

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Kritische studie

Gerbert Faure, *Vrije wil, moraal en het geslaagde leven*

1. INLEIDING

Vrije wil, moraal en het geslaagde leven is een opmerkelijk boek.¹ De drie thema's uit de titel worden op een originele manier met elkaar verknoot in een argument dat als volgt kan worden samengevat:

- (1) De vraag of iemand uit vrije wil handelde komt in de eerste plaats op wanneer die persoon een immorele handeling heeft gesteld.
- (2) Het onderscheid tussen morele en immorele handelingen verschilt van het onderscheid tussen geslaagde en mislukte handelingen.
- (3) In de antieke Griekse filosofie staat het geslaagde leven, en dus het onderscheid tussen geslaagde en mislukte handelingen, centraal. In de middeleeuwse christelijke filosofie wordt die centrale plaats ingenomen door het morele leven, en dus het onderscheid tussen morele en immorele handelingen.
- (4) Omdat vrije wil verbonden is met immorele handelingen (1), immorele handelingen niet hetzelfde zijn als mislukte handelingen (2), en immorele handelingen niet centraal staan in het antieke Griekse denken maar wel in de christelijke filosofie (3), valt te verwachten dat vrije wil geen centrale plaats inneemt in het antieke Griekse denken maar wel in de christelijke filosofie. Die hypothese blijkt te kloppen.

Dit is een ambitieus argument, dat door Faure op veel vlakken overtuigend onderbouwd wordt. Zijn boek bestaat uit vier hoofdstukken, waarin de stappen (1)-(4) van het argument, zoals ik het hierboven heb geschetst, worden uitgewerkt. Ik zal de vier stappen nader toelichten en hoofdzakelijk bij het eerste hoofdstuk een aantal kritische bedenkingen formuleren.

2. VRIJE WIL, DETERMINISME EN MORELE VERANTWOORDELIJKHEID

Faure begint het eerste hoofdstuk met een argument tegen vrije wil:

Vrije wil houdt in dat we zelf aan de basis staan van onze handelingen. Wij nemen een beslissing en die beslissing veroorzaakt onze handeling. Maar het is duidelijk dat een

¹ Gerbert Faure, *Vrije wil, moraal en het geslaagde leven* (Nijmegen: Vantilt, 2017).

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

beslissing niet ‘zomaar’, als het ware ‘uit het niets’, tot stand kan komen. Een beslissing is een gebeurtenis en we nemen aan dat een gebeurtenis nooit *ex nihilo* ontstaat. De beslissing moet, met andere woorden, een voorafgaande oorzaak hebben. Als ik verantwoordelijk ben voor mijn beslissing, moet ik dus ook verantwoordelijk zijn voor de oorzaak die mijn beslissing in het leven heeft geroepen. Maar ik kan alleen verantwoordelijk zijn voor die voorafgaande oorzaak als ik daar een beslissing over heb genomen. Die beslissing moet zelf weer een oorzaak hebben, waarvoor ik opnieuw een beslissing heb genomen, enzovoort. [...] We kunnen uiteindelijk niet aan de basis liggen van onze beslissing om zus of zo te handelen. Vrije wil veronderstelt het mysterieuze vermogen om buiten onszelf te gaan staan en onszelf van daaruit te bepalen. Men kan deze merkwaardige constructie benoemen aan de hand van termen als ‘*creatio ex nihilo*’ of ‘onbewogen beweging’. (p. 23)

Op basis van dit argument besluit Faure, in navolging van onder meer Galen Strawson, dat het concept van de vrije wil incoherent is: er kan enkel vrije wil zijn als er *creatio ex nihilo* kan zijn of als er onbewogen beweging kunnen zijn. Die kunnen er niet zijn, dus kan er geen vrije wil zijn.

Maar als vrije wil niet bestaat (en zelfs niet *kan* bestaan), is het dan nog gerechtvaardigd om mensen moreel verantwoordelijk te houden? Sommige filosofen, waaronder Derk Pereboom, vinden van niet. Je kan mensen nog wel straffen, bijvoorbeeld om de maatschappij te beschermen, maar ze *verdienen* die straf eigenlijk niet omdat ze niet *schuldig* zijn. Faure kan zich niet vinden in dat besluit, en heeft dus een positie nodig die hem toelaat de vrije wil te ontkennen terwijl misdadigers toch nog verantwoordelijk gehouden kunnen worden. Die positie vindt hij in P.F. Strawsons “Freedom and Resentment”. Volgens Faure wil Strawson “laten zien dat de zinvolheid van de toekenning van verantwoordelijkheid niet kan afhangen van de vraag of vrije wil al dan niet bestaat. Het lijkt niet plausibel dat we er op grond van een theoretische overtuiging plots mee ophouden elkaar in de praktijk verantwoordelijk te stellen” (p. 26).

Volgens Strawson hangt de toekenning van morele verantwoordelijkheid nauw samen met het hebben van volwassen interpersoonlijke relaties. Verwikkeld zijn in interpersoonlijke relaties houdt in dat je in bepaalde gevallen dankbaar bent, je schuldig voelt, verontwaardigd bent, enzovoort, met andere woorden dat je jezelf en anderen verantwoordelijk houdt. Het lijkt

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

ondenkbaar dat een theoretische overtuiging ons ertoe kan brengen die gevoelens van dankbaarheid, schuld en verontwaardiging (of reactieve attitudes, zoals Strawson ze noemt) op te geven: omdat ze zo nauw samenhangen met de idee van interpersoonlijke relaties, zou dat immers ook betekenen dat we omwille van een theoretische overtuiging een essentieel aspect van onze interpersoonlijke relaties zouden opgeven.

Faure heeft dus gelijk wanneer hij, verwijzend naar Strawson, stelt dat het niet plausibel lijkt dat we er op grond van een theoretische overtuiging plots mee ophouden elkaar in de praktijk verantwoordelijk te stellen. Maar hij heeft ongelijk wanneer hij die theoretische overtuiging gelijkstelt aan de opvatting dat vrije wil niet bestaat. Bij Strawson gaat het over *determinisme*, en de idee is dat de waarheid of onwaarheid van het determinisme irrelevant is voor de toekenning van morele verantwoordelijkheid. De waarheid van het determinisme houdt niet noodzakelijk in dat we geen vrije wil hebben. Compatibilisten in het debat over vrije wil stellen dat determinisme en vrije wil *compatibel* zijn. Faure schrijft: “Strawson beweert net als de compatibilisten dat men geen vrije wil nodig heeft om verantwoordelijk te kunnen zijn” (p. 9). Juister zou zijn dat Strawson net als de compatibilisten beweert dat determinisme en vrije wil elkaar niet uitsluiten. Strawson denkt dus niet dat de vrije wil niet bestaat, en het is onduidelijk op welke passages in “Freedom and Resentment” Faures stelling gebaseerd is.

