

# **Testimonial injustice in the game of giving and asking for reasons**

Bachelorscriptie voor Wijsbegeerte aan de Universiteit van Utrecht

Daniel Meijer

0479500

juni 2014

Begeleider: dr. Joel Anderson

2e corrector: dr. Menno Liefers

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	<b>2</b>
<b>1 Onrecht in de kenniseconomie</b>	<b>4</b>
1.1 Epistemic injustice	4
1.2 Testimonial injustice	4
1.3 Wat is er precies verkeerd aan testimonial injustice?	7
1.4 Korte kritiek	9
<b>2 Broom in het kort: Inferentialisme, Pragmatisme en Autonomie</b>	<b>12</b>
2.1 Inferentialisme	12
2.2 Sociaal pragmatisme	14
2.3 Autonomie door normativiteit	16
<b>3 Testimonial (in)justice in the game of giving and asking for reasons</b>	<b>18</b>
3.1 Wat te doen tegen testimonial injustice?	19
<b>Conclusie</b>	<b>23</b>
<b>Literatuur</b>	<b>25</b>

# Inleiding

In deze scriptie breng ik twee filosofische theorieën samen, die elkaar aanvullen en tegelijkertijd met elkaar in spanning staan. Ik begin met de stelling van Miranda Fricker dat er sprake is van een specifieke vorm van onrecht wanneer iemand vanwege een vooroordeel niet op zijn woord wordt geloofd, namelijk *testimonial injustice*. Ik zet vervolgens uiteen waarom testimonial injustice volgens Fricker het mens-zijn van die persoon aantast: kennis hebben en kunnen doorgeven is een essentiële menselijke eigenschap. Daarnaast kan een door testimonial injustice benadeeld persoon zich niet volwaardig ontplooiën, omdat hij niet leert om binnen een gezond discours zijn kennis te scheiden van zijn verlangens.

Ik ben het eens met Frickers visie op testimonial injustice, maar ik vind niet al haar argumenten overtuigend. Om Frickers positie verder te onderbouwen, plaats ik deze binnen het theoretisch kader van Robert Brandom. Brandom beschrijft rationaliteit - iets wat typerend is voor de mens - als iets wat men (impliciet) aan elkaar toeschrijft. Deze wederzijdse erkenning vindt plaats binnen een sociale linguïstische praktijk, waarin mensen elkaar verantwoordelijk houden voor wat ze doen en zeggen. Interactie tussen mensen kan gezien worden als een spel: *the game of giving and asking for reasons*. Meedoen met dit spel is een voorwaarde voor de toeschrijving van rationaliteit. Dit gegeven maakt duidelijk waarom iemand die door vooroordelen niet serieus genomen wordt zo slecht af is: hij wordt niet erkend als (rationeel) mens.

Een belangrijk aspect van Brandoms theorie is het gegeven dat taal een grote toename aan positieve vrijheid teweegbrengt. Wanneer bepaalde mensen niet erkend worden als autoriteit op het gebied van kennis, verliezen zij ook aan vrijheid. De erkenning en de vrijheid in Brandoms theorie vullen Frickers argument voor het kwaad van testimonial injustice aan. Echter kan een oplossing voor testimonial injustice niet simpelweg bestaan uit een vermeerdering van erkenning en vrijheid.

Fricker bepleit dat mensen zichzelf en anderen moeten trainen om een groter besef te krijgen van hun onbewuste vooroordelen wanneer ze met vreemde mensen spreken. Ik bespreek enkele aanvullingen op deze oplossing, namelijk dat ook de "slachtoffers" een rol moeten spelen in de oplossing voor het probleem (iets waar Fricker het waarschijnlijk mee eens is, maar wat ze niet expliciet noemt) en dat er naast oplossingen op individueel niveau ook gezocht moet worden naar een oplossing op sociaal niveau. Als Brandoms model van de mens als speler in *the game of giving and asking for reasons* adequaat is, moeten er eerlijke spelregels worden opgesteld om

individuen te beschermen tegen testimonial injustice - spelregels die nog niet in het huidige "liberale" model staan vastgelegd.

# 1 Onrecht in de kenniseconomie

Beweringen van een blanke man worden vaker erkend als “waar” of “betrouwbaar” dan beweringen van een blanke vrouw, en een vrouw met een donkere huidskleur heeft waarschijnlijk nog vaker te maken met afwijzingen. Er is een typisch geval van onrecht gaande, wanneer beweringen van een mens niet op diens redenen maar op andere, arbitraire, eigenschappen worden beoordeeld. Miranda Fricker noemt deze specifieke vorm van onrecht *epistemic injustice*. Een subcategorie van epistemic injustice is *testimonial injustice*. Deze verschijnselen zet ik hieronder uiteen.

## 1.1 Epistemic injustice

Miranda Fricker beschrijft in haar boek *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* hoe machtsverhoudingen in de menselijke samenleving invloed hebben op onze houding ten opzichte van beweringen van andere mensen. Fricker stelt dat er een specifieke vorm van onrechtvaardigheid bestaat - epistemic injustice. Er is sprake van epistemic injustice wanneer een persoon onrechtvaardig wordt behandeld omtrent zijn capaciteiten als “iemand met kennis.” Fricker onderscheidt twee vormen van epistemic injustice, namelijk *testimonial* en *hermeneutic* injustice.<sup>1</sup> Er is sprake van testimonial injustice wanneer iemand vanwege vooroordelen niet of in mindere mate dan een ander op zijn woord wordt geloofd. Een voorbeeld hiervan is wanneer de politie iemand niet gelooft omdat hij een zwarte huidskleur heeft. In het geval van hermeneutic injustice heeft een persoon geen concept voor het onrecht dat hem of haar wordt aangedaan. Bijvoorbeeld in het geval dat er in een samenleving geen concept is voor iets als seksueel misbruik: een slachtoffer van ongewenste seksuele handelingen kan zich niet goed genoeg uiten in diens rol als slachtoffer, omdat zij (meestal is het een vrouw) door een gebrek aan conceptualisatie niet goed weet wat er nou precies aan de hand is.<sup>2</sup> Ik zal mij in deze scriptie richten op testimonial injustice. Ik zal Frickers theorie over testimonial injustice hieronder uiteenzetten. Vervolgens beschrijf ik haar antwoord op de vraag wat er precies slecht is aan testimonial injustice.

## 1.2 Testimonial injustice

---

<sup>1</sup> Ik zal de engelse term gebruiken, omdat ik de Nederlandse vertaling “getuigenis-onrecht” of “onrecht wat betreft een getuigenis of beoordeling” niet toereikend vind.

<sup>2</sup> Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), 1. Vanaf nu aangeduid als “Fricker.”

*Testimonial injustice* is een vorm van onrecht waarin een persoon niet wordt geloofd op zijn woord, terwijl er voldoende bewijs is dat deze persoon wel gelijk heeft in wat hij zegt. Het ongeloof wordt veroorzaakt door een vooroordeel dat de luisteraar heeft op het “type” persoon dat hij voor zich heeft. Fricker stelt enkele eisen aan een geval, wil het behoren tot een vorm van testimonial injustice.

