

**Dat kunnen we zelf wel!**  
Over humanisme en het vermogen onszelf te corrigeren.

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het bijzonder hoogleraarschap  
Wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme  
vanwege de Stichting Socrates aan de Universiteit Leiden  
op vrijdag 9 november 2001  
door

**Jan Bransen**

Mijnheer de rector magnificus, leden van het bestuur van de Stichting Socrates, leden van het Curatorium van deze bijzondere leerstoel, en zeer gewaardeerde toehoorders,<sup>1</sup>

“Kijk,” zegt de vader, “kijk, een vogeltje.”

“Vovel!” zegt het kind, enthousiast.

“Nee, het is niet ‘vovel’, maar *vogel*,” zegt de vader.

Het kind kijkt blij van de vogel naar de vader en terug.

“Gogel!”

Jaren later.

“Kijk,” zegt de vader, “kijk, een vogeltje.”

Hé, denkt het kind enthousiast. Een pimpelmeesje.

Maar dan verbetert hij zich.

“’t Is een koolmeesje, pap.”

Deze twee korte episodes uit het leven van een gelukkige vader geven me meer dan genoeg houvast om u vandaag iets te vertellen over een uniek en intrigerend vermogen dat wij allemaal bezitten, en dat een hoofdrol heeft gespeeld in de geschiedenis van het denken die geleid heeft tot het humanistische mensbeeld dat ons vandaag de dag zo vertrouwd is. Dit is het vermogen dat we hebben om onszelf te corrigeren.

Ik ga niet erudiet doen. Ik ga u niet vertellen wat er in 2500 jaar westerse beschaving allemaal over dit vermogen geschreven is, want het meeste daarvan heb ik zelf niet gelezen.<sup>2</sup> Wat ik wel ga doen, is u meenemen in een betoog. Ik ga u proberen te verleiden zelf na te denken over dat vermogen waar u vele malen per dag ongecompliceerd gebruik van maakt. Ik zal u daartoe verleiden door, in het eerste deel van mijn betoog, aannemelijk te maken dat er goede gronden

zijn om te denken dat wij onszelf helemaal niet *kunnen* corrigeren, ondanks de schijn van het tegendeel. Daarna zal ik u een verhaal vertellen over een vader die zijn voetballende kinderen iets wil bijbrengen. Ik zal dat verhaal gebruiken om een verschil duidelijk te maken tussen wat ik noem afhankelijkheidsbevorderende redenen en zelfstandigheidsbevorderende redenen. Vervolgens zal ik proberen te laten zien dat dit tweede type reden niet alleen bestaat, maar dat het ook het soort reden is waar wij van nature goed mee om kunnen gaan. Dat wij dat kunnen, laat zien, zo betoog ik, dat wij onszelf wel degelijk kunnen corrigeren.

### **1. Gogel of vowel: so what?**

Om u aan het denken te krijgen over ons vermogen onszelf te corrigeren, wil ik eerst de vanzelfsprekendheid van dit vermogen radikaal problematiseren. Ik zal dat doen met behulp van twee argumenten die in de filosofie van de twintigste eeuw veel aandacht hebben getrokken en gekregen.

Het eerste argument zegt dat wij wel iets doen dat zelf-correctie lijkt maar helemaal geen kwestie van *corrigeren* kan zijn, omdat dat meer vooronderstelt dan gegeven is. Om het te zeggen in termen van mijn voorbeeld: iemand die denkt dat hij zichzelf corrigeert lijkt op het kind dat tevreden denkt dat ‘gogel’ beter is dan ‘vowel’, omdat ‘gogel’ toevallig het laatste woord is dat hij uitgesproken heeft.<sup>3</sup>

Het tweede argument zegt dat er in de menselijke ervaring wel sprake kan zijn van corrigeren, maar dat dit nooit een kwestie van *zelf*-correctie is.<sup>4</sup> Een kind kan gecorrigeerd worden, en kan zelfs denken dat hij zichzelf corrigeert, maar in feite betekent dat slechts dat het kind leert gehoorzamen aan iemand, of iets, met meer macht. Gecorrigeerd worden is niet meer dan ‘teruggefloten worden’, en wie denkt zichzelf terug te kunnen fluiten is in zijn gespletenheid slechts het onnozele slachtoffer van een geïnternaliseerd super-ego.<sup>5</sup>

Laat ik deze argumenten eens wat beter bekijken.

Het eerste argument is gebaseerd op een viertal premissen.

De eerste premisse stelt dat er alleen maar sprake van ‘corrigeren’ kan zijn als er sprake is van een criterium dat bepaalt of een stelling juist is of niet.<sup>6</sup> Als je jezelf corrigeert, dan betekent dat dat je inziet dat je het eerst fout had, en nu weet hoe je het goed kunt hebben. Dan moet je het natuurlijk wel eerst echt fout gehad hebben, en dan moet het ook zo zijn dat je het goed kunt hebben. Iemand die zegt dat hij spruitjes eerst vies vond, en nu lekker, corrigeert zichzelf niet echt. Hij is gewoon van mening veranderd. Maar iemand die eerst dacht dat Oosterhout de hoofdstad van Nederland was, en nu denkt dat dat Amsterdam is, die is natuurlijk niet alleen maar van mening veranderd. Eerst had hij het fout, nu goed. Er is een criterium dat bepaalt of zijn opvattingen juist zijn of niet, en in dit geval is het criterium een feit over Amsterdam.

De tweede premisse stelt dat zo’n criterium objectieve geldingskracht moet hebben om überhaupt een criterium te kunnen zijn. Een criterium moet gelden voor iedereen. Deze premisse hebben we nodig om te kunnen begrijpen waarom sommige veranderingen alleen maar een verandering van mening zijn, en andere veranderingen correcties zijn. Iemand kan bijvoorbeeld beweren dat hij zijn onjuiste mening over de smaak van spruitjes heeft gecorrigeerd, en het nu bij het juiste eind heeft als hij zegt dat spruitjes lekker zijn. Omdat dat *echt* zo is, moet hij er dan bij zeggen. Hij zegt dan niet dat hij spruitjes lekker vindt, hij zegt niets over zijn smaak, maar hij zegt iets over bepaalde objecten, spruitjes, dat ze lekker *zijn*. Het lekker-zijn van spruitjes, bedoelt hij dan te zeggen, is een echte eigenschap van spruitjes, los van wat hij er toevallig van vindt, net zoals het een echte eigenschap van Amsterdam is, los van wat hij daar nu van vindt, dat het de hoofdstad van Nederland is.<sup>7</sup>

De derde premisse stelt dat geen enkele bewustzijnsinhoud meer dan subjectieve geldingskracht kan hebben. Dit is een ingewikkelde premisse, die maar moeilijk overtuigend te formuleren is. Ze is de achilleshiel van het argument. Er wordt het volgende mee bedoeld: de inhoud van een bewustzijnstoestand, bijvoorbeeld een verlangen of een opvatting, heeft alleen maar geldingskracht voor degene die in die bewustzijnstoestand is. Als ik dorst heb, is dat alleen voor mij een motief om iets te drinken; als ik denk dat die man daar een engerd is, is dat alleen voor

mij een motief om hem te ontwijken. De volgende aanvulling kan misschien nog helpen om deze premisse wat meer reliëf te geven: als een kind 's nachts roept dat het dorst heeft, dan is volgens deze premisse niet de dorst van het kind voor mij een motief om iets te drinken voor hem te gaan halen. Mijn motief is mijn eigen, subjectieve bewustzijnstoestand: dat ik denk dat dit kind dorst heeft, en dat ik het vervelend voor dit kind vind dat hij dorst heeft. Ik zal immers ook opstaan en iets te drinken gaan halen voor een kind dat helemaal geen dorst heeft, als ik heel overtuigend droomde dat er een kind riep dat hij dorst had.<sup>8</sup>

De vierde premisse, tenslotte, stelt dat mensen die zichzelf zouden willen corrigeren zich op niets anders kunnen beroepen dan op hun eigen bewustzijnsinhouden. Het kind dat 'vovel' zegt, en daarna 'gogel', denkt dat hij het goed doet, omdat hij afgaat op de klank die hij hoort als zijn vader 'vogel' zegt. Daarom denkt hij ook eigenlijk dat hij het beide keren goed zegt, maar als de vader hem zo nodig moet corrigeren, dan wil hij die man wel tevreden proberen te stellen. Het kind dat besluit dat hij een koolmeesje ziet, doet niet anders en niet meer dan zijn huidige waarneming vergelijken met herinneringen aan koolmeesjes en pimpelmeesjes, en komt, zo vergelijkend, tot zijn laatste oordeel. Iemand die besluit dat Oosterhout niet de hoofdstad van Nederland is, doet dat volgens deze premisse niet omdat hij werkelijk en rechtstreeks geconfronteerd wordt met een objectief feit, maar bijvoorbeeld omdat hij denkt iets over Amsterdam te weten. Het idee is steeds, volgens deze premisse, dat er een bewustzijnstoestand tussen ons en de wereld staat.<sup>9</sup>