De verwarring tussen vrije wil en determinisme raakt Faures motivatie om een beroep te doen op Strawson; hij zocht immers naar een positie die het niet-bestaan van vrije wil kan verzoenen met de mogelijkheid om verantwoordelijkheid toe te kennen, terwijl hij eigenlijk een positie bespreekt die het determinisme verzoent met het bestaan van vrije wil en de mogelijkheid om verantwoordelijkheid toe te kennen. Dat heeft tot gevolg dat Faures opvatting (“De vrije wil bestaat niet!”) revisionistisch is in vergelijking met die van Strawson, zeker omdat Faure vrije wil en morele verantwoordelijkheid aan elkaar koppelt: er is geen vrije wil, dus is er ook geen morele verantwoordelijkheid. Theoretisch gesproken zijn vrije wil en morele verantwoordelijkheid volgens Faure “illusies” (p. 12): hoewel het gerechtvaardigd is om elkaar in de praktijk verantwoordelijk te *houden*, zijn we het eigenlijk niet. Die positie lijkt intuïtief onstabiel te zijn, terwijl Strawsons positie, zoals ze doorgaans wordt begrepen (we zijn vrij en verantwoordelijk en daarom is het gerechtvaardigd om elkaar verantwoordelijk te houden), daar op het eerste gezicht veel minder last van heeft.

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Laten we nu eens bekijken *waarom* het volgens Strawson en Faure gerechtvaardigd is om mensen verantwoordelijk te houden. Strawson onderscheidt in dat verband twee vragen: de vraag naar externe en de vraag naar interne rechtvaardiging.² De vraag naar externe rechtvaardiging is de vraag om de praktijk *als geheel* te rechtvaardigen: hoe kunnen we onze dispositie om elkaar verantwoordelijk te houden rechtvaardigen? Hierop antwoordt Strawson dat die dispositie, die deel uitmaakt van de dispositie om reactieve attitudes aan te nemen en nauw verbonden is met de dispositie om interpersoonlijke relaties aan te gaan, een natuurlijk feit is. Paul Russell maakt de volgende vergelijking: zoals mensen geneigd zijn om bang te zijn bij dreiging, zo zijn ze geneigd om reactieve attitudes aan te nemen wanneer iemand uit goede of kwade wil handelt.³ De neiging om bang te zijn bij dreiging is een natuurlijk feit, zoals het een natuurlijk feit is dat we een hart en twee nieren hebben. De dispositie om reactieve attitudes aan te nemen is niet gebaseerd op een overtuiging zoals de onwaarheid van het determinisme of het bestaan van de vrije wil; ze is er gewoon. Ze is niet gerechtvaardigd, maar ook niet ongerechtvaardigd, zoals twee nieren hebben of de dispositie om bang te zijn bij dreiging niet gerechtvaardigd of ongerechtvaardigd zijn. Met andere woorden: de vraag naar externe rechtvaardiging van de praktijk als geheel is niet op haar plaats.

Voor interne rechtvaardiging ligt het anders. Hier gaat het over de vraag of we een specifieke persoon, bijvoorbeeld Eva, in een specifiek geval, bijvoorbeeld het slaan van haar man Pieter, verantwoordelijk mogen houden. Zoals aangegeven is er voor Strawson geen probleem met de idee dat het alleen gepast is om iemand verantwoordelijk te *houden* als die persoon ook verantwoordelijk *is*. Om uit te maken of iemand verantwoordelijk is, hebben we allerlei criteria, die meestal negatief zijn: als bepaalde zaken die iemand excuseren *afwezig* zijn, is iemand verantwoordelijk. Als Eva geen kind is, niet mentaal gestoord, niet geduwd of gehypnotiseerd werd, enzovoort, dan is ze verantwoordelijk. We kunnen iemand verantwoordelijk houden als die persoon dat niet is: zo kan pas na jaren duidelijk worden dat Eva een tot dan toe onbekende geestesziekte had. Het omgekeerde is ook mogelijk: Eva werd niet verantwoordelijk gehouden omdat we dachten dat ze met een pistool tegen het hoofd gedwongen werd tot haar handeling, maar dat verhaal blijkt verzonnen te zijn. Het determinisme is volgens Strawson geen bedreiging voor de mogelijkheid om mensen

² Zie Benjamin De Mesel, "Are Our Moral Responsibility Practices Justified? Wittgenstein, Strawson and Justification in 'Freedom and Resentment'", *British Journal for the History of Philosophy* (Latest articles).

³ Paul Russell, "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility", *Ethics* 102 (1992): 287-302 (pp. 292-293).

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

verantwoordelijk te houden, omdat het determinisme niet impliceert dat iedereen een excuus heeft: het houdt niet in dat iedereen een kind is, of mentaal gestoord, of geduwd werd, of gehypnotiseerd, of gedwongen. Sommige mensen zijn verantwoordelijk omdat ze geen geldig excuus hebben, en dus is het gerechtvaardigd hen verantwoordelijk te houden; anderen zijn niet verantwoordelijk, hen verantwoordelijk houden is niet gerechtvaardigd.

Faure neemt Strawsons antwoord op de vraag naar externe rechtvaardiging (of beter: Strawsons manier om de irrelevantie van de vraag aan te tonen) over: onze neiging om elkaar verantwoordelijk te houden is een natuurlijk feit, niet gebaseerd op een theoretische opvatting. Strawsons antwoord op de vraag naar interne rechtvaardiging is voor Faure echter niet beschikbaar. Morele verantwoordelijkheid bestaat volgens hem immers niet, en als het alleen gepast is om verantwoordelijk te houden wie verantwoordelijk is, krijg je als resultaat dat het nooit gepast is om iemand verantwoordelijk te houden, een besluit dat Faure wil vermijden. Hoe kan het dan gepast zijn om Eva verantwoordelijk te houden voor het slaan van haar man? Het antwoord van Faure luidt: ze *is* eigenlijk niet verantwoordelijk, maar het is gerechtvaardigd om haar verantwoordelijk te *houden* omdat we dat aan het slachtoffer, Pieter, verschuldigd zijn: “De toekenning van verantwoordelijkheid is uiteindelijk een soort ritueel dat we uitvoeren uit respect voor de waardigheid van het slachtoffer” (p. 51). We dreigen die waardigheid te miskennen als we aanvaarden dat de gebeurtenis niet meer is dan een onderdeelje van een causale keten. Eva kon niet anders, haar gedrag werd bepaald door oorzaken waar ze geen controle over had. We kunnen proberen om die oorzaken te begrijpen, maar daarin schuilt een gevaar: “[...] zodra ik aangeef wat de diepere causale verklaring van iemands gedrag is, lijk ik meteen het schandelijke karakter van dat gedrag teniet te doen. Een daad verklaren is haar aannemelijk maken” (p. 50).