Allereerst moet er sprake zijn van een vorm van sociale macht. Deze macht kan van individuen afkomstig zijn, maar ook van de structuur van een samenleving. Sociale macht zorgt er voor dat mensen zich binnen een samenleving op een bepaalde manier gedragen. Dit kan simpelweg een verkeersregel zijn maar ook het idee van bepaalde mensen dat zij niet het type zijn om zich met politiek te bemoeien of te stemmen. Waar deze laatste vorm van macht vandaan komt, is voor een individu vaak onduidelijk.<sup>3</sup>

Vervolgens moet er sprake zijn van identity power. Een identiteit is in dit geval een gedeeld concept van een bepaalde groep mensen, zoals vrouwen of homo’s. Een voorbeeld van identity power betreffende het geslacht is wanneer een man (al dan niet bewust) een vrouw beïnvloedt in haar handelen omdat hij een man en zij een vrouw is. Fricker haalt ter illustratie een scene aan uit *The Talented Mr. Ripley* waarin een man zegt: “Marge, there’s female intuition, and there are facts.”<sup>4</sup> Identity power is een belangrijk begrip voor testimonial injustice, omdat de vooroordelen die mensen hebben over bepaalde sociale stereotypen een groot aandeel hebben in de overweging of de ander betrouwbare beweringen doet.

Wanneer een bewering van een persoon vanwege een vooroordeel niet of minder serieus genomen wordt, heeft die persoon een zogenaamd *credibility deficit*. Wanneer iemand bijvoorbeeld iets zegt met een accent dat voorkomt op het platteland, kan het gebeuren dat deze persoon minder geloofwaardig wordt geacht. Dit hoeft niet meteen desastreus te zijn voor de spreker, maar als hij ook nog gekleed is als een boer en een ongeschoren gezicht heeft, kan het totaalplaatje leiden tot ongeloofwaardigheid bij een luisteraar.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Fricker, 13.

<sup>4</sup> Het is niet noodzakelijk dat de personen zich bewust zijn van het feit dat ze handelen vanuit ideeën over dergelijke sociale identiteiten, “for the primary *modus operandi* of identity power is at the level of the collective social imagination.” Fricker, 15.

<sup>5</sup> Naast een credibility deficit kan er ook sprake zijn van credibility excess. Dit is het geval wanneer iemand vanwege zijn titel of afkomst wordt aangezien als betrouwbaarder dan hij daadwerkelijk is, bijvoorbeeld een huisarts die vragen krijgt over aandoeningen waar hij niet genoeg van weet, of een senior professor van wie het werk door een junior te coulant wordt bekritiseerd. Dit ziet Fricker echter niet als onrechtvaardigheid. Zie Fricker, 18-21.

Niet elk gebrek aan geloofwaardigheid is een geval van testimonial injustice. Iemand kan simpelweg denken dat de persoon die hij voor zich heeft niet voldoende afweet van datgene wat hij zegt, terwijl dat toch zo is. Bijvoorbeeld als het om een moeilijk onderwerp gaat, en de luisteraar even niet door heeft dat de spreker een expert is op het gebied. Er moet dus sprake zijn van een vooroordeel over de spreker door een stereotype, en niet een toevallige misvatting, om van testimonial injustice te spreken.

Tot slot moet het gebrek aan geloofwaardigheid dat mensen wordt toegeschreven op basis van bepaalde sociale identiteiten *systematisch* zijn. Systematische testimonial injustices beïnvloeden niet alleen de kennisoverdracht, maar vormen een geheel met allerlei andere onrechtvaardige behandelingen, die het slachtoffer gedurende zijn hele leven in allerlei opzichten benadelen. Iemand die niet op zijn woord wordt geloofd vanwege een vooroordeel, wordt systematisch benadeeld als hij vanwege dit vooroordeel ook minder of niet geholpen wordt in winkels, geen toegang heeft tot bepaald werk, etcetera. Fricker stelt dit omdat ze sterk gelokaliseerde vormen van vooroordelen wil uitsluiten van haar definitie, bijvoorbeeld wanneer een wetenschappelijk stuk niet gepubliceerd wordt omdat de beoordelaars bevooroordeeld zijn tegen de methode die voor het onderzoek is gebruikt. Ondanks dat er geen geldige reden is om het stuk af te wijzen, heeft de auteur waarschijnlijk de rest van zijn leven geen last van vooroordelen.

Samengevat is de voorwaarde die Fricker stelt om een geval "testimonial injustice" te noemen, dat er sprake is van een *identity-prejudiced credibility deficit*. Er is dan sprake van een vermindering aan geloofwaardigheid, gebaseerd op vooroordelen over de sociale identiteit van de spreker.<sup>6</sup>

Vervolgens bakent Fricker af waar vooroordelen door worden veroorzaakt. We zagen dat stereotypen een bepaalde *identiteit* vormen, en dat ze een connotatie hebben die ervoor zorgt dat ze op een negatieve manier beoordeeld worden. Er is geen bewijs om deze beoordeling te rechtvaardigen en daarom is ze gebaseerd op een kenmerk van de identiteit zelf. Frickers definitie van een vooroordeel door "negative identity-prejudicial stereotype" is dan "A widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment."<sup>7</sup>

Een luisteraar neemt een spreker waar vanuit allerlei aannames die in zijn achterhoofd spelen. Dit heeft een nuttige kant, omdat er zo in een split-second een oordeel over de betrouwbaarheid van

---

<sup>6</sup> Fricker, 28.

<sup>7</sup> Fricker, 35.

informatie kan worden geveld. Identity prejudice verstoort echter de perceptie die de luisteraar heeft van de spreker, waardoor er geen te rechtvaardigen oordeel kan worden geveld over de betrouwbaarheid van de informatie.<sup>8</sup>

Vooroordelen kunnen goed verstoppt zitten en zijn niet per se bewuste overtuigingen van de luisteraar. Fricker stelt dat mensen vaak *ondanks* hun overtuigingen dat vooroordelen slecht zijn, toch vaak anderen onterecht beoordelen op basis van stereotypen. Het is moeilijk om dit soort onbewuste vooroordelen te ontdekken, want ook al doet iemand erg zijn best om niet bevooroordeeld te zijn, “[t]hese commitments can linger in our psychology in residual form, lagging behind the progress of belief, so that they retain an influence upon our social perception.”<sup>9</sup> Het is dus geen gekke gedachte dat er altijd en overal sprake is van (al dan niet onderkende) testimonial injustice.

### **1.3 Wat is er precies verkeerd aan testimonial injustice?**

Het is intuïtief gezien vanzelfsprekend om het af te keuren dat iemand op basis van een vooroordeel over een stereotype minder serieus genomen wordt in wat hij zegt. Toch is het belangrijk om af te bakenen waar nou de kernpunten zitten van het onrecht dat mensen wordt aangedaan in het geval van testimonial injustice.

Allereerst, maar voor Fricker niet het belangrijkste, is er sprake van “verloren kennis.” Zodra iemand een bewering verwerpt vanwege een negatief stereotype, wordt er minder kennis overgebracht dan had gekund, en dat is op zichzelf al zonde. Wat voor Fricker echter belangrijker is, is het ethische aspect van testimonial injustice. De luisteraar doet de spreker kwaad door hem niet serieus te nemen. Fricker onderscheidt een primair en twee secundaire aspecten van dit kwaad.

Primair gezien is het kwade van epistemic injustice het feit dat iemand niet wordt erkend als iemand die kennis heeft. Mensen zijn in staat elkaar kennis te verschaffen en als die mogelijkheid

---

<sup>8</sup> Dit roept de vraag op of een vooroordeel niet altijd slecht is, ook als het nuttig is. Ik denk dat dit niet het geval is. Een split-second oordeel is gebaseerd op diepliggende overtuigingen. Deze overtuigingen kunnen (statistisch gezien) gerechtvaardigd zijn. Wanneer iemand die er uitziet als een dakloze junk een uiteenzetting doet over de corruptie van de politiek, is de kans groot dat hij verward is en niet weet waar hij het over heeft. Mocht hij toch gerechtvaardigd zijn in zijn bewering, dan heeft hij de pech dat hij tot een groep behoort waar een (terecht) vooroordeel over heerst. Dit is anders dan wanneer iemand een allochtoon structureel niet gelooft, want er is statistisch geen aanwijzing dat een allochtoon minder betrouwbaar is. Fricker zelf schrijft “Much of everyday testimony requires the hearer to engage in a social categorization of speakers, and that is how stereotypes oil the wheels of testimonial exchange.” Fricker 32.

