buitengewoon goede vertaling van een eerdere versie van deze tekst. Daarnaast wil ik Maureen Sie en Eva-Anne le Coultre bedanken voor suggesties en commentaar, alsmede het NIAS (Netherlands Institute for Advanced Studies), waar ik de laatste hand aan dit artikel heb gelegd.

## Suggesties voor verder lezen

Strawson:

Strawson, P.F., 'Freedom and Resentment', in *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-25. London: Methuen, 1974.

McKenna, M. en P. Russell, 'Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"', in McKenna en Russell (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*, Aldershot: Ashgate, 2008.

Habermas:

Habermas, J., 'The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?', vertaling J. Anderson, *Philosophical Explorations* 10, 2007, 13-50.

Anderson, J., 'Free Will, Neuroscience, and the Participant Perspective (Introduction to a Special Issue on Free Will as Part of Nature: Habermas and his Critics)', in *Philosophical Explorations* 10 (1), 2007, 1-9.

Anderson, J., 'Autonomy, Agency, and the Self', in Fultner, B. (ed.), *Habermas: Key Concepts*, Acumen, 2011.

Deze drie artikelen zijn vrij beschikbaar op:

<http://www.phil.uu.nl/~joel/>

Scepticisme:

Klein, P., 'Skepticism', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, beschikbaar op: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>

## Gebruikte literatuur

Apel, K., 'Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung', in *Auseinandersetzen in Erprobung des transzendentalpragmatische Ansatzes*, 81-193. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

- Austin, J.L., 'Other Minds', in *Philosophical Papers*, 44-84. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Bennett, J., 'Accountability', in Straaten van Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, 14-47. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1999.
- Dennett, D.C., *Freedom Evolves*. New York: Viking, 2003.
- Descartes, R., *Over de methode: Hoe men zijn verstand goed kan gebruiken en de waarheid achterhalen in de wetenschappen*, inleiding en vertaling T. Verbeek. Amsterdam: Boom, 1979 [1637].
- Foucault, M., *De woorden en de dingen*. Amsterdam: Boom, 2006 [1966].
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, J., *Na-metafysisch denken*, W. van Rijnen (ed.), vertaling A. Middelhoek, Kok Agora, 1990.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, J., 'Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54, no. 5, 2006, 669-707.
- Habermas, J., 'Reply to Schroeder, Clarke, Searle, and Quante', vertaling: J. Anderson. *Philosophical Explorations* 10, 2007a, 85-93.
- Habermas, J., 'The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?', vertaling: J. Anderson, *Philosophical Explorations* 10, 2007b, 13-50.
- Habermas, J., *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Hume, D., *Traktaat over de menselijke natuur*, vertaling F.L. van Holthoorn, Amsterdam: Boom, 2007 [1739].
- Lamme, V., *De vrije wil bestaat niet: Over wie er echt de baas is in het brein*. Amsterdam: Bakker, 2010.
- Malsburg, C. von der, R. Menzel, H. Monyer, F. Rösler, G. Roth, H. Scheich, W. Singer, e.a., 'Das Manifest: Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung', *Gehirn und Geist* 6, 2004, 30-37.

- McKenna, M. & Russell, P. (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Nagel, T., *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Pereboom, D., *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Russell, P., 'Strawson's Way of Naturalizing Responsibility', *Ethics* 102, 1992, 287-302.
- Sen, P.K., & Roop Rekha Verma (eds.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1995.
- Sie, M., *Justifying Blame: Why Free Will Matters and Why It Does Not*, Amsterdam: Rodopi, 2005.
- Strawson, P.F., 'Freedom and Resentment', in *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-25. London: Methuen, 1974.
- Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Taylor, C., *Bronnen van het zelf: De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, vertaling M. Stoltenkamp, Rotterdam: Lemniscaat, 2007.
- Wallace, R.J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, 1994.
- Watson, G., 'Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme', in F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions*, 256-286, New York: Cambridge University Press, 1987.
- Wegner, D.M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
- Wegner, D., 'Self is Magic', in J. Baer, J.C. Kaufman en R.F. Baumeister (eds.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Willaschek, M., 'Contextualism about Knowledge and Justification by Default', *Grazer Philosophische Studien* 74, 2007, 251-272.
- Williams, M., *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Wittgenstein, L., *Über Gewißheit*, 11e ed., Suhrkamp Verlag, 1970.