Aan dat laatste kan getwijfeld worden. In *Elbow Room* vraagt Daniel Dennett zich af waarom we het eens zouden zijn met de gedachte dat ‘*Tout comprendre c’est tout pardonner*’. In een voetnoot schrijft hij: “Strawson vertelt mij dat deze bewering jaren geleden eens opdook in de metafilosofische discussiegroep in Oxford, en dat Austin antwoordde: ‘Dat is volkomen fout. Begrip kan minachting toevoegen aan haat.’”⁴ Los van de vraag of een daad verklaren haar aannemelijk maakt, kan ik me niet van de indruk ontdoen dat Faures positie onstabiel blijft.

⁴ Daniel Dennett, *Elbow Room* (Oxford: Clarendon, 1984), p. 32. “Strawson tells me that the claim once came up in the metaphilosophy discussion group in Oxford years ago, and Austin retorted: ‘That’s quite wrong. Understanding might just add contempt to hatred’” [eigen vertaling].

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Het is zeker juist dat we het in bepaalde gevallen, zoals dat van Eva's man, aan het slachtoffer verschuldigd zijn om een dader verantwoordelijk te houden, dat de toekenning van verantwoordelijkheid een morele plicht is en dat de waardigheid van het slachtoffer in het gedrang komt als we aan die plicht verzaken. Maar het lijkt even aannemelijk om te stellen dat verantwoordelijkheid toekennen slechts een morele plicht is in die gevallen waarin de dader ook verantwoordelijk *is*, en dat wie verantwoordelijkheid toekent aan wie niet verantwoordelijk is onrechtvaardig handelt.

Faure vestigt terecht de aandacht op de rol van (de waardigheid van) het slachtoffer in onze praktijken van verantwoordelijkheidstoekenning, een rol die in hedendaagse discussies vaak over het hoofd wordt gezien. Maar de introductie van het slachtoffer kan Faures positie niet behoeden voor een tegenwerping die blijft knagen: hoe kan hij rechtvaardigen dat mensen verantwoordelijk worden gehouden als niemand echt verantwoordelijk is of kan zijn? Blijkbaar hebben we hier een morele plicht tot verzet tegen een ongemakkelijke waarheid, een plicht om bepaalde waarheden onder de mat te vegen omdat de moraal dat vraagt. Ik besluit met twee ernstige bedenkingen. Ten eerste: een ongemakkelijke waarheid laat zich in de praktijk niet zomaar negeren; ze zal zich vroeg of laat manifesteren. Je kan geloven dat er een windmolen staat en die overtuiging negeren, maar dan dreig je een wiek tegen het hoofd te krijgen. Ten tweede: de moraal vraagt niet enkel om de waardigheid van het slachtoffer te respecteren, ze vraagt net hetzelfde met betrekking tot de waardigheid van de dader. Als we de dader uit respect voor het slachtoffer verantwoordelijk mogen houden terwijl de dader eigenlijk niet verantwoordelijk is, lijkt morele plicht verworden tot morele willekeur.

3. THEORIE EN PRAKTIJK

Ik heb in het voorgaande nagelaten om een onderscheid te thematiseren dat cruciaal is voor Faure: het onderscheid tussen een theoretisch en een praktisch perspectief. Faure ontleent dat onderscheid aan Strawsons tegenstelling tussen reactieve en objectieve attitudes. Wanneer we elkaar in de praktijk verantwoordelijk houden, nemen we een reactieve attitude in, een houding die onze reactie op de welwillende of kwaadwillige houding van anderen uitdrukt, een houding die uitdrukt dat we iemand verantwoordelijk houden. Wanneer iemand zich welwillend gedraagt, zijn we bijvoorbeeld dankbaar, terwijl we verontwaardigd zijn als iemand zich kwaadwillig gedraagt. Die reactieve attitudes schorten we in bepaalde gevallen op. Als iemand

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

een goed excuus heeft, zijn we niet langer (of toch minder) verontwaardigd, en hetzelfde geldt wanneer bijvoorbeeld blijkt dat iemand mentaal onderontwikkeld is. Wie de reactieve attitudes opschort, neemt een objectieve attitude in, een attitude waarin de ander niet als verantwoordelijk wordt beschouwd. Strawson omschrijft de objectieve attitude als volgt:

De objectieve attitude aannemen tegenover een andere mens is hem zien, misschien, als een object van sociaal beleid; als een subject voor wat, in brede zin, ‘behandeling’ genoemd kan worden; als iets om zeker rekening mee te houden, misschien uit voorzorg; iets om te managen of te beheren of te genezen of te trainen; misschien gewoon iets om te vermijden [...] ⁵

Twee opmerkingen van Strawson over de objectieve attitude zijn van belang voor wat volgt. Ten eerste merkt Strawson op dat we de objectieve attitude niet enkel innemen tegenover wie niet verantwoordelijk is omdat hij of zij een goed excuus heeft of niet over de capaciteiten beschikt om verantwoordelijk te kunnen worden gehouden. Het is mogelijk om de objectieve attitude aan te nemen tegenover iemand die verantwoordelijk is; ook de verantwoordelijken kunnen gezien en behandeld worden als onverantwoordelijk, als objecten van sociaal beleid of subjecten voor behandeling. We beschouwen hen dan niet als gelijkwaardige partners in interpersoonlijke relaties, maar kijken hoe ze in elkaar zitten, zoals we een machine bestuderen om te weten te komen hoe ze werkt. Maar, en dat is Strawsons tweede opmerking, die objectieve houding kunnen we niet altijd en overal tegenover iedereen innemen. We kunnen diegenen die we als verantwoordelijk beschouwen niet de hele tijd als onverantwoordelijken behandelen. Strawsons argument, zoals ik het begrijp, gaat ongeveer als volgt. Overtuigingen en handelingen staan niet los van elkaar, onze overtuigingen schemeren door in onze handelingen. Als we iemand altijd en overal als onverantwoordelijk behandelen, kunnen we niet volhouden dat die persoon verantwoordelijk is; als we wél willen volhouden dat iemand verantwoordelijk is, kunnen we hem dus niet altijd en overal als onverantwoordelijk behandelen.

⁵ P.F. Strawson, “Freedom and Resentment”, in *Free Will*, ed. Derk Pereboom (Indianapolis: Hackett, 2009), 148-171 (p. 155). “To adopt the objective attitude to another human being is to see him, perhaps, as an object of social policy; as a subject for what, in a wide range of sense, might be called treatment; as something certainly to be taken account, perhaps precautionary account, of; to be managed or handled or cured or trained; perhaps simply to be avoided [...]” [eigen vertaling].