<sup>9</sup> Fricker, 37.



bij iemand wordt weggenomen, kan hem dat diep raken. "To be wronged in one's capacity as a knower is to be wronged in a capacity essential to human value."<sup>10</sup> Daarnaast draagt het niet serieus genomen worden ook een sociale betekenis met zich mee. Het is niet alleen zo dat iemand niet op zijn woord geloofd wordt, hij wordt ook nog eens van zijn eer beroofd.<sup>11</sup>

De twee secundaire aspecten bestaan uit een praktisch en een epistemisch kwaad. Een voorbeeld van het *praktische* kwaad dat testimonial injustice als gevolg kan hebben, is onterechte juridische veroordeling omdat iemands getuigenis niet serieus wordt genomen. Ook kan iemand door structureel bevooroordeelde behandelingen niet in staat zijn om een beroep van zijn niveau te bekleden, omdat hij nooit gezien is als iemand met een hoog genoeg denkniveau.

Er is sprake van een *epistemisch* (secundair) kwaad van testimonial injustice wanneer iemand het vertrouwen in diens eigen overtuigingen verliest, of in diens capaciteiten om de juiste afwegingen te maken. Men moet vertrouwen hebben in eigen overtuigingen om deze als kennis te kunnen bestempelen, en door een structureel gebrek aan erkenning als "knower" kunnen deze overtuigingen verdwijnen of zich niet ontplooien.<sup>12</sup> <sup>13</sup> Kennis kan uit een persoon verloren gaan, ofwel in een klap, of langzaam maar zeker, in een soort "erosion of epistemic confidence."<sup>14</sup> Ook de zelfverzekerdheid om tegen de gangbare stroom in te gaan en nieuwe dingen te ontdekken kan beperkt worden, waardoor er een afname bestaat van iemands intellectuele karakter, dat gevormd wordt door zelf na te denken over dingen in plaats van alles klakkeloos over te nemen.

De secundaire kwaden van testimonial injustice volgen uit het feit dat iemand primair gezien wordt aangetast in zijn positie als iemand met kennis, en dus als mens. Om deze gedachte verder uit te werken, maakt Fricker gebruik van Bernard Williams stelling dat de mens zijn overtuigingen scheidt van zijn verlangens door middel van een proces van *steadying the mind* - om zo wishful thinking te vermijden.<sup>15</sup> We stabiliseren onze geest onder meer door onze overtuigingen op een correcte manier door te geven aan anderen. Om overtuigingen te filteren van vluchtige gedachten, moeten

---

<sup>10</sup> Fricker, 44.

<sup>11</sup> Fricker, 46.

<sup>12</sup> Eén van de talloze gevallen van gebrek aan zelfvertrouwen door veroordelen is te zien bij een onderzoek onder geneeskundestudenten in de VS, waar vrouwelijke studenten veel meer last hebben van onzekerheid in hun rol als arts. Dit toont tevens aan dat het probleem ook onder hoogopgeleide, waarschijnlijk voornamelijk blanke, mensen speelt. Danielle C. Blanch e.a., "Medical Student Gender and Issues of Confidence." *Patient education and counseling* 72, no. 3 (2008): 374-81.

<sup>13</sup> Fricker 49.

<sup>14</sup> Fricker 49.

<sup>15</sup> Fricker 52.

mensen met elkaar in een dialoog verkeren waarin beide partijen van elkaar op aan kunnen. Als iemand mij iets vraagt, moet ik “goed” antwoord geven, omdat dat wordt verwacht en omdat ik zelf ook “goede” antwoorden terug wil krijgen als ik iets vraag. Deze verwachting moet er voor zorgen dat ik geen fantasieën vertel over hoe ik zou willen dat de wereld in elkaar zat, maar dat ik bij de feiten blijf. “Such dialogue pressurizes the subject into having attitudes of belief towards only those propositions that merit it. It draws people (...) to doxastic stability.”<sup>16</sup>

In deze wederzijdse dialoog ontwikkelen mensen een evenwichtige geestesgesteldheid. Dit leidt ook tot een evenwichtige identiteit. “As not only our beliefs and desires but also our opinions and value commitments settle themselves through social dialogue into more or less stable states, so an important dimension of our identity thereby takes shape.” In een sociale dialoog leer je als het ware jezelf kennen.<sup>17</sup>

Testimonial injustice weerhoudt mensen ervan een gesprek te voeren waarin vertrouwen heerst over wat er wordt gezegd. Het weerhoudt mensen dus datgene te doen waardoor ze een stabiele geestesgesteldheid krijgen of behouden. Dit betekent dat het mensen ook weerhoudt om hun identiteit vast te stellen en evenwichtig te houden. Testimonial injustice ondermijnt iemand niet alleen in zijn capaciteit als “knower”, een capaciteit die essentieel is voor hem als individueel mens, maar ook als wezen met bepaalde sociale eigenschappen (geslacht, ras, geloof, etc), die essentieel zijn voor wie hij is.<sup>18</sup>

Kennisoverdracht, stelt Fricker daarnaast, is een typisch menselijke eigenschap die samen gaat met rationaliteit.<sup>19</sup> Kennis wordt dan gezien als een verzameling van overtuigingen, die gestabiliseerd wordt dankzij dialogen met anderen. In een dialoog waarin een persoon niet serieus genomen wordt, kan geen gezonde basis voor overtuigingen worden gecreëerd.

## 1.4 Korte kritiek

Het idee dat personen een “stabiele geest” moeten hebben waarin overtuigingen gescheiden worden van verlangens, klinkt aannemelijk. Maar het lijkt ook overdreven om te stellen dat mensen

---

<sup>16</sup> Fricker 52.

<sup>17</sup> Fricker 52-53.

<sup>18</sup> Fricker 53-54.

<sup>19</sup> “We are long familiar with the idea, played out by the history of philosophy in many variations, that our rationality is what lends humanity its distinctive value. No wonder, then, that being insulted, undermined, or otherwise wronged in one’s capacity as a giver of knowledge is something that can cut deep.” Fricker 44.

die kampen met testimonial injustice nooit een degelijk gesprek voeren met andere mensen. Mensen die bevooroordeeld worden behandeld en dus vaak niet op hun woord worden geloofd, zijn niet van de rest van de mensheid afgesloten; zij kunnen nog steeds in gemeenschappen leven van mensen die elkaar wel serieus nemen. Alleen als mensen erg geïsoleerd leven, zullen ze niet genoeg stabiliteit kunnen krijgen in hun overtuigingen.<sup>20</sup> Mensen die worden gediscrimineerd, kunnen de groep waarmee ze zich identificeren wel gaan zien als iets waar je beter niet bij kunt horen. Op die manier schaadt het gebrek aan erkenning een deel van de identiteit van die personen; iemand met een donkere huidskleur gaat zijn *credibility deficit* associëren met zijn huidskleur, en krijgt daardoor een vertekend zelfbeeld. Maar dit zegt nog niet alles over de stabiliteit van zijn geestesgesteldheid.