De conclusie die uit deze vier premissen getrokken kan worden is dat mensen zichzelf helemaal niet kunnen corrigeren omdat ze daarvoor iets zouden moeten kunnen gebruiken, namelijk een objectief geldig criterium, dat ze helemaal niet kunnen gebruiken, omdat ze het moeten zien te stellen met niet meer dan de inhoud van hun eigen subjectieve bewustzijnstoestanden. Dit is een ontluisterende conclusie voor een cultuur waarin wetenschap gekoesterd wordt als een heel bijzonder sieraad. Immers, deze conclusie dwingt ons te accepteren dat ook volwassen mensen die na lang en rijp beraad en intensieve studie tot de slotsom komen dat, bijvoorbeeld, een bepaald schilderij geen authentieke Vermeer is, niet anders doen dan het kleine kind dat op basis

van wat hij denkt dat hij hoort, en denkt dat hij zegt, denkt dat hij zichzelf verbetert door ‘gogel’ te zeggen in plaats van ‘vowel’.

Het tweede argument kan beschouwd worden als een poging te redden wat er te redden valt als men de conclusie van het eerste argument accepteert. Het argument geeft vooral een herinterpretatie van wat ‘corrigeren’ zou kunnen betekenen.<sup>10</sup>

De crux van deze aangepaste interpretatie is het benadrukken van de dominante sociale kenmerken van wat er gebeurt als iemand gecorrigeerd wordt. Zoals mijn voorbeelden laten zien, zo klinkt hier de redenering, wordt de vaardigheid van het zichzelf corrigeren aangeleerd in, en altijd voorafgegaan door, een sociale interactie waarin een ouder een kind corrigeert. Wat er in zulke leerprocessen werkelijk gebeurt, aldus de redenering, is dat macht uitgeoefend wordt. De vader is pas tevreden als het kind ‘vogel’ kan zeggen. Daartoe manipuleert hij zijn kind door het zijn zegen te geven dan wel te onthouden volgens een systematiek die slechts de macht reflecteert van het vertoog waarin de vader opgenomen is en waarin ook hij zelf op zijn beurt weer afhankelijk is van de zegen van anderen. Kinderen kunnen gecorrigeerd worden, niet omdat de ouders toegang hebben tot echte, objectieve criteria, maar omdat ze de macht hebben, omdat ze de kinderen kunnen laten doen wat ze willen. En hetzelfde geldt, op een andere manier, voor de volwassenen: zij kunnen gecorrigeerd worden door de macht van anderen die hen hun zegen geven of onthouden. ‘Corrigeren’ is geen kwestie van het kunnen toepassen van objectieve criteria, maar is een kwestie disciplineren, van in sociaal opzicht tot de orde geroepen kunnen worden. En deze ‘orde’ waartoe men geroepen kan worden, is geen kwestie van objectieve criteria, maar is slechts een kwestie van macht, van insluiting en uitsluiting.<sup>11</sup>

Dankzij deze aangepaste interpretatie van wat ‘corrigeren’ is, kan nu geconcludeerd worden dat mensen zichzelf niet kunnen corrigeren, maar dat ze wel gecorrigeerd kunnen worden door anderen. Deze interpretatie heeft een prijs: de alledaagse verwantschap tussen de werkwoorden ‘corrigeren’ en ‘verbeteren’ moeten we opgeven. Als we iemand corrigeren, dan verbeteren we hem niet, maar dan zorgen we er slechts voor dat hij zich onderwerpt.

## 2. Leiden heeft ook zijn charmes

Wie mij een beetje kent, weet dat ik deze argumenten niet overtuigend kan vinden. Er op vertrouwend dat u mij allemaal wel een beetje kent, ga ik er daarom van uit dat deze argumenten hun werk zullen doen. Ze zullen u alert maken, u uitlokken ook zelf te gaan meedenken over dat intrigerende vermogen onszelf te kunnen corrigeren. Ik ga ons onderwerp eerst echter nog wat preciezer afbakenen.

Als ik spreek over ons vermogen onszelf te corrigeren, dan heb ik het over een vermogen dat het hart vormt van onze rationaliteit, een vermogen dat impliceert dat er een cruciaal verschil bestaat tussen twee manieren waarop iemand zijn mening kan herzien. Mensen kunnen op een neutrale, min of meer betekenisloze manier hun mening herzien: iemand kan bijvoorbeeld van mening zijn dat knikkeren het allerleukste spel van de wereld is, maar later van mening veranderen en denken dat voetballen veel leuker is, of touwtje springen, of Pokémon-flippo's sparen. Wie op deze manier van mening verandert, hoeft daar niet echt goede of geldige redenen voor te hebben. Een dergelijke verandering is immers niet bedoeld als een verbetering. Ze hoeft dan ook niet onderbouwd te worden, althans niet altijd. Zulke veranderingen gebeuren gewoon.<sup>12</sup>

Maar vaak herzien mensen hun mening op een evaluatieve manier. Vaak zullen ze veranderingen in hun meningen beschouwen als verbeteringen, als correcties die onderbouwd kunnen worden met goede redenen. Iemand kan bijvoorbeeld denken dat Utrecht de fijnste stad van de wereld is, maar later zijn mening herzien en denken dat, alles welbeschouwd, Utrecht niet meer is dan zo maar een aardige studentenstad. Wie zijn mening op deze manier herziet, zal geloven dat het om een verbetering gaat. Sommige zaken waren niet op hun juiste waarde geschat: dat je er de weg bijvoorbeeld zo gemakkelijk kunt vinden, ligt niet aan Utrecht, maar aan het feit dat je er nu eenmaal woont. En andere zaken waren over het hoofd gezien: dat Leiden bijvoorbeeld ook zijn charmes heeft. Enzovoort.

Het behoort tot de kern van onze rationaliteit dat wij dit verschil begrijpen en kunnen maken tussen enerzijds het zo maar van mening veranderen (in reactie op wat dan ook) en anderzijds het corrigeren van meningen (in reactie op de normatieve strekking van goede redenen). Als ik in deze oratie spreek over het menselijk vermogen zichzelf te corrigeren, dan heb ik het in deze evaluatieve zin over ons vermogen onze meningen te herzien, in de zin van verbeteren, in reactie op de normatieve strekking van goede redenen. Zichzelf kunnen corrigeren vooronderstelt met andere woorden dat we kunnen reageren op de normatieve strekking van goede redenen. Het is deze laatste frase — dat wij kunnen reageren op de normatieve strekking van goede redenen — die ik nader wil verkennen, en die ik zo zal proberen te formuleren dat we gaan inzien wat er mis is met de eerder gegeven argumenten die als conclusie hebben dat *corrigeren* helemaal niet mogelijk is, of, in ieder geval, dat *zichzelf* corrigeren voor ons niet is weggelegd.

### 3. “Goed gespeeld!”

Er zijn twee vragen die nu gesteld moeten worden: “Wat is dat eigenlijk, een goede reden?” en “Wat betekent dat eigenlijk, normatieve strekking?” Om een begin te maken met het beantwoorden van deze vragen, wil ik graag het volgende verhaal vertellen.<sup>13</sup>

Er was eens een vader wiens kinderen op voetballen zaten. Na iedere wedstrijd vertelde hij ze weer dat ze hun tegenspelers een hand moesten geven, en “Gefeliciteerd” moesten zeggen als de tegenpartij gewonnen had, of “Goed gespeeld!” als zij zelf gewonnen hadden. In het begin maakten de kinderen daar telkens opnieuw een punt van, en vroegen hun vader waarom ze hun tegenstanders een handje moesten geven. De vader had een scala van antwoorden. In het begin zei hij, verstandig: “Omdat je zonder tegenpartij helemaal niet kunt voetballen”, en “Omdat die kinderen toch ook hun best hebben gedaan”. Soms zei hij kortaf: “Omdat dat aardig is”. Een enkele keer had hij een melodramatische, idealistische, filosofische bui, en dan zei hij: “Omdat het leven goed is in een wereld waarin we onze tegenstanders een compliment kunnen maken.”