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Faures onderscheid tussen een theoretisch en een praktisch perspectief is geïnspireerd door Strawsons onderscheid tussen reactieve en objectieve attitudes, maar het is niet helemaal duidelijk hoe Faure de verhouding tussen beide onderscheiden ziet: Strawson benadrukt bijvoorbeeld dat we de *objectieve* attitude vaak innemen in de *praktijk*. Niettemin kunnen we het volgende zeggen: vanuit een theoretisch perspectief of objectieve attitude wordt de ander gezien als een gevolg van oorzaken en een oorzaak van gevolgen, een deel van een causale keten; vanuit een praktisch perspectief of reactieve attitude wordt de ander gezien als iemand die bepaalde rechten en plichten heeft, een persoon, iemand met morele status die welwillend of kwaadwillig kan handelen, iemand met wie ik een zinvolle interpersoonlijke relatie kan hebben.

Met de tegenstelling tussen een theoretisch en een praktisch perspectief in het achterhoofd, wordt Faures positie begrijpelijker. Zoals eerder aangehaald, beweert hij immers alleen dat vrije wil en morele verantwoordelijkheid *theoretisch gesproken* illusies zijn. Het beeld dat Faure hier oproept is ongeveer het volgende: het theoretische en het praktische perspectief zijn als brillen waarmee we naar de werkelijkheid kunnen kijken. Als we de rode, theoretische bril opzetten, kunnen we geen groen zien. Als we de groene, praktische bril opzetten, zien we geen rood. Dat betekent niet, zoals eerder gesuggereerd, dat we wat rood is onder de mat vegen of negeren; het betekent veeleer dat het rode vanuit het groene perspectief niet toegankelijk is. Vanuit het ene perspectief kunnen we de vrije wil niet zien, vanuit het andere kunnen we niet anders dan de vrije wil zien: volgens Faure zijn de aannames van vrije wil en morele verantwoordelijkheid vanuit theoretisch perspectief onmogelijk, maar vanuit praktisch perspectief noodzakelijk (p. 55). Of anders: het is mogelijk om te beweren (a) dat morele verantwoordelijkheid niet bestaat én (b) dat het gerechtvaardigd is om mensen moreel verantwoordelijk te houden, omdat (a) en (b) vanuit andere en incompatibele perspectieven geformuleerd worden. Er is geen conflict.

Het voordeel van dit perspectivistische beeld is dat we niet gedwongen worden om in de praktijk weg te kijken van theoretische waarheden: we kunnen niet wegstijgen van wat we niet kunnen zien. Het nadeel is dat de relatie tussen theorie en praktijk niet accuraat wordt weergegeven: zoals eerder aangehaald, manifesteren theoretische waarheden zich in de praktijk. Ze staan er niet los van, maar zijn ermee verweven, en het beeld van twee gescheiden perspectieven doet geen recht aan die observatie. Het staat ook op gespannen voet met

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Strawsons bewering dat we de objectieve attitude niet de hele tijd tegenover iedereen kunnen innemen en niet anders kunnen dan anderen in bepaalde gevallen als verantwoordelijk te behandelen. Waarom zouden we de rode bril niet de hele tijd kunnen opzetten?

Wat Strawson suggereert wanneer hij zegt dat we de objectieve attitude niet altijd en overall kunnen innemen, en wat in het perspectivistische beeld afwezig is, is dat de relatie tussen een theoretisch perspectief en een praktisch perspectief geen relatie tussen gelijkwaardige partners is. Het praktische perspectief is het perspectief dat we spontaan tegenover anderen innemen; het theoretische perspectief nemen we in wanneer we het praktische perspectief opschorten, waarvoor allerlei redenen kunnen zijn. Die redenen kunnen er echter niet toe leiden dat het theoretische perspectief het praktische perspectief gaat *vervangen* (zoals de rode bril de groene vervangt), omdat het theoretische perspectief noodzakelijk verbonden moet zijn met en gegrond moet zijn in een praktisch perspectief. Zonder praktisch perspectief kan er geen theoretisch perspectief zijn, terwijl een praktisch perspectief wel mogelijk is zonder theoretisch perspectief. Als vrije wil theoretisch gesproken een illusie is, zoals Faure beweert, en als het theoretische perspectief nooit altijd en overall door iedereen kan worden ingenomen, zoals Strawson beweert, blijft er noodzakelijk ruimte voor het praktische perspectief, en voor een in dat perspectief gewortelde vrije wil die geen illusie is.

Dat laatste wordt door Faure niet ontkend, maar ook niet benadrukt, terwijl een Strawsoniaanse positie daar volgens mij wél de klemtoon op legt. Faure beschouwt de notie van een vrije wil als een “filosofisch construct” (p. 15); het gaat voor hem om een door filosofen ontwikkeld theoretisch concept, het concept van een “contracausaal vermogen” (p. 16, p. 36). Een dergelijk vermogen vereist *creatio ex nihilo* of onbewogen bewegers, en die kunnen er niet zijn. Wat Faure hier zegt, klopt natuurlijk vanuit een theoretisch perspectief waarin alleen plaats is voor oorzaken en gevolgen. Wil je binnen een dergelijk perspectief iets als vrije wil zien, dan heb je een contracausaal vermogen nodig. De vraag is waarom de vrije wil binnen het theoretisch-objectieve perspectief gezocht zou moeten worden. Strawson lijkt dat perspectief immers te *definiëren* als een perspectief waarbinnen verantwoordelijkheid en vrije wil niet kunnen verschijnen. Wie op zoek is naar iets groens en een rode bril opzet, zal niet vinden wat hij zoekt, maar kan daaruit niet besluiten dat er geen groene dingen zijn.

Faure erkent dat de vraag of iemand uit vrije wil handelde in de praktijk ontstaat, met name wanneer we ons afvragen of we iemand verantwoordelijk moeten houden. De filosofisch-

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

theoretische notie van een vrije wil, die incoherent is, is “afgeleid van opvattingen die we in de praktijk koesteren” (pp. 15-16). Terwijl elders, en met name in het perspectivistische beeld, wordt benadrukt hoe “radicaal verschillend” theorie en praktijk zijn (p. 55), wordt hier de verwevenheid tussen theorie en praktijk expliciet bevestigd (wat ons terugleidt naar het probleem van een moraal die ons vraagt bepaalde theoretische waarheden te negeren). Om de problematische, incoherente, theoretisch-filosofische notie van een vrije wil uit de praktijk te kunnen afleiden, probeert Faure aan te tonen dat die praktijk zelf incoherent is: het filosofische concept van de vrije wil is “een theoretische explicitering van een contradictoire aanname die we in de praktijk voortdurend maken” (p. 37).

Als we in de praktijk iemand verantwoordelijk stellen, zegt Faure, gaan we altijd uit van twee veronderstellingen: de persoon beschikte over moreel inzicht en kon zichzelf controleren. Als blijkt dat iemand niet over moreel inzicht beschikte of zichzelf niet kon controleren, houden we haar niet verantwoordelijk. Maar als iemand wél over moreel inzicht beschikt en zichzelf wél kan controleren, kunnen we volgens Faure niet verklaren waarom die persoon immoreel handelt. Neem iemand die overspel pleegt (p. 41). Wie over moreel inzicht beschikt en zichzelf kan controleren, doet dat gewoon niet. En dus lijkt het onmogelijk dat iemand overspel pleegt (wat veronderstelt dat ofwel moreel inzicht ofwel controle ontbreekt) én daarvoor verantwoordelijk gehouden kan worden (wat zowel moreel inzicht als controle veronderstelt). Overspelplegers worden in de praktijk wél verantwoordelijk gehouden, en dus is de praktijk incoherent.