Dat het “stabiele geest-argument” wat mij betreft niet zo sterk is, betekent niet dat het idee dat erkenning van wat iemand zegt niet belangrijk is voor zijn positie als mens. Zoals Fricker zei, is het mens-onterend om niet serieus genomen te worden als iemand met kennis. Ze neemt aan dat er een verband is tussen rationaliteit en kennis, en dat dit typisch menselijk is. Om dit gegeven beter te kunnen funderen, is er een theorie nodig die rationaliteit definieert als een typisch menselijke eigenschap en die rationaliteit associeert met het hebben van kennis. Zonder een dergelijke theorie kan er namelijk beweerd worden dat andere dieren ook rationeel kunnen zijn omdat ze “slim” gedrag vertonen, of dat mensen helemaal niet zo rationeel zijn, of dat kennis en rationaliteit weinig met elkaar te maken hebben. Vervolgens zou dan gesteld kunnen worden dat testimonial injustice helemaal niet zo’n probleem is, behalve misschien in de rechtspraak.<sup>21</sup> Ook kan dan gesteld worden dat als dieren kennis hebben (bijvoorbeeld een eekhoorn over waar hij zijn eten heeft begraven), of rationeel zijn (omdat ze problemen kunnen oplossen), zij hier geen dialoog voor nodig blijken te hebben. De benodigde theorie moet dus aantonen dat mensen zich onderscheiden van andere dieren door een vorm van rationaliteit die te maken heeft met kennisoverdracht door middel van dialoog; en deze dialoog moet niet beperkt blijven binnen één gesegregeerde groep mensen. Een aantasting in die kennisoverdracht betekent dan een aantasting in het mens-zijn.

---

<sup>20</sup> Fricker komt hier zelf ook niet meer op terug. Waar het haar uiteindelijk om gaat, is dat mensen die structureel bevooroordeeld worden behandeld, geremd worden in het volwaardig ontwikkelen van hun identiteit.

<sup>21</sup> Aannemelijker kan er dan gesteld worden dat het kwaad van testimonial injustice zit in de secundaire aspecten zoals juridisch onrecht of gebrek aan zelfvertrouwen, maar dat het argument van mens-zijn of identiteit niet op gaat. Dit vind ik echter niet voldoende.

Een goede kandidaat voor een theorie die bovenstaande kan verhelderen, is die van Robert Brandom. Brandom beschrijft de mens als een wezen dat rationeel is in de zin dat hij “vatbaar” is voor redenen. Rationaliteit wordt hier niet gezien als bijvoorbeeld een probleem-oplossend vermogen of een extra dosis “mind-stuff” die dieren niet hebben, maar als een *status* die mensen elkaar toeschrijven als zij in staat zijn om redenen te geven voor wat ze doen en vooral wat ze zeggen.<sup>22</sup> Mensen vormen samen een normatieve linguïstische praktijk, waarin zij elkaar (impliciet) erkennen als zijnde rationele wezens. Het kwaad van testimonial injustice zit dan - volgens mij - in het feit dat sommige mensen niet worden erkend als leden van die praktijk. In het volgende deel van mijn scriptie zal ik enkele relevante punten uit Brandoms theorie uiteenzetten. Daarna zal ik betogen dat deze punten een goed argument vormen voor het kwaad van testimonial injustice.

---

<sup>22</sup> Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 33.

# 2 Brandom in het kort: Inferentialisme, Pragmatisme en Autonomie

## 2.1 Inferentialisme

Robert Brandoms filosofische positie is grotendeels gebaseerd op wat hij “enkele van de belangrijkste inzichten van Kant en van Hegel” noemt, namelijk dat alle taaluitingen in wezen normatief zijn en dat menselijke rationaliteit een oorsprong heeft in een sociale praktijk.<sup>23</sup> Brandom benadert rationaliteit met de vraag wat mensen *doen* als ze een conceptueel inhoudelijke, *betekenisvolle* bewering uiten.<sup>24</sup> Het antwoord is dat rationele wezens *inferenties* maken tussen beweringen van zichzelf en van anderen. Inferenties zijn noodzakelijk om een bewering als betekenisvol te kunnen bestempelen. Dit idee zal ik hier kort uiteenzetten.

Rationeel zijn volgens Brandoms inferentialistische model, betekent dat meedoen met “the game of giving and asking for reasons.” Dit wil zeggen dat beweringen van rationele wezens kunnen worden bevraagd om hun redenen en dat beweringen dus moeten worden gerechtvaardigd door andere beweringen. Aan de andere kant kunnen beweringen ook weer als redenen gebruikt worden voor nieuwe beweringen. “To be rational is to be a producer and consumer of reasons: things that can play the role of both premises and conclusions of inferences. So long as one can assert (put something forward as a reason) and infer (use something as a reason), one is rational.”<sup>25</sup>

Redenen hebben de vorm van *inferenties* die af te leiden zijn van een bewering; dit zijn zowel conclusies die mogen worden getrokken uit de bewering, als voorwaarden die moeten worden aangenomen om de bewering te kunnen uiten. Deze inferenties zijn primair gezien *materiële* inferenties. Deze term, die Brandom aan Wilfrid Sellars ontleent, staat voor alle soorten inferenties die mensen kunnen maken en dus niet alleen voor logische inferenties zoals syllogismen.

Voorbeelden van materiële inferenties zijn dat als Utrecht ten westen van Zeist ligt, Zeist ten

---

<sup>23</sup> Zie bijvoorbeeld Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 66.

<sup>24</sup> Brandom onderscheidt "rationality" soms van "sapience" en stelt dat de mens (*homo sapiens*) naast een "rational being" ook een "logical being" is. Omdat dit onderscheid voor deze scriptie niet zo van belang is en omdat er geen goede Nederlandse vertaling is voor "sapient", gebruik ik de term "rationeel" voor de normatieve houding zoals ik die hier uiteenzet. Rationaliteit is wat mensen onderscheidt van - zoals Brandom het zegt - de "mere awareness of the beasts of the field."

<sup>25</sup> Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 6.

oosten van Utrecht moet liggen, of dat als een munt van koper is, deze smelt bij 1084° C en niet bij 1083° C.

Brandoms inferentialistische model van rationaliteit is dus tegelijk een theorie over de betekenis van concepten. Waar sommige theorieën van rationaliteit eerst betekenis veronderstellen om te kunnen stellen dat iemand rationeel is - bijvoorbeeld als hij de juiste conclusies trekt uit bepaalde beweringen, of de gepaste daad kan voegen bij een bepaald woord - zijn rationaliteit en betekenis voor Brandom twee zijden van dezelfde munt. "To grasp or understand such a concept is to have practical mastery over the inferences it is involved in—to know, in the practical sense of being able to distinguish (a kind of know-how), what follows from the applicability of a concept, and what it follows from."<sup>26</sup> Om de betekenis van een concept te begrijpen, moet je in staat zijn iets te *doen*.

Om bovenstaande te verhelderen is het nuttig om de vergelijking te maken tussen een papegaai die getraind is om bij het zien van een rood kaartje te zeggen "dit is rood", en een mens die dezelfde bewering doet. Een papegaai reageert door de bovenstaande zin te uiten op een stimulus uit zijn omgeving, nadat hij heeft geleerd om dit op de juiste manier te doen. Dit kan voor een mens ook het geval zijn, net als dat de beweringen van beide wezens bepaalde zaken in de wereld classificeren en dat deze beweringen informatief kunnen zijn voor anderen. Echter voor een rationeel wezen zoals de mens heeft de zin "dit is rood" ook nog conceptuele inhoud, oftewel betekenis. Deze betekenis moet volgens Brandom worden gezien als de plaats die de conceptueel inhoudelijke bewering inneemt in het netwerk van inferenties waarin deze zich bevindt.<sup>27</sup>

Dit wil zeggen dat de mens niet mag ontkennen dat het kaartje gekleurd is, en niet ook mag zeggen dat het kaartje blauw is. Als hij dit wel doet, is dat (prima facie) een aanwijzing dat hij zijn bewering niet begrijpt. Het concept "rood" krijgt zijn betekenis in een bewering die via inferenties verbonden is met zinnen die al dan niet compatibel zijn met die bewering. Een bewering kan dan ook nooit losstaand van andere beweringen betekenisvol zijn. "Cognitively, grasp of just one concept is the sound of one hand clapping."<sup>28</sup> Brandom stelt geen a priori eis aan het aantal correcte inferenties die een persoon moet maken over een bewering, wil hij rationeel genoemd

---

<sup>26</sup> Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, Mass: Harvard university press, 2001), 48.