Later werd hij wat ongewilliger en zei autoritair: “Omdat ik dat wil” of “Omdat ik het zeg” of, nog erger, “Daarom”. En soms kwam hij zelfs met het onzalige: “Omdat het zo hoort”.

We kunnen de antwoorden van deze vader begrijpen als evenzovele goede redenen, als aanbevelingen om na het voetballen de tegenpartij te bedanken voor het geboden tegenspel.<sup>14</sup> Maar dan moeten we wel aandacht besteden aan de grote verschillen in normatieve strekking die deze antwoorden kenmerken. Met het oog op de *aard* van hun normatieve strekking en met het oog op de *manier* waarop ze die strekking *hebben*, wil ik een aantal onderscheidingen invoeren. De belangrijkste indeling is die tussen, wat ik zal noemen, de *zelfstandigheidsbevorderende redenen* en de *afhankelijkheidsbevorderende redenen*. En deze laatste groep zal ik nog onderverdelen in redenen die in feite geen normatieve strekking hebben, en redenen die verwijzen naar een mogelijke bron van normativiteit.

“Daarom” en “Omdat ik het zeg” zijn afhankelijkheidsbevorderende redenen zonder normatieve strekking, en dat is buitengewoon treffend onder woorden gebracht in de gevleugelde reactie “‘Daarom’ is geen reden; als je van de trap af valt, ben je gauw beneden.” “Omdat ik het zeg” hoort ook in deze categorie thuis, omdat de vader als hij dit zegt, niet meer doet dan zijn autoriteit inbrengen. Doordat hij het woordje ‘zeg’ gebruikt, maakt hij duidelijk dat hij volstrekt niet is geïnteresseerd in de vraag naar het ‘waarom’. Hij voelt zich totaal niet geroepen de vraag van zijn kinderen te beantwoorden. Hij weigert uit te leggen waarom hij zegt wat hij zegt. De vader biedt zijn kinderen niet meer aan dan het feit *dát* hij iets zegt, maar *dat* wisten zijn kinderen natuurlijk al. De vader weigert deel te nemen aan het taalspel dat ‘rationaliseren’ heet, het taalspel waartoe zijn kinderen hem uitnodigen en dat zich afspeelt in, wat in de literatuur genoemd wordt, de ‘space of reasons’.<sup>15</sup> Zijn uitspraken zijn alleen een aanbeveling *als daad* — en niet als taaldaad.<sup>16</sup> De vader die “Daarom” zegt, of “Omdat ik het zeg”, zou net zo goed een boze blik kunnen werpen, of dreigend zijn hand optillen. Wat dat betreft bevinden we ons hier op de grens van wat een ‘reden’ genoemd zou kunnen worden, of in feite net er over heen. Afhankelijkheidsbevorderende ‘redenen’ zonder normatieve strekking zijn eigenlijk helemaal geen redenen; ze parasiteren op voorgegeven normatieve structuren die ze oproepen zonder ze te betekenen.<sup>17</sup> In

het voorbeeld functioneren de uitspraken van de vader alleen als aanbeveling, omdat de kinderen toch wel weten dat ze uiteindelijk hun vader domweg moeten gehoorzamen, wat hij ook zegt.

Dit kan verduidelijkt worden door te wijzen op het enorm grote verschil dat bestaat tussen de uitspraken “Omdat ik het zeg” en “Omdat ik het wil”. Dit verschil wordt gemakkelijk over het hoofd gezien doordat beide uitspraken vaak op dezelfde manier functioneren, namelijk als tamelijk botte, autoritaire manieren om een einde te maken aan het rationaliseren van het eigen gedrag. “Omdat ik het wil” hoort dan ook wel thuis in de klasse van de afhankelijkheidsbevorderende redenen, net als “Daarom” en “Omdat ik het zeg”, maar het is geen reden zonder normatieve strekking. Verwijzingen naar wat iemand wil zijn altijd op het eerste gezicht goede redenen, met een relevante normatieve strekking. Kinderen weten dat heel goed. Zij gaan er immers altijd maar weer van uit dat een uitspraak als “Ik wil een snoepje” voor iedere ouder die toevallig in de buurt is, een aanbeveling is om de trommel met snoep te voorschijn te halen. En datzelfde geldt ook voor uitspraken als “Ik wil mijn zakgeld”, “Ik wil niet dat je me plaagt”, “Ik wil dat je luistert”, en dan ook natuurlijk voor...”Ik wil dat je de tegenstanders een handje geeft”.

Ondanks hun normatieve strekking horen verwijzingen naar iemands wil toch thuis in de klasse van de afhankelijkheidsbevorderende redenen. Daar zijn twee redenen voor. De eerste is dat er met betrekking tot de inhoud van iemands wil normaliter sprake is van een geprivilegeerde toegang.<sup>18</sup> Ik kan iets willen, en dat weten, zonder dat iemand anders dat weet, en zelfs zonder dat iemand anders dat *kan* weten, tenzij ik het vertel. Een verwijzing naar wat iemand wil, maakt in die zin afhankelijk van degene wiens wil het is. In mijn voorbeeld is dit niet aan de orde, omdat de vader met zoveel woorden zegt wat hij wil. Maar we weten vast allemaal hoe lastig het kan zijn om een cadeautje te kopen voor een jarige die zelf niet weet wat hij hebben wil, of, nog erger, voor een jarige die dat wel weet, maar het niet zegt, of het niet wil zeggen, omdat hij wil dat je het zelf raadt.

De tweede reden voor het feit dat “Omdat ik het wil” een afhankelijkheidsbevorderende reden is, is wel in mijn voorbeeld aan de orde. Verwijzen naar de inhoud van iemands wil is niet meer dan het geven van een onvolledige reden, omdat er ook een reden lijkt te moeten zijn waarom iemand wil wat hij wil.<sup>19</sup> De vader die zegt “Omdat ik het wil” tilt als het ware alleen nog maar een tipje

van de sluier op waarachter een normatieve structuur schuil gaat die verder niet uitgelegd of inzichtelijk gemaakt wordt. En de geprivilegeerde toegang die de vader heeft tot die normatieve structuur achter de sluier doet dan zijn afhankelijkheidsbevorderende werk. Doortastende kinderen zullen zo'n antwoord dan ook alleen maar als een aanleiding zien om nogmaals te vragen: "Waarom?" En daarop kan de vader niet meer doen dan óf op autoritaire wijze terugvallen op "Daarom" of "Omdat ik het zeg", óf overstappen op een andere strategie door het geven van zelfstandigheidsbevorderende redenen.

"Omdat het zo hoort" is overigens niet zo'n zelfstandigheidsbevorderende reden — dat is althans mijn stelling — maar functioneert op precies dezelfde wijze als "Omdat ik het wil"; namelijk als een onvolledige reden die een tipje optilt van een sluier waarachter zich een niet verder uitgelegde of inzichtelijk gemaakte normatieve structuur bevindt. "Omdat het zo hoort" roept daarom doorgaans ook alleen maar een tweede "Waarom?" op, en creëert eenzelfde afhankelijkheid. De vader die zegt "Omdat ik het wil" eigent zich daarmee doorgaans het privilege toe als enige zijn wil te kennen en meent die zijn kinderen te kunnen opleggen. En de vader die zegt "Omdat het zo hoort" doet meestal hetzelfde; hij eigent zich het privilege toe, in ieder geval tegenover zijn protesterende kinderen, als enige te weten hoe het hoort.

Men zou natuurlijk kunnen verdedigen dat er toch een groot verschil is tussen beide soorten redenen. Men zou dan, denk ik, moeten verdedigen dat rationaliteit ten diepste een kwestie van conventionaliteit is, en betogen dat het geen zin heeft om als kind inspraak te eisen in wat de vader wil, terwijl het wel zin heeft als kind inspraak te eisen in hoe het hoort.<sup>20</sup> Als men zo'n positie inneemt, dan verdedigt men in feite het volgende: (1) redenen impliceren altijd afhankelijkheid, omdat een reden alleen een reden is als anderen instemmen met de strekking van de voorgestelde conventie; maar (2) de afhankelijkheid is nooit totaal, omdat de hele idee van rationaliteit als conventionaliteit uitgaat van de vooronderstelling dat iedereen in principe evenveel zeggingskracht heeft over de geldingskracht van een conventie en in principe evenveel mogelijkheden zou moeten hebben om nieuwe conventies voor te stellen.