Ik begrijp niet goed hoe Faure het incoherente concept van de vrije wil precies afleidt uit de incoherentie van onze praktijk, zoals ik die laatste hierboven beschreven heb. Fundamenteler is de vraag of de praktijk wel zo incoherent is als Faure beweert. Stel dat we inderdaad aannemen dat iemand pas verantwoordelijk is wanneer hij over moreel inzicht beschikt en zichzelf kan controleren. Kan zo iemand immoreel handelen? Dat hangt af van hoe moreel inzicht en het vermogen tot controle of zelfbeheersing worden begrepen. Neem de volgende twee mogelijkheden om moreel inzicht te begrijpen:

- (1) Moreel inzicht als weten wat goed en kwaad is én zich identificeren met het goede (waarbij die identificatie al dan niet geïmpliceerd wordt door het weten wat goed en kwaad is).

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

- (2) Moreel inzicht als weten wat goed en kwaad is, waarbij dat weten niet impliceert dat men zich met het goede identificeert (of gevoelig is voor het goede, het goede wil doen, het goede waardeert, enz.).

Als iemand weet dat overspel een moreel kwaad is (gesteld dat het zo is) en gevoelig is voor het goede, en als die persoon zichzelf kan controleren, kunnen we inderdaad moeilijk verklaren waarom die persoon overspel pleegt. Maar als iemand weet dat overspel een moreel kwaad is, maar niet gemotiveerd is om het goede te doen, wordt het wel mogelijk om uit te leggen waarom hij overspel heeft gepleegd. Faure heeft de stelling nodig dat we in de praktijk enkel mensen verantwoordelijk stellen als ze over moreel inzicht zoals beschreven in (1) beschikken. Het lijkt waarschijnlijker dat enkel (2) vereist is.

Ook in het geval van het vermogen tot controle moet een belangrijk onderscheid gemaakt worden. Stel dat iemand over moreel inzicht in de eerste betekenis (1) beschikt: hij weet dat overspel een kwaad is en is gevoelig voor het goede. Als die persoon zichzelf kan controleren, zal hij volgens Faure geen overspel plegen. Maar wat wordt precies bedoeld wanneer we zeggen dat iemand zichzelf *kan* controleren of het *vermogen* heeft zichzelf te controleren?

- (1) Iemand kan zichzelf controleren als hij zichzelf op elk moment onder controle heeft.
(2) Iemand kan zichzelf controleren als hij zichzelf doorgaans onder controle heeft.

Hoewel de kwestie veel moeilijker is dan ik ze hier voorstel, heeft (2) een belangrijk voordeel. Stel dat ik beweer dat ik de honderd meter in vijftien seconden kan lopen. Iemand vraagt me om het niet bij woorden te laten. Ik doe er zeventien seconden over en de reactie is: “Zie je wel! Je kan het niet” Ik houd vol: “Ik kan het wel!” Tien minuten later loop ik de honderd meter in veertien seconden, nog eens tien minuten later opnieuw. Hier lijkt het niet verkeerd om te zeggen dat ik gelijk had toen ik zei dat ik de honderd meter in vijftien seconden kon lopen. Het is mogelijk een vermogen te hebben dat zich op bepaalde momenten niet manifesteert. Als dat mogelijk is, lijkt het ook mogelijk om te zeggen dat iemand die het vermogen had en heeft om zichzelf te controleren, zichzelf op een bepaald moment niet gecontroleerd heeft. En daarmee opent zich de mogelijkheid dat iemand die weet dat overspel een kwaad is, gevoelig is voor het goede én zichzelf kan controleren toch overspel pleegt. De vraag voor Faure is dus: stellen we in de praktijk enkel mensen verantwoordelijk als ze zichzelf kunnen controleren in betekenis (1), of is enkel (2) vereist? Faure heeft zowel in het geval van moreel inzicht als in het geval

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

van het vermogen tot controle betekenis (1) nodig om zijn argument voor de incoherentie van onze praktijk staande te houden. Dat is geen geringe vereiste.

Mijn opmerkingen over het vermogen tot controle werpen licht op de manier waarop we uitspraken als “hij had zichzelf kunnen beheersen”, “hij had beter kunnen weten”, “hij had beter kunnen nadenken” en “hij had anders kunnen handelen” kunnen begrijpen. Volgens Faure kunnen dergelijke uitspraken niet in letterlijke zin waar zijn, omdat hun waarheid contracausale vrije wil veronderstelt (p. 52). Stel dat Pieter overspel pleegt en daarop wordt aangesproken, waarop hij reageert met een excuus: “Ze heeft me verleid, ik kon niet anders.” Wanneer we dat excuus niet aanvaarden, kunnen we antwoorden dat hij zich had kunnen beheersen. Volgens Faure drukt dat antwoord een emotie uit. Onze verontwaardiging is te groot om het excuus te aanvaarden, en “je had ook anders kunnen handelen” is een uitdrukking van die verontwaardiging.

De reactie op het excuus komt [...] voort [...] uit emotionele overwegingen. We formuleren dus alleen maar schijnbaar opvattingen over vrije wil, terwijl we in feite uitdrukking geven aan onze emoties. Die emoties worden weliswaar uitgedrukt in de vorm van opvattingen, maar dat komt doordat ze reageren op tegengestelde opvattingen die in het excuus vervat liggen [zoals “ik kon niet anders”]. (p. 11)

Faures interpretatie van “je had ook anders kunnen handelen” is ingenieus. Het is zeker juist dat we die woorden soms gebruiken om een emotie, bijvoorbeeld verontwaardiging, uit te drukken. Maar dat betekent nog niet dat ze niet in letterlijke zin waar kunnen zijn. Kunnen we bijvoorbeeld niet zeggen over iemand die koffie heeft besteld dat hij ook thee had kunnen bestellen, zonder dat die woorden een emotie uitdrukken? Faure is genoodzaakt om “hij had ook anders kunnen handelen” op een indirecte manier te interpreteren (het lijkt een opvatting, maar het is een emotie, en we kunnen verklaren waarom het een opvatting lijkt), terwijl er een veel directere lezing is: we drukken met “hij had ook anders kunnen handelen” primair een opvatting uit (zowel in het geval van de overspelleger als ik het geval van de koffiebesteller), maar in bepaalde gevallen, zoals dat van de overspelleger, kunnen die woorden naast een opvatting *ook* een emotie uitdrukken.