<sup>27</sup> Het is niet Brandoms bedoeling om op een "chauvinistische" manier de mens als superieur wezen te poneren. Het verschil tussen mens en - in dit geval - papegaai is een illustratie die ons kan helpen begrijpen wat de criteria zijn om ons mensen als rationeel of "sapient" te beschouwen. Zie: Jeremy Wanderer, *Robert Brandom* (Stocksfield: Acumen, 2008), 11.

<sup>28</sup> Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, Mass: Harvard university press, 2001), 49.

mogen worden. Deze maatstaf wordt bepaald door andere mensen die de bewering van de persoon wegens op basis van hun eigen overtuigingen. Hier kom ik hieronder op terug.

## 2.2 Sociaal pragmatisme

De rationele mens is een wezen dat zich bevindt in een linguïstische praktijk waarvan de basis wordt gevormd door beweringen met conceptuele inhoud (betekenis).<sup>29</sup> Ieder wezen dat meedoet aan deze linguïstische praktijk, doet mee met "the game of giving and asking for reasons." Dit spel wordt gespeeld door wezens die met het uiten van een bewering meer doen dan slechts een respons geven op een stimulus uit de buitenwereld. Door een bewering te uiten, wordt een spreker door zichzelf en door anderen gebonden aan bepaalde andere beweringen, en tegelijkertijd verliest hij de aanspraak op het doen van weer andere beweringen. Iemand moet redenen geven voor wat hij zegt, en zijn bewering kan als reden gebruikt worden voor nieuwe beweringen. De linguïstische praktijk moet gezien worden als wat Wilfrid Sellars "the space of reasons" noemt, de (metafysische) ruimte waarin wezens elkaar normen opleggen en zichzelf aan dergelijke normen committeren.<sup>30</sup>

De linguïstische praktijk is per definitie een sociale praktijk. De normen waaraan een spreker gebonden is en die bepalen wat de juiste inferenties zijn van de bewering, worden bepaald door de andere mensen uit de praktijk. Dit kan alleen gebeuren wanneer mensen elkaar erkennen als rationele wezens die gebonden zijn aan de normen van de linguïstische praktijk. Wanneer mensen elkaar als zodanig erkennen, kunnen ze bepaalde beweringen en handelingen als gepast of ongepast bestempelen. "[N]ormative statuses are always social statuses, and are constituted, maintained and developed by the normative attitudes of practitioners."<sup>31</sup> Zoals een op zichzelf staande bewering niet betekenisvol kan zijn, kan een wezen niet op eigen houtje rationeel worden; rationaliteit kan pas bestaan binnen de sociale linguïstische praktijk.

Normen bepalen welke inferenties juist of onjuist zijn en het is niet aan de spreker om deze normen zelf vast te stellen. Als iemand iets beweert, verkrijgt hij daarmee een *deontic status* - een status die bepaalt wat iemands *plichten* zijn ten opzichte van zijn bewering. De deontic status is

---

<sup>29</sup> De bewering (assertion) is volgens Brandom de basis van alle soorten taaluitingen; andere taaluitingen zoals een bevel of een vraag, kunnen niet worden verklaard zonder notie te hebben van wat een bewering is. Zie: Jeremy Wanderer, *Robert Brandom* (Stocksfield: Acumen, 2008), 20.

<sup>30</sup> Zie bijvoorbeeld deVries, Willem. "Wilfrid Sellars." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Sellars is van grote invloed geweest op Brandom.

<sup>31</sup> Jeremy Wanderer, *Robert Brandom* (Stocksfield: Acumen, 2008), 19.

gebaseerd op de *commitments* en *entitlements* die aan de spreker worden toegeschreven door degenen die de bewering horen. De luisteraar - de *score-keeper* in the game of giving and asking for reasons - schrijft aan de spreker - de *game player* - toe waar die zich (volgens hem) aan zou moeten houden.<sup>32</sup> *Deontic score-keeping* is de kern van de sociale linguïstische praktijk van rationele wezens.

Het (Kantiaanse) onderscheid dat Brandom maakt tussen mens en dier is dus niet iets ontologisch, maar iets *deontologisch*.<sup>33</sup> Regels bepalen wat de inhoud is van de concepten die worden gebruikt in een bewering; regels bepalen dus waar een bewering *over gaat*. Datgene waar een bewering over gaat, is een soort autoriteit over de spreker, de autoriteit die stelt waar de spreker zich verantwoordelijk voor moet houden.<sup>34</sup> Die verantwoordelijkheid bestaat uit het verwerpen van beweringen die incompatibel zijn met de gedane bewering, en met het kunnen geven van redenen voor de bewering. De autoriteit van de bewering komt tot stand doordat andere mensen die aan de spreker opleggen. Dit moet echter niet gezien worden als iets wat onder dwang gebeurt. Iedereen is namelijk in staat om de beweringen van anderen te beoordelen op hun redenen. De spreker kan daarna weer bepalen of hij het eens is met de normen die de score-keepers aan hem hebben opgelegd. Welk perspectief het “wint”, hangt af van wat de verschillende sprekers tegen elkaar zeggen en hoe overtuigend ze elkaar vinden.

“Sorting out who should be counted as correct, whose claims and applications of concepts should be treated as authoritative, is a messy retail business of assessing the comparative authority of competing evidential and inferential claims. Such authority as precipitates out of this process derives from what various interlocutors say rather than from who says it; no perspective is authoritative as such. There is only the actual practice of sorting out who has the better reasons in particular cases.”<sup>35</sup>

Samengevat moet de mens gezien worden als een wezen dat dankzij het gebruik van taal in staat is om betekenis te geven aan beweringen. Deze betekenis bestaat uit een set van correcte inferenties die verbonden zijn aan een bewering. De mate van correctheid wordt beoordeeld in een

---

<sup>32</sup> Iedereen die meedoet is zowel game player als score keeper. Voor het overzicht verdeel ik de rollen hier over twee mensen, maar in de praktijk zal dat zelden zo gaan.

<sup>33</sup> Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 32-33.

<sup>34</sup> Dit idee kan vergeleken worden met het doen van een belofte: je bent vrij een belofte te doen, maar je bent vervolgens gebonden aan de handelingen die die belofte tot uitvoering brengen.

<sup>35</sup> Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 601.



sociale praktijk; de betekenis van een bewering hangt af van hoe anderen die interpreteren. Dat laatste klinkt dwingend, maar levert volgens Brandom juist een vorm van positieve vrijheid op.