Hoewel zo'n positie interessant is, is ze fundamenteel instabiel. Als iedereen namelijk in principe nieuwe conventies voor kan stellen, dan doet zich natuurlijk de vraag voor naar de redenen om op

die manier in te grijpen in hoe het hoort. En die reden kan natuurlijk niet zijn “Omdat het zo hoort”. Om deze gedachtengang bijzonder snel door de bocht af te ronden stel ik hier dat één en ander onherroepelijk leidt tot een zelfweerberging van deze positie.<sup>21</sup>

#### **4. Herdershond en humanist**

Voor ik meer ga zeggen over de nog resterende categorie van de zelfstandigheidsbevorderende redenen, wil ik mijn bezwaren tegen het gebruik van afhankelijkheidsbevorderende redenen graag samenvatten in de vorm van een allegorie over de oppas. Net als de paus loopt de oppas het risico dat ze niet goed weet om te gaan met een positie die een geprivilegeerde toegang tot de relevante normatieve structuren met zich mee lijkt te brengen. De vader heeft de oppas immers verteld dat ze ervoor moet zorgen dat de kinderen na de wedstrijd hun tegenstanders een handje moeten geven. Ze beseft dat het er niet toe doet wat zij er van denkt, net zo min als wat de kinderen ervan denken. Haar situatie is er één waarin er alleen maar sprake kan zijn van afhankelijkheidsbevorderende redenen. Alle redenen die zij namens de vader kan geven komen op hetzelfde neer: “Omdat het zo hoort” betekent voor de oppas hetzelfde als “Omdat de vader het wil”, of “Omdat de vader het zegt”, of “Daarom”.

Natuurlijk zou de oppas zelfstandigheidsbevorderende redenen kunnen verzinnen, zoals “Omdat je zonder tegenpartij helemaal niet kunt voetballen”, of “Omdat die kinderen toch ook hun best hebben gedaan”. Maar ze weet dat deze redenen geen echt werk doen.<sup>22</sup> Ze functioneren hoogstens als zoethoudertjes — als opium, zou Marx zeggen.<sup>23</sup> Ze weet dat zelfs de poging om op hermeneutisch verantwoorde wijze dergelijke zelfstandigheidsbevorderende redenen voor te stellen als zinvolle interpretaties van de beweegredenen die de vader gehad zou kunnen hebben voor zijn gebod, futiel is als poging de normatieve strekking van vaders gebod inzichtelijk te maken.

Vaders gebod heeft helemaal geen normatieve strekking, zou een humanist nu zeggen. Redenen zijn altijd zelfstandigheidsbevorderend. De hele voorstelling van zaken, deze hele allegorie over de oppas, is misleidend. Het is van tweeën één. *Of* de oppas is inderdaad een oppas. Maar dan kennen de kinderen die vader beter dan de oppas, omdat ze samen met hem hebben gewacht op de oppas die mee zou gaan naar het voetbal. De oppas heeft dan een gemakkelijke rol, omdat ze niet namens de vader hoeft te spreken, maar de verantwoordelijkheid gewoon kan ontlopen door zoiets te zeggen als “Ik weet het ook allemaal niet, maar doe het nu maar, en vraag het straks aan je vader.” *Of* de oppas is helemaal geen oppas, maar zelf ook gewoon maar een kind dat de anderen wil laten geloven dat er een vader is, en dat hij haar gekozen heeft als oppas en haar belast heeft met speciale taken en verantwoordelijkheden.

Een humanist kan met beide scenario's uit de voeten, maar zeker sinds de Verlichting spreekt het emancipatoir geïnspireerde tweede scenario meer tot de verbeelding.<sup>24</sup> Een humanist hoeft dit, ondanks Nietzsche, geen treurig scenario te vinden, al was het maar omdat er bij de humanist geen dwaas langs komt met de mededeling dat de vader is vermoord.<sup>25</sup> Mijn sympathie is overigens vooral met het eerste scenario, waarin de vader en zijn kinderen nu eenmaal een voorlopige, en voorbijgaande, asymmetrische afhankelijkheidsrelatie tot elkaar hebben, en waarin de oppas slechts een stadhoudster is, een plaatsvervanger, en helemaal geen bijzondere verantwoordelijkheid draagt voor de normatieve strekking van vigerende redenen.<sup>26</sup> De oppas hoeft de kinderen die “Waarom?” vragen alleen maar te wijzen op de vader, net zoals ze de vader die “Daarom!” zegt op de kinderen zal wijzen. Ze is alleen maar een uitvoerende macht, en kan dat alleen maar zijn onder de voorwaarde van een afgebakende periode (zaterdagochtend, langs de lijn) waarin een voorgegeven normatieve structuur niet ter discussie staat. Maar ze weet heel goed dat dat volstrekt niet wil zeggen dat die normatieve structuur überhaupt niet ter discussie zou kunnen staan. Zodra de vader thuis komt, is het weer tijd voor wat we tegenwoordig het poldermodel noemen, voor het introduceren en bediscussiëren van zelfstandigheidsbevorderende redenen.

## 5. 't Is een koolmeesje, pap

“Omdat het zo hoort” en “Omdat ik het wil” verschillen van “Daarom” en “Omdat ik het zeg”, omdat ze voor de goede verstaander net iets meer doen dan een discussie voorkómen voordat ze begonnen is. Ze tillen een tipje van een sluier op waarachter zich een niet verder uitgelegde of inzichtelijk gemaakte normatieve structuur bevindt. De goede verstaander grijpt die geboden kans aan, en vraagt door: “Waarom hoort het zo?”, “Waarom wil je dat?”. Wie deze vragen serieus neemt, begint aan een heel lang traject, vooral als de vragensteller nog maar drie jaar is, of zich opstelt als een kind van drie. In dat lange traject gebeurt iets belangrijks, doordat de vader het kind niet zo zeer rechtstreeks motiveert, maar het primair informeert over normatieve structuren.<sup>27</sup> Deze structuren zijn relaties tussen handelingssituaties en handelingsopties, zodanig dat de specifieke kenmerken van een bepaalde situatie een bepaalde optie *aanbeveelt*. Goede redenen, en dat zijn altijd zelfstandigheidsbevorderende redenen, zijn inhoudelijk niets anders, en niets meer, dan dergelijke relaties tussen een situatie en de daarin aanbevolen optie. En het zijn deze relaties, deze goede redenen, die vervolgens het motiverende en rechtvaardigende werk doen. Een vader wil immers niet dat zijn kinderen naar hem luisteren, omwille van de gehoorzaamheid zelf, maar wil dat zijn kinderen hun tegenstanders na de wedstrijd een handje geven, omdat dat in die situatie de aanbevolen handelingsoptie is. En dat dat zo is, is voor de vader nooit alleen maar een functie van zijn wil, of van zijn gewoonte, maar is altijd een functie van de specifieke normatieve kenmerken van de situatie waarin zijn kinderen zich na een voetbalwedstrijd bevinden.

Daar moet ik nog wel een toelichting bij geven.

1. Op de eerste plaats wil ik opmerken dat het voor het verstrekken van zelfstandigheidsbevorderende redenen niet essentieel is dat de vader *weet* dat het *waar* is dat het na een voetbalwedstrijd objectief aanbevolen is dat de kinderen elkaar een handje geven. Het enige dat er toe doet is dat de vader genegen is zijn wil en zijn gewoontes te passeren door een beroep te doen op objectieve goede redenen.<sup>28</sup> Daarmee geeft hij zijn kinderen precies de

mogelijkheid om, onafhankelijk van wat de vader nu toevallig beweert over bestaande normatieve structuren, zelf ook een beroep te doen op objectieve goede redenen.

2. Ten tweede: in het verstrekken van objectieve goede redenen maakt de vader gebruik van normatieve termen die niet verder geanalyseerd worden. De vader heeft het over ‘je best doen’, over ‘aardig zijn’ en over ‘het goede leven’. Gebruik moeten maken van dergelijke niet nader geanalyseerde normatieve termen, is niet problematisch, maar wel veelbetekenend. Het is niet problematisch, omdat de vader, eenmaal op deze weg beland, natuurlijk openstaat voor kinderachtige reacties als ‘toch niet erg’, of ‘wat zou dat?’ Op dergelijke reacties reageert hij gewoon weer met het verstrekken van nog meer goede redenen. Daar hoeft geen problematisch, willekeurig, dogmatisch eind aan te komen.<sup>29</sup> Het is daarnaast wel veelbetekenend, omdat de vader in het verstrekken van goede redenen altijd een beroep moet doen op ongeanalyseerde normatieve termen waar zijn kinderen al vertrouwd mee zijn.