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Dat de waarheid van “hij had anders kunnen handelen” geen contracausaal vermogen impliceert, wordt door Strawson expliciet bevestigd in het laatste hoofdstuk van *Analysis and Metaphysics*.⁶ Het valt op dat, hoewel Strawsons positie tegenwoordig druk becommentarieerd wordt, weinig verwezen wordt naar andere werken dan “Freedom and Resentment”, waardoor Strawsons opvattingen soms worden aangevuld op een manier die in strijd is met wat Strawson zelf in ander werk heeft gezegd. Zoals dit:

Het is zeker juist dat men vaak, in de context van een moreel oordeel (in het bijzonder wanneer het afkeurend is), de woorden “hij had anders kunnen handelen” uitspreekt, of woorden van dezelfde strekking. Maar zijn die woorden, zoals ze dan uitgesproken worden, echt equivalent aan “Er was geen voldoende natuurlijke belemmering of obstakel, *van welke aard dan ook, hoe complex ook*, om anders te handelen?” Ik vind het moeilijk, zoals ook anderen het moeilijk hebben gevonden, om die equivalentie te aanvaarden. Normaalgezien duidt het gebruik van deze woorden op de ontkenning van een voldoende natuurlijke belemmering *van bepaalde specifieke types* [...] “Hij kon hen (makkelijk) geholpen hebben (in plaats van geen hulp te bieden)” kan dan bijvoorbeeld duiden op de ontkenning van een gebrek aan spierkracht of financiële middelen.⁷

Deze passage is niet eenvoudig, maar wat Strawson zegt komt, in de context van de voorgaande discussie, op het volgende neer. Als we zeggen dat iemand anders had kunnen handelen, bedoelen we niet dat hij een contracausaal vermogen heeft, dat hij tegen de complexe natuurlijke keten van oorzaken en gevolgen kon ingaan. We bedoelen eerder dat *bepaalde* belemmeringen om anders te handelen afwezig waren. Niets hield de man tegen om van zijn overspel af te zien, want hij werd niet met een pistool tegen het hoofd gedwongen om overspel

⁶ P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 136-137. “It is certainly true that often, in the context of a moral judgement (especially if disapprobative) one may utter the words, ‘He could have acted otherwise’, or other words to the same effect. But are such words, as then uttered, really equivalent to ‘There was no sufficient natural impediment or bar, *of any kind whatsoever, however complex*, to his acting otherwise?’ I find it difficult, as others have found it difficult, to accept this equivalence. The common judgement of this form amounts rather to the denial of any sufficient natural impediment *of certain specific kinds* [...] For example, ‘He could (easily) have helped them (instead of withholding help)’ may amount to the denial of any lack on his part of adequate muscular power or financial means?” Zie ook P.F. Strawson, “Liberty and Necessity”, in P.F. Strawson, *Philosophical Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 150.

⁷ Strawson, *Analysis and Metaphysics*, pp. 136-137.

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

te plegen, hij heeft eerder al bewezen zijn gedrag te kunnen controleren, enzovoort. Anders gezegd, en om kort terug te komen op een argument dat in de vorige sectie werd aangehaald: iemand is vrij en verantwoordelijk tenzij hij of zij een excuus heeft, de waarheid van het determinisme impliceert niet dat iedereen een excuus heeft, en dus zijn vrije wil en morele verantwoordelijkheid compatibel met de waarheid van het determinisme.

Kortom, onze praktijk lijkt, tenminste volgens Strawson, niet zo incoherent als Faure beweert, en er bestaat binnen die praktijk ruimte voor concepten van morele verantwoordelijkheid en vrije wil die geen contracausaal vermogen veronderstellen. Als de praktijk niet incoherent is, wordt onduidelijk hoe Faures theoretische en incoherente conceptie van vrije wil uit de praktijk kan worden afgeleid. En als de band tussen praktijk en filosofisch construct verdwijnt, moet de relevantie van dat construct ernstig in vraag gesteld worden.

4. HET ARGUMENT

Ik heb in de voorgaande secties een aantal bedenkingen geformuleerd bij Faures positie in het debat rond vrije wil en morele verantwoordelijkheid. De vraag is nu welke gevolgen die bedenkingen hebben voor Faures hoofdargument, zoals ik dat in het eerste deel van deze studie heb toegelicht. Dat hoofdargument steunt op de premisse dat de vraag of iemand uit vrije wil handelde en moreel verantwoordelijk is op de eerste plaats opkomt wanneer die persoon een immorele handeling heeft gesteld (premissie (1) in het argument). Voor de verdediging van die premisse lijkt veel van het bovenstaande irrelevant. Dat is enerzijds goed nieuws voor Faure, omdat het hoofdargument van zijn boek onaangetast blijft. Anderzijds roept het ook een vraag op waarop ik het antwoord schuldig moet blijven: waarom ziet Faure zich genooddaakt opvattingen over vrije wil en morele verantwoordelijkheid te formuleren en te verdedigen die geen rechtstreeks belang lijken te hebben voor zijn hoofdargument?

Premisse (1) komt aan bod tegen het einde van het eerste hoofdstuk. Faure stelt vast dat we de vraag of iemand uit vrije wil handelde en de vraag of iemand verantwoordelijk kan worden gesteld in de eerste plaats formuleren wanneer iemand immoreel heeft gehandeld (p. 56). Als Eva Pieter geslagen heeft, willen we weten of ze verantwoordelijk is en uit vrije wil handelde. Maar als iemand moreel neutraal of positief handelt, lijken we niet geïnteresseerd in vrije wil en morele verantwoordelijkheid. Als Eva Pieter de straat over heeft geholpen, vragen we ons niet af of ze verantwoordelijk is en uit vrije wil handelde.

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

Faure stelt hier terecht een asymmetrie vast: we stellen de vraag naar vrije wil en morele verantwoordelijkheid nauwelijks wanneer iemand moreel neutraal of positief heeft gehandeld. Maar wat is het statuut van die opmerking? Ik zie twee mogelijkheden.

- (1) De opmerking informeert ons over het concept van de vrije wil. Dat concept kan niet volledig begrepen worden los van de idee van een immorele handeling. Situaties waarin een immorele handeling is gesteld, gelden als paradigmatische of centrale situaties voor de toepassing van het concept van de vrije wil. Het is misschien mogelijk om het concept ook in andere gevallen te gebruiken, maar die gevallen gelden als afgeleid, als parasitair, als randgevallen voor de toepassing van het concept.
- (2) De opmerking is empirisch, niet conceptueel. Dat we het concept *de facto* in een bepaalde klasse van gevallen meer gebruiken dan in een andere klasse van gevallen, betekent niet dat we het niet met evenveel recht in die andere klasse *kunnen* gebruiken. Het is belangrijk dat we ook in verband met moreel neutrale of positieve handelingen van een of onvrije handeling *kunnen* spreken, ook al doen we dat vaak niet. Misschien vragen we ons niet af of Eva Pieter uit vrije wil de straat over heeft geholpen, maar we kunnen ons dat wel afvragen. Het concept van vrije wil kan volledig begrepen worden aan de hand van situaties waarin moreel neutrale en positieve, maar geen immorele handelingen voorkomen.