## 2.3 Autonomie door normativiteit

Iemand die een bewering doet, stelt zichzelf verantwoordelijk voor datgene wat hij zegt, door redenen te kunnen geven die compatibel zijn met de bewering en door geen dingen te beweren die incompatibel zijn.<sup>36</sup> Brandom claimt dat de verantwoordelijkheid die iemand neemt met het doen van een bewering een vorm van vrijheid oplevert. Mensen hebben namelijk de autoriteit om zichzelf op een rationele manier verantwoordelijk te *maken*, door zichzelf ook als verantwoordelijk *op te vatten*. Dit zorgt voor de positieve vrijheid om dingen te doen die niet kunnen zonder taal:

“The difference between non-normative *compulsion* and normative *authority* is that we are genuinely *normatively* responsible only to what we *acknowledge as* authoritative.” (...) “[T]he positive freedom to adopt normative statuses, to *be* responsible or committed, is the same as the positive freedom to *make* ourselves responsible, by our attitudes. So Kant's normative conception of positive freedom is of *freedom* as a kind of *authority*. Specifically, it consists in our *authority* to *make* ourselves *rationally responsible*. The capacity to *be* bound by norms and the capacity to *bind ourselves* by norms are one and the same. That they are one and the same is what it is for it to be *norms* that we are bound by—in virtue of binding ourselves by them. Here authority and responsibility are symmetric and reciprocal, constitutive features of the normative subject who is at once authoritative and responsible.”<sup>37</sup>

De bindende kracht van normen is zogenaamd *attitude dependent* omdat het aan de persoon zelf is of hij zich wil binden, maar de inhoud van de normen is *attitude independent* - deze hangt af van de houding van andere mensen. Als dat laatste niet zo was, dan was alles wat voor ons waar lijkt te zijn, ook altijd waar.<sup>38</sup> Dat dit niet de bedoeling is, is wat mij betreft evident genoeg om voor nu aan te nemen. Het verschil tussen de activiteit van het *uiten* van een bewering en de *inhoud* van die bewering, ligt in de afhankelijkheid van de spreker ten opzichte van zijn bewering. De normatieve houding van andere mensen ten opzichte van een bewering is echter alleen bindend

---

<sup>36</sup> Dit gegeven is echter geen natuurwet, het is hooguit ongepast om tegenstrijdige overtuigingen te hebben. Dit idee is ook een goede manier om een afbakening te maken tussen een subject en een object: een object is datgene wat geen incompatibele eigenschappen *kan hebben*; een subject is datgene wat geen incompatibele overtuigingen *zou mogen hebben*. Zie Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 48-49.

<sup>37</sup> Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 62-63.

<sup>38</sup> Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 64.

als die ook door de spreker als bindend wordt *erkend*. Alleen door *wederzijdse erkenning* kunnen de normatieve statussen ontstaan die ervoor zorgen dat mensen autonoom zijn - dat ze een positieve vrijheid kunnen genieten om meer te doen dan ze zonder de normen zouden kunnen.<sup>39</sup>

Ik wil nu Brandoms mensbeeld combineren met Frickers theorie. Eerst onderbouw ik het kwaad van testimonial injustice vanuit Brandoms model. Daarna zoek ik een balans tussen beide theorieën om een oplossing voor testimonial injustice te vinden.

---

<sup>39</sup> Brandom noemt als voorbeeld dat de regels van de taal die we gebruiken er voor kan zorgen dat we een oneindig scala aan nieuwe zinnen kunnen opstellen. Hierdoor hebben we de mogelijkheid “[To] make claims, formulate desires, and entertain goals that no one in the history of the world has ever before so much as considered. This massive positive expressive freedom transforms the lives of sentient creatures who become sapient by constraining themselves by linguistic - which is at base to say conceptual - norms.” Robert Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 75.

### 3 Testimonial (in)justice in the game of giving and asking for reasons

Mijn insteek met betrekking tot Brandoms theorie was om een mensbeeld te poneren dat aantoont waarom testimonial injustice zo kwalijk is. Ik zal mijn punt hier stapsgewijs uiteenzetten.

Iemand die een bewering doet, stelt zichzelf verantwoordelijk voor diens bewering ten opzichte van de ander; hij verzoekt de ander als het ware om te worden erkend als iemand die weet waar hij het over heeft. Maar in het geval van testimonial injustice is de erkenning niet wederzijds. Alles wat een slachtoffer van testimonial injustice zegt, wordt afgezwakt door het *credibility deficit* dat deze persoon heeft ten opzichte van bevooroordeelde mensen. Testimonial injustice raakt precies datgene wat de mens uniek maakt ten opzichte van andere wezens, namelijk de erkenning van beweringen (van anderen) als *betekenisvol*.

Ik noemde in mijn kritiek op het “steady mind” argument van Williams, gebruikt door Fricker, dat mensen ondanks hun *credibility deficit* nog wel in groepen kunnen leven, waarin zij hun geestesgesteldheid stabiel kunnen houden. Denk aan samenlevingen waarin allochtonen gesegregeerd leven van autochtonen, of waar vrouwen in clubs bijeenkomen. Wat echter uit Brandoms theorie blijkt, is dat er meer moet zijn dan alleen een coherente set van overtuigingen om een mens te zijn. Brandom stelt dat de normativiteit die inherent is aan beweringen een vorm van positieve vrijheid oplevert. Het kunnen doen van beweringen die door normen gebonden zijn, maakt dat de mens een enorm scala aan nieuwe mogelijkheden verwerft. Wanneer bepaalde groepen mensen (onterecht) niet erkend worden als autoriteit op het gebied van de betekenis van beweringen, doen zij op dat moment niet mee met *the game of giving and asking for reasons*. Zij worden dan niet gezien als rationele wezens die autoriteit kunnen hebben over de inhoud van de beweringen van anderen. Omdat autoriteit en autonomie hand in hand gaan, vanwege het vereiste dat normativiteit alleen kan bestaan bij de gratie van wederzijdse erkenning, verliest de groep benadeelde mensen ook aan autonomie.<sup>40</sup>

Een sterke segregatie van groepen kan op epistemologisch vlak ook leiden tot een fragmentatie van de betekenis van concepten. Dit kan tot gevolg hebben dat (groepen) mensen steeds verder geïsoleerd raken van de rest van de maatschappij, met eventueel weer een extra dosis vooroordelen tot gevolg.

---

<sup>40</sup> Daarnaast kan de groep mensen die bevooroordeeld is een afname in erkenning van de benadeelde groep verwachten. Of dit echter ook tot een relevante afname van autonomie leidt, is de vraag.

### 3.1 Wat te doen tegen testimonial injustice?

Frickers oplossing voor testimonial injustice - voor zover mogelijk - bestaat uit een (zelf)training van individuen om onbevooroordeeld met anderen om te gaan. Een ideaal niet-bevooroordeeld persoon noemt Fricker *well trained* in diens *testimonial sensibility*.<sup>41</sup> Men moet een zogenaamde *virtuous hearer* worden, die kritisch is op zijn vooroordelen. In andere woorden moet men diens vooroordelen corrigeren, door bewuste reflectie of door onbewuste spontaniteit. Dat laatste kan zich uiten in een gewoonte die ontstaat door met andere mensen om te gaan; aanvankelijke vooroordelen verdwijnen doordat men leert dat de ander betrouwbaar is.<sup>42</sup> Ook kunnen iemands eigen ervaringen als spreker meehelpen met de bewustwording van zijn vooroordelen. "Full possession of the virtue, then, in a climate that has a range of prejudices in the social atmosphere, requires the hearer to have internalized the reflective requirements of judging credibility in that climate, so that the requisite social reflexivity of her stance as hearer has become second nature."<sup>43</sup>

De bovenstaande oplossing is erg gericht op individuen en vraagt om uitleg over hoe een persoon zonder al te veel dwang kan leren zijn vooroordelen te verwerpen, en bovenal over de mogelijkheid dat genoeg mensen dit leren. Daarnaast maakt Martin Kusch de terechte opmerking dat Fricker een sterk onderscheid maakt tussen het "slachtoffer", dat kwaad wordt aangedaan, en de bevooroordeelden, die zich moeten aanpassen. "This division of perspectives has the - no doubt unwanted - effect of portraying the victim as invariably passive and the perpetrator alone as holding all the keys to an improvement."<sup>44</sup> Elizabeth Anderson op haar beurt stelt dat Frickers nadruk op het individuele aspect om testimonial injustice tegen te gaan te eenzijdig is, en dat er ook naar de structurele, politieke kant van het verhaal gekeken moet worden.<sup>45</sup>

De punten van kritiek van Kusch en Anderson hebben met elkaar te maken. Wanneer een individu dat wordt benadeeld door testimonial injustice ook een rol krijgt in de oplossing van het probleem, is de volgende vraag hoe er op sociaal en politiek niveau moet worden gezorgd dat individuen de kans krijgen om zich serieus te uiten. Wat dit moeilijk maakt, is dat het niet altijd evident is dat er

---

<sup>41</sup> Fricker, 71.