3. Dat is, ten derde, heel belangrijk voor de positie die ik verdedig. Al lang voor kinderen kunnen praten zijn ze vertrouwd met de betekenis van elementaire normatieve termen. Kinderen leren al als baby’s de aandacht trekken, en leren zich omrollen, kruipen, lopen, spelen, praten, en ga zo maar door. En ze kunnen dat alleen maar leren doordat ze leven in een wereld die volstrekt onherleidbaar normatief gestructureerd is, die tot in de kleinste kleinigheden gekenmerkt wordt door ‘goed’ en ‘fout’. Omrollen gaat goed, als het je lukt om vanuit een positie waarin je op je rug ligt, terecht te komen in een positie waarin je op je buik ligt. Stilliggen daarentegen gaat fout als omrollen goed gaat. Kruipen gaat goed als het je lukt om op handen en voeten vooruit te komen, en niet weglopen gaat goed als je blijft zitten waar je zit. En ga zo maar door, tot het je lukt ‘vogel’ te zeggen, tot je pimpelmeesjes goed leert onderscheiden van koolmeesjes, en tot je gaat inzien dat het leven goed is in een wereld waarin je je tegenstanders een compliment kunt maken. Dat is, zo stel ik hier, allemaal meer van hetzelfde: het vertonen van redelijkheid, het uitoefenen van het vermogen zichzelf te corrigeren.

4. Een vierde, filosofisch gecompliceerde opmerking hierbij moet gaan over de ontologische implicaties van mijn stellingname. Hoe kan onze wereld, de wereld van sterren, rivieren, bomen, dieren, konijnenhokken, tafels, kastelen, spoorbomen, agenda’s, recepties, ruzies, trompetten, en

mensen nu volstrekt onherleidbaar normatief gestructureerd zijn?<sup>30</sup> Is hier meer aan de hand dan dat kinderen gevoelens van welbehagen en onbehagen hebben die min of meer stroken, of juist botsen, met de instemming of afkeuring die ze van hun ouders krijgen en die ze samen met hun ouders leren projecteren op de wereld om hen heen? Ja. Mijn stelling is dat er veel meer aan de hand is, en veel meer aan de hand moet zijn om überhaupt zo'n projectiethese zinnig te kunnen formuleren.<sup>31</sup> Ik maak me er hier echter heel snel van af: (1) je kunt niet betrokken zijn op de wereld zonder iets te doen; (2) je kunt niets doen zonder betrokken te zijn op succes of mislukking; (3) het ervaren van succes *en* mislukking — ongetwijfeld versterkt door het gejuich van ouders, of toegedekt door hun troostende woorden — heb je nodig om iets te leren doen, maar is zelf ook altijd het ontdekken van normativiteit: dingen leren doen, is ze *goed* leren doen; en dat wil zeggen dat iedereen die betrokken is op de wereld, betrokken is op normativiteit.<sup>32</sup> Al lang voor een kind zijn eerste woordjes leert spreken, is het al fundamenteel vertrouwd met de betekenis van het woordje 'goed'. En ieder kind dat iets heeft leren doen — omrollen, het uitspreken van het woord 'vogel', het herkennen van koolmeesjes, het geven van een handje — heeft geleerd zichzelf te corrigeren, en heeft zich daarmee toegang verschaft tot de normatieve structuren die we gebruiken als we praktisch redeneren.

5. Een laatste opmerking, tenslotte. Als ik zeg dat goede redenen eigenschappen zijn van situaties waarin een bepaalde handeling aanbevolen wordt, dan zeg ik in feite dat het een kenmerk van situaties is dat wie daarin terecht komt iets *moet* doen. Wie een koolmeesje ziet, moet "t Is een koolmeesje, pap" zeggen, en niet iets anders. Men zou nu natuurlijk kunnen tegenwerpen, dat dit alleen maar zo is als men überhaupt iets *wil* zeggen. En dat zou goede redenen afhankelijk maken van iemands wil, en daarmee wellicht van iemands subjectieve, willekeurige wil, en dan zouden er uiteindelijk toch geen objectieve zelfstandigheidsbevorderende redenen kunnen zijn.<sup>33</sup> Een dergelijk argument wil ik serieus nemen, maar ook weerleggen. Situaties zitten inderdaad zo in elkaar, zo zou ik graag betogen, dat mensen er iets in moeten willen. En de dwang waarvan hier sprake is, zo zou ik willen betogen, is de dwang die hoort bij de dreiging dat men zijn zelfbegrip kwijt raakt.<sup>34</sup> De behoefte aan zelfbegrip is wat mij betreft de bron van alle normativiteit. Als het over koolmeesjes gaat is dit nogal vergezocht. Maar het idee is dat ik mijzelf bijvoorbeeld

volstrekt niet meer zou kunnen begrijpen als de mens die ik ben, als ik zou zien dat een valse hond achter mijn kinderen aan zou zitten en ik op geen enkele manier doordrongen zou zijn van het feit dat ik nu onmiddellijk iets *moet* doen.

## 6. ‘Vogel’, niet ‘vowel’

Ik kom aan het eind van mijn betoog. Wie vertrouwd is geraakt met zelfstandigheidsbevorderende redenen kan niet alleen maar meningsverschillen hebben met zijn vader, maar kan ook, en daar ging het mij al die tijd om, zichzelf corrigeren. Dergelijke zelf-correcties vooronderstellen geen brug over een onoverbrugbare kloof tussen objectieve criteria en subjectieve bewustzijnsinhouden, en vooronderstellen ook geen gebrekkig inzicht in de geïnternaliseerde dreiging van sociale uitsluiting. Maar zelfcorrecties vooronderstellen wel dat men kan omgaan met objectieve goede redenen. En dat betekent dat men dingen kan *doen*, dat men kan weten wat men in een bepaalde situatie moet doen, dat men zinvol en succesvol kan reageren op de normatieve strekking van goede redenen.

Zoals ik heb laten zien oefent iedereen van heel jongs af aan dagelijks met deze zelfcorrecties. Want alleen zo leren we glimlachen en omrollen, leren we het verschil maken tussen ‘vowel’ ‘gogel’ en ‘vogel’, leren we vriendjes maken en vriendjes houden, leren we fietsen en zwemmen, toegeven en volhouden, en, in al zijn veelvormigheid, leren we praktisch en theoretisch redeneren.

Drie conclusies kunnen we hieraan verbinden in het licht van een humanistische reactie op de argumenten tegen zelfcorrectie die ik in de inleiding van deze oratie heb gegeven. De eerste conclusie is dat het vermogen je mening te herzien in de zin van verbeteren een vermogen is dat slechts een bijzonder geval is van het heel algemene vermogen om te kunnen gaan met het alledaagse gegeven dat in bepaalde situaties bepaalde handelingen aanbevolen zijn. Dat betekent dat wie leert glimlachen, kruipen, en praten al heel veel heeft laten zien van zijn vermogen

zichzelf te corrigeren. Deze constatering maakt het humanisme tot een fundamenteel optimistische beweging. Mensen hebben aan hun eigen, tamelijk basale vermogens al genoeg om de juiste gevoeligheid te ontwikkelen voor goede redenen. Dit is geen naïef of wereldvreemd optimisme: het wordt van binnenuit al getemperd door het essentieel retrospectieve karakter van zelf-correcties. Zoals het spreekwoord luidt, dempt men de put pas als het kalf verdronken is. Zelf-correcties komen pas na het maken van de blunder. Het optimisme van het humanisme is in dit licht niet zo heel groot: het is slechts gebaseerd op het vertrouwen dat we zullen merken dat het kalf verdronken is, en dat we dan in staat zullen zijn alsnog de put te dempen.