Faure lijkt (1) nodig te hebben voor zijn argument: de band tussen vrije wil en immorele handelingen is geen toevallige empirische band, maar een intrinsieke, conceptuele band. Faures keuze lijkt mij verdedigbaar (al kan ik hier niet op mogelijke verdedigingsstrategieën ingaan), wat niet wegneemt dat ze explicieter verdedigd had kunnen worden.

De eerste stap in het argument is nu genomen: de notie van een vrije wil is intrinsiek verbonden met de idee van een immorele handeling. In het tweede hoofdstuk gaat Faure in op dat laatste: wat is een immorele handeling precies, en is elke handeling die we negatief waarderen immoreel? Nee, antwoordt Faure, wijzend op het verschil tussen twee manieren om het gedrag van anderen te beoordelen. Je kunt iemands gedrag beschouwen vanuit een moreel perspectief, en haar handelingen als moreel positief, moreel neutraal of moreel negatief waarderen. Je kunt iemands gedrag ook beschouwen vanuit wat Faure het perspectief van het geslaagde leven noemt, en dan maak je een onderscheid tussen handelingen die het leven

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

geslaagd, mislukt, of geslaagd noch mislukt maken. Het morele perspectief en het perspectief van het geslaagde leven vallen niet samen. Iemand kan bijvoorbeeld slechte grappen maken of slechte tafelmanieren hebben. Dat gedrag kunnen we negatief beoordelen omdat het niet bijdraagt aan een geslaagd leven, maar die negatieve beoordeling hoeft geen morele veroordeling in te houden: het gedrag is dan mislukt, maar moreel neutraal. We vragen ons bij dergelijk gedrag (net als bij handelingen die bijdragen tot het geslaagde leven en bij moreel positieve of neutrale handelingen) niet af of iemand uit vrije wil handelde of moreel verantwoordelijk is.

Faure verbindt het morele perspectief met noodsituaties: wanneer iemand in nood is, heb ik de morele plicht om te helpen. De nood van de ander staat centraal, niet de geslaagdheid van mijn eigen leven. Ik bekommer me niet om de kwaliteit van mijn grappen, maar om de behoefte van de ander. “Een morele imperatief”, schrijft Faure, “wordt ervaren als een *onvoorwaardelijke* eis die ons spontane verlangen naar een zinvol leven *tijdelijk* onderbreekt” (p. 70). De moraal fungeert als een soort ondergrens: om een geslaagd leven te leiden is het noodzakelijk om je morele plicht te vervullen, maar het vervullen van die plicht is niet voldoende om een geslaagd leven te leiden (pp. 76-77).

Het is belangrijk om op te merken dat dezelfde handeling vanuit een moreel perspectief of vanuit het perspectief van het geslaagde leven beoordeeld of gemotiveerd kan worden. Als ik iemand de trein op help, kan ik dat doen omdat het bijdraagt tot de geslaagdheid van mijn leven, of ik kan het doen omdat ik de nood van de ander zie en wil lenigen. Iemands slechte tafelmanieren of grappen kunnen vanuit het perspectief van het geslaagde leven beoordeeld worden: ze maken iemands gedrag dan mislukt, maar niet immoreel. Het is ook mogelijk om verontwaardigd te reageren op iemands gedrag aan tafel, die persoon daarvoor ter verantwoording te roepen en op het excuus te reageren met “je had ook anders kunnen handelen”. In dat geval beoordelen we het gedrag vanuit een moreel perspectief, en dan duikt de vraag naar vrije wil en morele verantwoordelijkheid weer op.

Het is onmogelijk om in dit korte bestek recht te doen aan de complexiteit en rijkdom van Faures tweede hoofdstuk. Hetzelfde geldt voor het derde en het vierde hoofdstuk, waarvan ik niet meer dan een ruwe samenvatting kan geven. Nadat hij het onderscheid tussen immorele en mislukte handelingen op conceptueel niveau heeft toegelicht, introduceert Faure in het derde hoofdstuk een historische dimensie. Hij toont overtuigend aan dat de antieke Griekse filosofie

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

het perspectief van het geslaagde leven centraal stelt, terwijl de christelijke filosofie de nadruk legt op noodsituaties waarin het morele perspectief domineert. Dat laatste wordt bijvoorbeeld duidelijk wanneer we naar het evangelie kijken, waarin

[...] op haast *exclusieve* wijze aandacht wordt besteed aan deugden die betrekking hebben op de bescherming van de ander tegen onheil: “Ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling en jullie namen mij op, ik was naakt en jullie kleedden mij. Ik was ziek en jullie bezochten mij, ik zat gevangen en jullie kwamen naar mij toe.” (p. 90)

In het werk van Aristoteles zijn situaties waarin de ander in nood verkeert niet afwezig, maar veel minder centraal. Zijn omschrijving van de deugden en ondeugden wordt er allermindst toe beperkt: hij plaatst “vrijgevigheid tegenover verkwisting, oprechtheid tegenover opschepperij en overdreven bescheidenheid; geestigheid tegenover platte grappenmakerij; opgewektheid tegenover norsheid” (p. 88).

‘De christelijke filosofie’ en ‘de antieke Griekse filosofie’ zijn veelomvattende termen. Faure richt zich in zijn bespreking hoofdzakelijk op het contrast tussen twee auteurs: Aristoteles en Thomas van Aquino. Twee redenen rechtvaardigen die keuze. Ten eerste hebben ze allebei “op bijzonder systematische wijze over ethiek nagedacht, waardoor hun opvattingen over het goede leven en vrije wil duidelijk te traceren zijn” (p. 13). Ten tweede “probeert Thomas de opvattingen van ‘de Filosoof’ zo veel mogelijk te verzoenen met zijn eigen christelijke perspectief. De opvattingen van Aristoteles en Thomas lopen zo veel mogelijk gelijk, zodat de verschillen des te duidelijker in het oog springen” (p. 13). Die verschillen zijn cruciaal voor Faures argument, en ze bevestigen de derde premisse van het hoofdargument:

Bij Aristoteles zijn de objecten van de morele interesse opgenomen in de meer algemene zoektocht naar een geslaagd leven: iemand in nood helpen maakt mijn bestaan edel, net zoals een juist gevoel voor humor daaraan bijdraagt. Bij Thomas wordt het geslaagde leven juist opgeslokt door het moreel goede leven. (p. 15)