<sup>42</sup> Fricker 96.

<sup>43</sup> Fricker 97.

<sup>44</sup> Martin Kusch, "Review: Miranda Fricker: Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing," *Mind* 118 (2009), 173.

<sup>45</sup> Elizabeth Anderson, "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions," *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26:2 (2012), 163-173.

sprake is van testimonial injustice; ook niet wanneer iemand claimt dat hij onterecht niet serieus genomen wordt.

Tot nu toe heb ik nog niet veel gezegd over de verschillende vormen die testimonial injustice kunnen innemen. Fricker zelf heeft het vooral over zeer duidelijke vormen van testimonial injustice, waarin het evident is dat er een slachtoffer is dat onterecht gekort wordt in diens geloofwaardigheid. Ik noemde al het voorbeeld uit *The Talented Mr. Ripley*, waarin Marge niet serieus wordt genomen omdat ze een vrouw is. Daarnaast noemt Fricker het proces van de onschuldig voor aanranding veroordeelde “neger” Tom Robinson in *To Kill a Mockingbird*.<sup>46</sup>

Beide voorbeelden tonen een duidelijk voorbeeld van testimonial injustice, omdat wij inzien dat vrouwen en mensen met een donkere huidskleur niet minder slim of betrouwbaar zijn dan blanke mannen, en dat zij in de verhalen respectievelijk gelijk hadden en onschuldig waren. Er moet echter ook rekening worden gehouden met zaken waarin het nog niet evident is dat iemand niet serieus wordt genomen op grond van een *credibility deficit*. Misschien verkondigt iemand nou eenmaal onzin. De vraag is hoe deze afweging gemaakt kan worden. Brandoms model van de mens als speler in “the game of giving and asking for reasons” geeft hier ook niet direct antwoord op. Zijn theorie is een ideaalbeeld, en houdt geen rekening met machtsverhoudingen die het spel kunnen beïnvloeden.<sup>47</sup> Ik wil nu bespreken wat er met Brandoms idee moet gebeuren om het bovenstaande dilemma aan te kunnen pakken.

Brandoms theorie is zeer liberaal te noemen, in de zin dat ieder individu in staat wordt geacht om de redenen voor zijn beweringen te uiten en dat uiteindelijk de beste reden als zodanig wordt erkend.<sup>48</sup> Uit Frickers betoog blijkt echter dat sommige mensen niet in staat zijn om hun redenen tot uiting te brengen, omdat deze niet serieus worden genomen. Iemand kan zijn onrecht aanvechten, maar wie heeft gelijk wanneer iemand claimt dat hij niet genoeg erkend wordt, terwijl een ander zegt dat dat onzin is? Er moet manier zijn om te bepalen of een claim niet erkend te worden terecht is. Er kan volgens Brandoms model echter nooit een perspectief op een conflict komen dat zelf geen perspectief is; alles wordt vastgesteld binnen de sociale linguïstische praktijk. Tegelijk is deze praktijk constant in beweging. Dit betekent dat nieuwe inzichten kunnen leiden tot

---

<sup>46</sup> Fricker, 24.

<sup>47</sup> Dit is geen inhoudelijke kritiek op Brandom, aangezien hij een model scheidt van de mens als “sapiënt being”, en niet een model van onze “reële” samenleving.

<sup>48</sup> De term “liberaal” heb ik ontleend aan het artikel “Regimes of autonomy” van Joel Anderson. Ik gebruik het hier een beetje anders maar de overeenkomst is dat “liberaal” een mogelijke invulling is van een sociale praktijk. Joel Anderson, “Regimes of Autonomy.” *Ethical Theory and Moral Practice* (2014), 355-368.

veranderingen in normatieve statussen, bijvoorbeeld dat vrouwen wel degelijk net zo intelligent zijn als mannen en dus serieus genomen dienen te worden. Een dergelijk inzicht heeft wel input van de benadeelde groep nodig; afwachten tot er iets verandert is niet genoeg.

Brandons model veronderstelt een soort strijd waarin een individu zijn redenen moet geven, en moge de beste winnen. Er wordt hier een lage eis gesteld aan wat iemand moet doen om rationeel genoemd te worden: iemand hoeft alleen maar anderen te erkennen en moet zelf erkenning vragen. In een ideale wereld kan bijna iedereen dat. In een wereld waarin machtsverhoudingen de erkenning beïnvloeden, is dit echter problematisch. Wanneer iemand claimt dat zijn woorden niet serieus genomen worden, moet die persoon die claim kunnen onderbouwen en vooral ook de *mogelijkheid* krijgen om die te onderbouwen. In andere woorden: zijn rationaliteit moet erkend worden, maar er moet ook een structuur zijn in de sociale linguïstische praktijk waarin rationaliteit makkelijk erkend *kan* worden. Brandons “liberale” model lijkt hier te kort te schieten, omdat het te sterk gericht is op individuen, die kwetsbaar kunnen zijn.

Brandom noemt als voorbeeld om zijn (Hegeliaanse) visie op wederzijdse erkenning te illustreren, hoe je een “goede schaker” wordt.<sup>49</sup> Uit dit voorbeeld wordt duidelijk dat als iemand erkend wil worden als iemand die kennis van zaken heeft, hij zich moet meten aan de standaarden die heersen wat betreft die zaken. Hier zien we een probleem voor iemand met een *credibility deficit*: zijn kennis van zaken wordt niet erkend, ook al zou hij zich wel kunnen meten met de rest. Vooral de zin “If I have set my sights low enough, it will be easy to qualify.” is belangrijk: Een *credibility deficit* kan er voor zorgen dat iemands standaarden onterecht te laag worden, waardoor hij zichzelf niet voor vol aanziet. Om dit te voorkomen moeten de standaarden voor erkenning eerlijk zijn vastgesteld. In het geval van de schaakclub moeten er regels zijn opgesteld die bepalen wanneer iemand goed genoeg is; in het geval van een sociale maatschappij moeten er regels zijn die bijvoorbeeld bepalen wanneer iemand terecht kan claimen dat hij bevooroordeeld wordt behandeld. Het vaststellen van regels voorkomt scheve machtsverhoudingen rondom erkenning.

---

<sup>49</sup> “For instance, it is up to me whom I recognize as a good chess player. I can settle for recognizing any old wood pusher who can play a legal game, or I can set my standards so high that only Grand Masters qualify. But it is not then up to me (certainly not up to me in the same sense) whether those I recognize as good players recognize me as a good player. If I have set my sights low enough, it will be easy to qualify. But if my aspirations for the sort of self I want to be, and so to be recognized as, are higher, it will be correspondingly more difficult for me to earn the recognition of those I recognize. This account of what it is to be a good chess player, in the various senses that term can take - and more generally, what it is to have some specific normative status - gives the candidate a certain sort of authority: the authority to constitute a community by recognizing individuals as members of it. But doing that is also ceding another sort of authority to those one recognizes: the authority to determine whether or not the candidate qualifies as a member of the community so constituted by the standards to which I have subjected myself.”

Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 217.

Een dergelijke structurele oplossing kan op zijn beurt het probleem hebben paternalistisch te zijn, of het kan zelfs doorschieten naar een systeem waarin bepaalde mensen te veel krediet krijgen voor hun beweringen. Minstens zo belangrijk is dat - vanuit Brandoms theorie gezien - een systeem dat overgevoelig is voor claims van testimonial injustice kan leiden tot de verwatering van betekenissen van concepten. We zagen dat beweringen betekenis hebben dankzij hun samenhang met andere beweringen. De normen die de betekenis bepalen, worden door “de ander” opgelegd. Wanneer iemand echter makkelijk kan claimen dat hij gegronde redenen heeft voor een bewering, kan dat er toe leiden dat de betekenis te veel door de spreker wordt bepaald. Dit heeft tot gevolg dat de betekenis van beweringen kan fragmenteren en dat de positieve vrijheid die de taal ons brengt vermindert. Dan zou de oplossing voor testimonial justice ironisch genoeg leiden tot een afname in autonomie voor ieder mens.

De stelling dat autonomie alleen door wederzijdse erkenning kan bestaan - in de vorm van normen binnen een discours - is nu de vraag geworden hoe dat discours gestructureerd moet zijn, wil er sprake kunnen zijn van een rechtvaardige basis voor wederzijdse erkenning. Brandoms (door mij als zodanig gedoopte) “liberale” model is misschien ontoereikend, maar het staat nog open welk model dan meer geschikt is.<sup>50</sup> Een dergelijk model moet er voor zorgen dat een claim omtrent bevooroordeeldheid adequaat kan worden bewezen, door de claimende persoon. Een voorwaarde voor een eerlijk “spel” is dat de regels voor iedereen het zelfde zijn. Het is aan de regelmakers - en dat is iedereen - om bij te dragen aan de totstandkoming van zulke spelregels.

---

<sup>50</sup> De discussie omtrent verschillende deontologische invullingen van “autonomie” wordt uiteengezet in Joel Anderson, "Regimes of Autonomy." *Ethical Theory and Moral Practice* (2014), 355-368.

## Conclusie

In mijn scriptie heb ik gepoogd het standpunt van Miranda Fricker over testimonial injustice in te bedden in het model van de mens dat Robert Brandom voorstelt. Ik heb dit gedaan omdat ik ten eerste niet helemaal overtuigd was door Frickers argumenten die het “kwaad” van testimonial injustice moeten aantonen en omdat ik denk dat Brandoms model kan bijdragen aan mogelijke oplossingen voor het probleem.

Testimonial injustice is het specifieke onrecht dat iemand wordt aangedaan wanneer deze vanwege een vooroordeel niet op diens woord geloofd wordt. Iemand die een zogenaamd *credibility deficit* heeft, wordt onterecht niet erkend als iemand die kennis van zaken heeft. Fricker stelt dat dit onrecht iemands “mens-zijn” aantast. Als argument hiervoor noemt zij onder andere dat kennis een typisch menselijke eigenschap is, die in het geval van testimonial injustice ontkend wordt. Daarnaast mensen er binnen een discours waar wederzijds vertrouwen heerst voor dat ze bij de feiten blijven en niet vervallen in “wishful thinking” over de wereld. Mensen met een *credibility deficit* kunnen volgens Fricker niet voldoende in een discours meedoen en zijn dus niet voldoende in staat hun geestesgesteldheid te stabiliseren.

Mijn kritiek hierop is dat mensen die benadeeld worden door vooroordelen vaak nog wel in groepen leven en elkaars geestesgesteldheid kunnen stabiliseren. Dit betekent niet dat zij geen ernstige hinder ondergaan van hun *credibility deficit*, maar ik ben niet overtuigd dat bijvoorbeeld alle mensen met een donkere huidskleur te veel aan wishful thinking doen. Daarnaast gaat Fricker niet diep in op haar claim dat kennis iets typisch menselijks is. Met behulp van Brandoms theorie heb ik aan willen tonen dat mensen zich onderscheiden van andere dieren door een vorm van rationaliteit die te maken heeft met kennisoverdracht door middel van dialoog. Een aantasting in de kennisoverdracht betekent dan een aantasting in het mens-zijn.

In Brandoms theorie moet de mens gezien worden als een wezen dat verantwoordelijk is voor wat het doet en zegt; dit is wat de mens “rationeel” maakt. Mensen houden elkaar verantwoordelijk voor hun beweringen, wat betekent dat zij elkaar binden aan de normen die beweringen hun betekenis geven. Semantische betekenis en rationaliteit zijn dus twee zijden van dezelfde medaille. De bindende kracht van normen kan alleen bestaan wanneer mensen elkaar erkennen als autoriteit op het gebied van die normen; dit gebeurt binnen een sociale linguïstische praktijk. Dankzij de taal en de normen die daarin inherent zijn, is de mens in staat een positieve vorm van vrijheid te genieten. Die vrijheid kan echter alleen bestaan bij de gratie van de wederzijdse



erkenning van mensen als autoriteit over de inhoud van elkaars beweringen. Zonder normen zou betekenis vervallen tot willekeur.

Uit bovenstaande blijkt dat mensen met een *credibility deficit* niet erkend worden als mensen die redenen kunnen geven voor hun beweringen. Iemand wordt dan niet erkend als (volwaardig) mens. Brandoms theorie is echter niet direct geschikt om een oplossing te bieden voor testimonial injustice. Ik bestempel zijn model als “liberaal”, in de zin dat individuen op zichzelf zijn aangewezen in *the game of giving and asking for reasons*. Tegelijkertijd biedt de theorie wel ruimte voor verandering binnen de sociale linguïstische praktijk - verandering van de spelregels, zagezegd. Maatstaven voor rationaliteit en dus voor autonomie (de vrijheid die ontstaat door gebonden te zijn aan de normen van de taal) kunnen veranderen. Er moet echter voorkomen worden dat iedereen die claimt niet serieus genomen te worden ook gelijk krijgt, zonder dat diens redenen kritisch worden beoordeeld. Wanneer dat namelijk gebeurt, vervalt de normatieve kracht van taal en kan elke bewering betekenen wat de spreker zelf wil. Dit zou tot gevolg hebben dat de positieve vrijheid die taal oplevert, verdwijnt en dat de maatstaf voor rationaliteit niet meer te gebruiken is. Als dit al mogelijk is, is het offer wat mij betreft te groot.

# Literatuur

- Anderson, Elizabeth. "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions." *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26:2 (2012): 163-173.
- Anderson, Joel. "Regimes of Autonomy." *Ethical Theory and Moral Practice*, Volume 17, Issue 3 (2014): 355-368.
- Blanch, Danielle C., Judith A. Hall, Debra L. Roter, and Richard M. Frankel. "Medical Student Gender and Issues of Confidence." *Patient education and counseling* 72, no. 3 (2008): 374-81.
- Brandom, Robert. *Making It Explicit: Reasoning Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- . "Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas." *European Journal of Philosophy* 8, no. 3 (2000): 356–374.
- . *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Mass: Harvard university press, 2001.
- . *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- . *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- deVries, Willem. "Wilfrid Sellars." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edited by Zalta, Edward N. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/sellars>. (accessed between apr 28 and may 29, 2014).
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- Kusch, Martin. "Review: Miranda Fricker: Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing." *Mind* 118 (2009): 170-174.
- Wanderer, Jeremy. *Robert Brandom*. Stockfield: Acumen, 2008.