De tweede conclusie is dat zelfcorrecties tot op zeer grote hoogte samengaan met, maar nooit samenvallen met, in sociaal opzicht tot de orde geroepen worden. Gevoelens van welbehagen en onbehagen die gepaard gaan met de instemming van onze ouders, zijn de voertuigen die we gebruiken om normatieve structuren te verkennen, maar dat wil natuurlijk niet zeggen dat deze normatieve structuren niet meer zijn dan een kwestie van instemming. Een kind dat kan kruipen is blij met de vreugde van zijn ouders, maar zijn ouders zijn natuurlijk blij met het kruipen van het kind. Het succes van het kind is tweërlei: blijde ouders én kruipen!<sup>35</sup> En ook het kind dat ‘vogel’ kan zeggen boekt twee gerelateerde, maar principieel van elkaar onafhankelijke successen: een blijde ouder én een geslaagde uitspraak. Dit leidt tot een belangrijke, humanistische constatering: instemming van anderen is goed en belangrijk, maar het gaat samen met de mogelijkheid het grondig oneens te kunnen zijn met elkaar.<sup>36</sup>

De derde conclusie is ten slotte dat zelfcorrecties tot op zeer grote hoogte samengaan met, maar nooit samenvallen met, het gevoel succes te hebben. Het kan veel voldoening geven als je ineens inziet dat je er naast zat, omdat dat impliceert dat je het nu wel goed ziet. Maar het feit dat je het goed ziet, is iets anders dan het feit dat je je goed voelt. Wie zichzelf corrigeert verbetert zijn inzicht in de strekking van normatieve structuren. Dat geeft een goed gevoel. Maar dat betekent natuurlijk niet dat het ons alleen maar om een goed gevoel gaat. Dit is een derde humanistische constatering: we willen geen Goddelijke genade, maar we willen het begrijpen. En dat kunnen we, omdat we onszelf kunnen corrigeren!

## 7. Dankwoord

Het is een goed gebruik een oratie af te sluiten met een dankwoord aan allen die aan de totstandkoming van de benoeming hebben bijgedragen. Ik sluit me graag bij dit gebruik aan, maar heb me daarbij toegestaan een tamelijk strenge betekenis van ‘allen’ te hanteren.<sup>37</sup> Daarom wil ik heel graag het bestuur van de Stichting Socrates en het bestuur van de Faculteit der Wijsbegeerte bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik ervaar dat als een heel welkome en voor mij heel waardevolle erkenning.

Onmiddellijk hierop aansluitend moet geconstateerd worden dat ik in deze oratie veel te lang gesproken heb over mijn kinderen en hun vader, zonder mijn vrouw, Evelien, te noemen. Haar wil ik hier graag bedanken, niet alleen omdat ze het als moeder van het stel mogelijk heeft gemaakt dat ik zoveel over mijn kinderen kan praten, maar ook omdat ze, met de afkeer van gefilosofeer die haar zo siert, het beste gezonde verstand heeft dat ik ken. En het is precies in ons gezonde verstand dat ons vermogen onszelf te corrigeren zich van haar beste kant laat zien.

Ik heb gezegd.

## Noten

<sup>1</sup> De uitgesproken versie is korter dan deze gedrukte versie, vooral vanwege het overslaan van paragraaf 4.

<sup>2</sup> In de voetnoten ga ik wat erudierter doen, en zal ik de lezer wegwijzen proberen te maken in de filosofische literatuur over praktische rationaliteit. Een paar bronnen waarin duidelijk humanistische sentimenten doorklinken, zijn: J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin: Weidmann, 1887 [1784-1791], *Sämmtliche Werke*, Bd. 13.; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-1974 [1906-1957]; Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1944; Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963; Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1993; John McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.

<sup>3</sup> Variaties op dit argument zijn in soorten en maten te vinden in het werk van Richard Rorty. Het idee is al aanwezig, maar nog niet zo geformuleerd in deel II van *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 129-311. Een dergelijk argument is duidelijk aanwezig in “Solidarity or Objectivity?”, in *Post-Analytic Philosophy*, ed. J. Rajchman & C. West, New York: Columbia University Press, 1985, waar Rorty pleit voor het opgeven van het idee van ‘inquiry’, en ook in de discussie over ‘final vocabulary’ in hoofdstuk 4 van *Contingency, irony, and, solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 73-95.

<sup>4</sup> Een verfijnde op Wittgenstein geïnspireerde versie van dit argument vindt men in “Correctness and Community: From the Individual to the Social”, hoofdstuk 4 van Jay Rosenberg, *One World and Our Knowledge of It*, Dordrecht: Reidel, 1980.

<sup>5</sup> Ik formuleer het hier wat gechargeerd, maar er zijn minstens twee vertogen waarin men dit type argument tegen kan komen. Het eerste vertoog speelt zich met name af in de hedendaagse continentale filosofie en concentreert zich op de implicaties van Nietzsches overtuiging dat redelijkheid niet meer is dan een vermomde wil tot macht, en de daarop betrokken overtuiging van Foucault dat redelijkheid slechts een bijkomend oppervlakteverschijnsel is waaronder een netwerk van discursieve regelmatigheden schuilgaat dat het echte vormende en bepalende werk doet. Zie b.v. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969. Het tweede vertoog speelt zich met name af in de Anglo-Amerikaanse *sociology of knowledge* en concentreert zich op de strekking van het zgn. ‘strong programme’ dat neerkomt op de claim dat de *inhoud* van wetenschappelijke beweringen zelf toegankelijk is voor een sociologische analyse. Zie Barry Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1974, en David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

<sup>6</sup> De filosofisch interessante kwesties hier zijn tweërlei: ‘wat is de aard van een dergelijk criterium?’ en ‘hoe verhoudt zich ons weet hebben van dit criterium tot het weet hebben van de kennis waar dit criterium het criterium voor is?’ Zie hierover bijv. Roderick Chisholm, *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

<sup>7</sup> Deze notie van objectiviteit is te verenigen met een ontologie waarin er ruimte is voor eigenschappen die onherleidbaar subjectief zijn, d.w.z. eigenschappen die in hun zijn conceptueel verbonden zijn met hoe ze verschijnen. Zie bijv. John McDowell, “Values and Secondary Qualities”, in *Morality and Objectivity*, Ted Honderich (ed.), London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

<sup>8</sup> Zoals ik de premisse nu presenteer, leen ik duidelijk van Bernard Williams’ opvattingen over ‘internal reasons’ (zie zijn “Internal and External Reasons”, herdrukt in zijn *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Er is hier, d.w.z. in mijn presentatie van deze premisse, sprake van misschien wel drie beweringen die ineen gevlochten zijn. De eerste bewering stelt dat proposities alleen maar geldingskracht kunnen hebben voor zover ze present zijn als de inhoud van bewustzijnstoestanden. Dit vooronderstelt een tweede bewering: dat geldingskracht een kwestie is van motiverende kracht. En daarbij komt dan nog een derde bewering: dat de motiverende kracht een functie is van de specifieke bewustzijnstoestand waarin iemand zich kan bevinden, en niet van de strekking van de inhoud van deze bewustzijnstoestand. Een grondige evaluatie van het hier gegeven argument zou vragen om een zeer grondige analyse van de vooronderstellingen en implicaties van deze derde premisse. Ik kan dat hier niet doen, al zal ik verderop conclusies trekken die impliceren dat deze derde premisse niet plausibel kan zijn. Er is, met name op het terrein van de ‘theory of motivation’, momenteel volop discussie over deze kwesties. Zie bijv. “The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values”, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 10, 1993, pp. 24-51; Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994; John McDowell,

“Might there be external reasons?”, in *World, Mind, and Ethics*, J. Altham & R. Harrison (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp 68-85; R. Jay Wallace, “On the Publicity and Relativity of Reasons”, te verschijnen in *Reasons of One’s Own*, Marc Slors, Maureen Sie & Bert van den Brink (eds.).

<sup>9</sup> Deze premisse is een radicalisering van het indirecte realisme, of representationalisme, zoals we dat kennen in de waarnemingsfilosofie. Zie bijv. Frank Jackson, *Perception: A Representative Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

<sup>10</sup> De verhouding tussen het eerste en het tweede argument lijkt op Kripke’s interpretatie van Wittgensteins poging een ‘skeptical solution’ te geven voor de ‘skeptical challenge’ waar het fenomeen van het regelvolgen ons volgens Wittgenstein mee confronteert. Het eerste argument is de ‘skeptical challenge’: zichzelf corrigeren *kan* helemaal niet. Het tweede argument geeft een ‘skeptical solution’: corrigeren is een intersubjectieve aangelegenheid, en dat is genoeg; we hebben immers helemaal geen behoefte aan een solipsistische interpretatie van “onzelf” als we het over zelf-correctie willen hebben. Zie Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.

<sup>11</sup> De terminologie die ik hier gebruik is ‘Foucauldiaans’. Vergelijk dit met wat Machiel Karskens ‘waarheidsspreken’ noemt, begrepen als een kwestie van ‘poneren’ dat een ‘metafysisch krachtenveld’ laat zien. Machiel Karskens, *Waarheid als Macht: een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault*, Nijmegen: Te Elferd Ure, 1986, pp. 249-253.