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

In het vierde hoofdstuk wordt uit de drie premissen van het hoofdargument een hypothese afgeleid. Als er een intrinsieke band bestaat tussen vrije wil en immorele handelingen (1), als immorele handelingen niet samenvallen met mislukte handelingen (2), en als immorele handelingen centraal staan in de christelijke filosofie maar niet in het antieke Griekse denken (3), valt te verwachten dat vrije wil geen centrale plaats inneemt in het antieke Griekse denken maar wel in de christelijke filosofie. Aristoteles en Thomas van Aquino zijn opnieuw de belangrijkste stemmen in Faures onderzoek naar de waarheid van die hypothese, waarin vrije wil (zoals eerder aangegeven) begrepen wordt als een contracausaal vermogen (p. 123), een filosofisch-theoretisch concept dat afgeleid is uit de aannames van inzicht en controle die we in de praktijk maken wanneer we iemand verantwoordelijk houden voor gedrag dat we negatief waarderen. Faure onderzoekt of Aristoteles en Thomas van Aquino ervan uitgaan dat mensen die slecht handelen normaalgezien (dus afgezien van uitzonderingen als geesteszieken) over moreel inzicht beschikken en hun handelingen kunnen controleren (p. 123). Als ze daarvan uitgaan, beschikken ze over het concept van vrije wil, een concept dat (zoals betoogd in het eerste hoofdstuk) uit de aannames van controle en moreel inzicht kan worden afgeleid.

Faure toont aan Aristoteles een onderscheid maakt tussen mensen die nu eenmaal hun handelingen kunnen controleren en mensen die dat niet kunnen. Het gaat om twee types van mensen, en het vermogen tot controle wordt allerm minst verondersteld bij elke normale volwassen mens aanwezig te zijn (p. 129). Voor Thomas ligt het anders: normale volwassen mensen beschikken per definitie over het vermogen om ja of nee te zeggen tegen de passie (p. 128). We zien een gelijkaardig verschil met betrekking tot moreel inzicht. Terwijl Aristoteles erkent dat er nu eenmaal mensen zijn die niet over inzicht in het goede beschikken, beweert Thomas dat het moreel goede nooit volledig uit ons bewustzijn kan verdwijnen (p. 141, p. 145), een stelling die ook in Paulus' brief aan de Romeinen prominent aanwezig is (pp. 145-146). In tegenstelling tot Aristoteles neemt Thomas aan dat wie slecht handelt controle en moreel inzicht had, en in tegenstelling tot Aristoteles beschikt hij dus over de concepten van vrije wil en morele verantwoordelijkheid die uit die aannames zijn afgeleid.

5. BESLUIT

Vrije wil, moraal en het geslaagde leven is een rijk boek. Een aantal boeiende discussies heb ik noodgedwongen aan de kant moeten laten, zoals de bespreking van de moraal als wet, het

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

probleem van akrasia en de relatie tussen religie en moraal. Faure is bijzonder goed in het leggen van verbanden, in het samenbrengen van thema's die in hedendaagse debatten vaak los van elkaar behandeld worden. Dat maakt het des te opvallender dat hij de volgende vraag niet stelt: wat is het verband tussen de antieke en middeleeuwse perspectieven die in het boek besproken worden en ons huidige perspectief? Is het middeleeuwse perspectief nog steeds dominant, is er geen dominant perspectief meer, of is er een derde perspectief, naast het perspectief van het geslaagde leven en het morele perspectief, dat in onze beoordeling van handelingen centraal staat? Een tweede vraag die Faure niet stelt en die het boek bij mij oproept is normatief: valt een van beide perspectieven om handelingen te beoordelen te verkiezen boven het andere en waarom? Men heeft het tegenwoordig soms over een ethisering of moralisering van het dagelijkse leven. De keuze voor voedsel of kleding wordt dan meer en meer ingegeven door morele motieven, en niet langer door de vraag of ze zullen bijdragen aan een geslaagd leven. De "ondergrens", zoals Faure de moraal beschrijft, eist steeds meer ruimte op, wat misschien ook te maken heeft met het feit dat we dankzij allerlei media dagelijks met noodsituaties geconfronteerd worden. Zorgen dat de morele plicht vervuld is om zich vervolgens aan het geslaagde leven te wijden, wordt door een inflatie aan morele plichten zo goed als onmogelijk. Kan en moet het gerechtvaardigd blijven om met het geslaagde leven (bijvoorbeeld de kwaliteit van onze grappen) bezig te zijn, terwijl we ook kinderen in Afrika kunnen redden? En als we het nastreven van een geslaagd leven waardevol vinden, is het dan gerechtvaardigd om de confrontatie met noodsituaties te vermijden?

Dat zijn grote vragen, maar ze passen bij de geest van Faures boek, dat in relatie tot veel hedendaagse debatten, vooral dan in de analytische filosofie, atypisch is. Dit is geen filosofie van de vierkante centimeter die elke mogelijke positie verkent en de bestaande literatuur tot in de kleinste details doorploegt. Faure denkt groter en gedurfter, een ambitie die al in de titel van zijn boek doorklinkt: hij biedt geen driehonderd bladzijden analyse van Jantjes commentaar op Miekas kritiek op de x-variant van positie y binnen het compatibilistische denken over vrije wil, maar baant zich in minder dan tweehonderd bladzijden zelfstandig een weg door een oeroude jungle van filosofische problemen. Dat hij daarbij al eens een omweg neemt (zoals in het eerste hoofdstuk, waarvan een belangrijk deel onnodig lijkt voor het hoofdargument), zich van richting vergist (zoals in de interpretatie van Strawson), of zichzelf tot een ongemakkelijke en onstabiele spreidstand dwingt (zoals in de idee dat het gerechtvaardigd is om mensen

This is the preprint version of an article published in *Tijdschrift voor Filosofie* 80 (1), 131-147. The final publication is available at Peeters Online Journals: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article&id=3284818&journal_code=TVF. Please cite the published version only.

verantwoordelijk te houden terwijl ze dat eigenlijk niet zijn), is niet vreemd voor iemand die met bravoure en zin voor risico gebaande paden verlaat. *Vrije wil, moraal en het geslaagde leven* is het werk van een eigenzinnige en moedige denker.

SLEUTELWOORDEN: Gerbert Faure, vrije wil, morele verantwoordelijkheid, P.F. Strawson, reactieve attitudes, objectieve attitude

KEYWORDS: Gerbert Faure, free will, moral responsibility, P.F. Strawson, reactive attitudes, objective attitude

SUMMARY: In this article, I discuss Gerbert Faure's *Vrije wil, moraal en het geslaagde leven*. I summarize and elucidate Faure's argument. My criticisms are directed primarily at the first chapter of the book, in which Faure develops what he regards as a Strawsonian account of free will and moral responsibility. Faure denies that we have free will; I argue that Strawsonians should not deny this. Faure argues that, although we do not have free will, it is often justified to hold others responsible, because we owe it to the victim(s) of a wrong to hold the perpetrator responsible; it is our moral duty. I argue that we only have a moral duty to hold perpetrators responsible if they *are* morally responsible. I also comment on the way in which Faure presents Strawson's distinction between theory and practice.