<sup>12</sup> Als ik spreek over een neutrale, min of meer betekenisloze verandering van mening die gewoon gebeurt, dan bedoel ik geenszins dat een dergelijke verandering niet heel veelzeggend zou kunnen zijn, en ik bedoel ook niet dat dergelijke veranderingen niet op allerlei manieren doelgericht gemotiveerde veranderingen zouden kunnen zijn. Ik wil in die zin niet blind zijn voor psychoanalytische interpretaties van de vele veranderingen die zich constant in onze mentale toestanden voordoen. Het idee van de neutrale verandering van mening dat ik hier nodig heb, is wat dat betreft wellicht een grensbegrip: het gaat om een verandering die *niet* beter begrepen zal worden als men haar probeert te rationaliseren. Het gaat om een verandering die *alleen maar* een oorzaak heeft, en die zich, voor zover het haar relatie tot deze oorzaak betreft, volstrekt niet in de ‘space of reasons’ bevindt. De stelling die dit grensbegrip interessant maakt, is dan natuurlijk de stelling dat er, naast dit soort veranderingen, ook veranderingen bestaan die *wel* beter begrepen kunnen worden door ze te rationaliseren. Deze laatste veranderingen zijn wat ik in het vervolg evaluatieve veranderingen noem, of *verbeteringen*, die reacties zijn op de normatieve strekking van goede redenen. Psychoanalytische verklaringen zijn geen verklaringen die het kunnen stellen *zonder* ‘space of reasons’; het zijn vooral verklaringen die het alledaagse bewustzijn van handelende individuen niet beschouwen als de enige en onfeilbare toegang tot de ‘space of reasons’. De term ‘space of reasons’ komt van Sellars (Wilfrid Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), maar is momenteel nogal in de mode vanwege John McDowell’s gebruik ervan in zijn *Mind and World*, Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1994. Zie voor de kwesties rondom psychoanalytische verklaringen bijvoorbeeld de door Graham Macdonald ingeleide discussie tussen James Hopkins en Mark Johnston in C. & G. Macdonald, *Philosophy of Psychology: Debates on Psychological Explanation*, Oxford: Basil Blackwell, 1995, pp. 394-484.

<sup>13</sup> Vanaf hier kom ik terecht op een terrein waarop ik ook zelf e.e.a. gepubliceerd heb. Daarom zal ik vanaf hier in de voetnoten de lezer ook wat wegwijs proberen te maken in mijn publicaties op dit gebied.

<sup>14</sup> Ik gebruik hier ‘aanbeveling’ als equivalent aan ‘reden’, en bedoel daarmee te verwijzen naar Scanlon’s typering van de term ‘reden’ als een primitieve notie die neerkomt op ‘counts in favor of’. Zie T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1998, p. 17.

<sup>15</sup> In de Nederlandse taal heeft ‘rationaliseren’ vaak een wat negatieve connotatie, alsof rationaliseren vooral een kwestie is van goedpraten, van een mooie draai geven aan een emotioneel gemotiveerde handeling waar je eigenlijk geen voldoende goede redenen voor had. Deze connotatie is vreemd aan de manier waarop in de Engelstalige filosofie het werkwoord ‘to rationalize’ gebruikt wordt. Het rationaliseren van een handeling is daar het herbeschrijven van de handeling zodanig dat ze verklaarbaar is in termen van de redenen die er voor zijn. Het rationaliseren van een handeling is het beschrijven van een gebeurtenis die zich afspeelt in de ‘space of reasons’, en niet alleen maar in de ‘space of causes’. Zie hierover vooral de vele publicaties die gevolgd zijn op Donald Davidson’s spraakmakende “Actions, Reasons, and Causes”, *Journal of Philosophy* 60, 1963, pp.685-700. Zie ook mijn boek *Drie modellen van het menselijk handelen*, Leuven: Peeters, 1999, pp. 32-55.

<sup>16</sup> Ik gebruik dit onderscheid hier om duidelijk te maken dat een uitspraak als “Omdat ik het zeg” feitelijk geen illocutionair maar slechts een perlocutionair effect beoogt. De vader bedoelt met de uitspraak geen enkele propositie uit te drukken, maar slechts een effect bij zijn kinderen te bewerkstelligen. Zie hierover John Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 42-50.

<sup>17</sup> De koppeling die ik hier maak tussen betekenis en normatieve strekking is een hoofdthema in het intrigerende vernieuwende werk van Robert Brandom. Zie m.n. zijn toegankelijke *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge/Mass: Harvard University Press, 2000.

<sup>18</sup> Ik schrijf ‘normaliter’ omdat wij er in ons alledaagse spreken vanuit gaan dat personen zelf een onmiddellijke en geprivilegeerde toegang hebben tot de inhoud van hun pro-attitudes voor zover de normatieve strekking van deze pro-attitudes een rol spelen in hun deliberaties. Dit is verenigbaar met uitzonderingssituaties waarin bepaalde pro-attitudes onbewust een motiverende rol spelen die door anderen, maar niet door de actor zelf, ingezien wordt. Deze uitzonderingssituaties moeten uitzonderingssituaties zijn en blijven opdat de actor zijn of haar zelfbegrip als actor niet verliest. D.w.z. normaliter moeten wij in termen van wat we willen kunnen uitleggen waarom we doen wat we doen. Zie hierover Jaegwon Kim, “Reasons and the First Person”, in J. Bransen & S.E. Cuypers (eds.), *Human Action, Deliberation and Causation*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 67-87.

<sup>19</sup> Zoals ik in “True to Ourselves”, *International Journal of Philosophical Studies* 6(1), 1998, pp. 67-85, betoogd heb, betekent het feit dat een verlangen motiverende kracht heeft niet dat het verlangen ook een normatieve strekking heeft. Zie ook Susan Wolf, *Freedom within Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1990, Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Basil Blackwell, 1994, en Warren Quinn, “Putting Rationality in its Place”, in R. Hursthouse et al. (eds.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

<sup>20</sup> Merk op dat ik het hier over de radicale stelling heb dat *rationaliteit* een kwestie van conventionaliteit is. Dit gaat veel verder dan de in brede kring geaccepteerde, maar wat mij betreft uiteindelijk even instabiele, stelling dat *moraliteit* een kwestie van conventionaliteit is. Zie hierover o.a. Philippa Foot, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *Philosophical Review* 81, 1972; David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986. De radicale stelling wordt o.a. verdedigd in Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main: Klosterman, [1940]1993; Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*; Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1961. Zie ook Barry Barnes and David Bloor, “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, in M. Hollis & S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.

<sup>21</sup> Arnold Gehlen heeft deze zelfweerlegging voorzien, en daarom verdedigd dat de afhankelijkheid *wel* totaal is, en dat niemand in feite de mogelijkheid heeft nieuwe conventies voor te stellen. Wie denkt van wel, lonkt naar een samenleving waarin subjectivisme en primitivisme de boventoon zullen voeren. Zie Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg: Rowohlt, 1957. Ik heb in *Drie modellen van het menselijk handelen*, Leuven: Peeters, pp. 101-107, en in “On Exploring Normative Constraints in New Situations”, *Inquiry* 44, 2001, pp. 56-60 argumenten ontwikkeld voor deze zelfweerleggingsthese. Die argumenten zijn geïnspireerd op een argument van Philip Pettit. Zie Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 299-302.

<sup>22</sup> Ze verklaren niet waarom deze redenen een normatieve strekking hebben. Anders gezegd: ze rechtvaardigen het geven van een handje niet, omdat ze niet verwijzen naar de bron van de relevante normativiteit. Zie over deze kwesties o.a. Peter Railton, “Moral Explanation and Moral Objectivity”, *Philosophy and Phenomenological Research* 58(1), 1998, pp. 175-182, en Joseph Raz, “Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason”, in J. Dancy (ed.), *Normativity*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, pp. 34-59. Het is natuurlijk wel mogelijk dat deze ‘overtollige rationalisaties’ een succesvol motiverend effect hebben. D.w.z. het is mogelijk dat de kinderen *niet* gemotiveerd zijn hun tegenstanders een handje te geven als de enige reden daarvoor is dat het volgens de oppas van de vader moet, maar *wel* gemotiveerd zijn hun tegenstanders een handje te geven omdat de oppas bijvoorbeeld zegt dat die andere kinderen toch ook hun best hebben gedaan. Een succesvolle morele theorie kan natuurlijk niet accepteren dat motiverende en rechtvaardigende redenen volstrekt van elkaar kunnen verschillen. Zie hierover o.a. Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *Journal of Philosophy* 73, 1976, pp. 453-466; en de paragraaf ‘Motiveren en rechtvaardigen’ in mijn boek *Drie modellen van het menselijk handelen*, Leuven: Peeters, 1999, pp. 48-55.

<sup>23</sup> Zie Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; in Marx-Engels Studienausgabe in 4 Bänden, hg. Iring Fetscher, Frankfurt/Main: Fisher Verlag, 1971.

<sup>24</sup> Dit is het scenario waarin het humanisme een alliantie aangaat met hen die de kritische rede zien als het vermogen waarmee de mensheid zich definitief kan ontdoen van autoriteiten. Dit scenario was beslist in de mode in de zestiger jaren (die ik overigens nog niet zo bewust heb meegemaakt), toen Jean-Paul Sartre enorme invloed had, o.a. met zijn *L'Existentialisme et un humanisme*, Parijs: Nagel, 1946. Zie voor andere versies van het hedendaagse humanisme als emancipatoir en aansluitend bij het zgn. ‘tweede humanisme’ van de 18e eeuw: J. P. van Praag, *Modern humanisme. Een renaissance?*, Amsterdam: Contact, 1947; Corliss Lamont, *Humanism as a Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1949; Nathan Rotenstreich, *Humanism in the Contemporary Era*, Den Haag: Mouton & Co, 1963; J.P. van Praag, *Grondslagen van Humanisme. Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld*, Meppel:

Boom, 1978. Zie voor goede overzichten van de geschiedenis van het humanisme, waarin het 18e-eeuwse humanisme duidelijk naar voren komt als een beweging die in de menselijke rede een vermogen ziet autoriteiten te ontmaskeren: Anton Constandse, *De geschiedenis van het humanisme in Nederland*, Den Haag: Kruseman, 1967; C.J. de Vogel, *Het humanisme en zijn historische achtergrond*, Assen: Van Gorcum, 1968; Paul Cliteur & Wim van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme. Hoofdfiguren uit de humanistische traditie*, Meppel: Boom, 1991.

<sup>25</sup> Zie Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (« la gaya scienza»), Drittes Buch, § 125, in *Werke II*, hg. Karl Schlechta, Frankfurt/Main: Ullstein, 1969, pp. 400-402. De eerste Socrates-hoogleraar in Leiden, Jaap van Praag, zegt dit in zijn oratie (uitgesproken op 21 mei 1965) zo: “De wereld wordt niet afhankelijk gedacht van een schepper, die er zin aan verleent, noch ook is er in de wereld een lege plaats, die door de afwezige schepper opengelaten is. Dat is immers de betekenis van Nietzsche’s: God is dood. De humanistische werkelijkheid daarentegen is in zijn ondoorgrondelijkheid compleet.” Herdrukt in Peter Derkx & Bert Gasenbeek (red.), *J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme*, Utrecht: De Tijdstroom, 1997, p. 156.

<sup>26</sup> Ik verwijz hier naar een thema van Jürgen Habermas. Zie zijn “Philosophie als Platzhalter und Interpret”, in J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983, pp. 9-28. Habermas ziet een ‘oppos-rol’ weggelegd voor de filosofie, waarbij het aan de filosofie is om de empirische wetenschappen een context te bieden waarin onderzoeksprogramma’s zouden kunnen floreren. Dat doet de filosofie niet door absolute fundamenteen aan te bieden, maar door begrippenkaders te ontwerpen, te promoten, en te corrigeren in respons op empirische resultaten. Dit leidt tot wat ik een “dialektiek van open en gesloten vragen” heb genoemd in *Filosofie en ironie: Fantastische opmerkingen over de toekomst van een traditie*, Kampen: Kok Agora, 1992, pp. 44, 47.

<sup>27</sup> Ik heb dit verschil tussen ‘motiveren’ en ‘informerend over normatieve structuren’ gemaakt en besproken in “True to Ourselves”, *International Journal of Philosophical Studies* 6(1), 1998, pp. 67-85. Zie ook de in voetnoot 19 genoemde literatuur.

<sup>28</sup> De nadruk moet hier liggen op ‘een beroep doen op’ en op ‘objectieve’. Waar het om gaat, in het bevorderen van het vermogen zelfstandig te redeneren, is dat men gestimuleerd wordt deel te nemen aan een discussie over objectieve relaties tussen de normatieve kenmerken van een bepaalde situatie en de handeling die door deze kenmerken aanbevolen wordt. Deelnemers aan een discussie zullen normaliter aannemen dat zij *weten* dat het *waar* is dat er *bepaalde* objectieve aanbevelingsrelaties bestaan, en zullen in de discussie die aanname uitwerken en onderbouwen. Deze aanname doet echter als *hypothese*, en niet als zekerheid, al het werk dat gedaan moet worden om praktisch redeneren mogelijk te maken. De enige zekerheid die hier overigens wel in het spel is, maar daarover volgt hieronder nog meer, is dat de klasse van objectieve normatieve relaties tussen situaties en de er in aanbevolen handelingen niet leeg is. Zie over de rol van aannames over de eigen normaliteit mijn “On Exploring Normative Constraints in New Situations”, *Inquiry* 44, 2001, pp. 43-62. Zie over de zekerheid dat de klasse van objectieve goede redenen niet leeg is mijn “On the Incompleteness of McDowell’s Moral Realism”, te verschijnen in *Topoi* 21, 2002.

<sup>29</sup> Het uitleggen van betekenisrelaties eindigt altijd ergens. De stelling is dat zo’n eindpunt niet willekeurig hoeft te zijn, maar volstrekt transparant kan zijn. Eén manier om voor zo’n transparant einde te zorgen is door expliciet te erkennen dat het om een voorlopig, praktisch einde gaat, bijvoorbeeld ingegeven door het uitgeput raken van de middelen nodig om de discussie langer voort te zetten (de tijd is op: “Nu moet je echt gaan slapen, hoor!”). Een andere manier is om te laten zien dat doorvragen een aanslag betekent op het zelfbegrip van het doorvragende kind. Zie mijn vijfde opmerking aan het eind van deze paragraaf.

<sup>30</sup> Over deze kwestie, die in de literatuur de afgelopen 25 jaar zeer veel aandacht heeft getrokken en gekregen, heb ik samen met Marc Slors een bundel samengesteld die een tamelijk compleet beeld geeft van de vele aspecten die aan deze kwestie kleven: J. Bransen & M. Slors (eds.), *The Problematic Reality of Values*, Assen: Van Gorcum, 1996.

<sup>31</sup> Argumenten hiervoor heb ik ontwikkeld in “Values and the Reality of Problems”, in J. Bransen & M. Slors (eds.) *The Problematic Reality of Values*, Assen: Van Gorcum, 1996, pp. 76-91.

<sup>32</sup> Zie hierover ook Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Christine Korsgaard, “Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”, *Journal of Ethics* 3, 1999, pp. 1-29; en mijn artikel “Menselijkheid. Humanisme als filosofisch probleem”, *Tijdschrift voor Humanistiek* 7, 2001.

<sup>33</sup> Een argument als dit wordt op één of andere manier verdedigd door Bernard Williams in zijn these dat er alleen maar ‘internal reasons’ bestaan, en ook door filosofen die, verwarrend genoeg, een ‘internalism about moral judgements’ verwerpen. Zie Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, in zijn bundel *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113, en de heldere, grondige bespreking van de internalisme-externalisme kwestie in Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994.

<sup>34</sup> Mijn argument zou deels gelijk op lopen met Michael Smith’s argumentatie voor een anti-humeanisme ten aanzien van rechtvaardigende redenen gebaseerd op wat iemand zou willen die volstrekt rationeel zou zijn (zie zijn *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994), maar verschilt er ook op een aantal punten van. Een nog verre van

voldoende grondige versie van het argument geef ik in “Menselijkheid. Humanisme als filosofisch probleem”, *Tijdschrift voor Humanistiek* 7, 2001.

<sup>35</sup> Zie ook mijn argumentatie in *Drie modellen van het menselijk handelen*, Leuven: Peeters, 1999, pp. 101-103.

<sup>36</sup> Victoria McGeer laat op een heel indringende manier zien wat het effect is op ons denken over rationaliteit van de vertrouwensrelaties die voorondersteld worden in een open intellectuele discussie. Zie haar “Developing Trust”, te verschijnen in *Philosophical Explorations* 5, 2002.

<sup>37</sup> Een veel minder strenge betekenis leidt tot een lange lijst van mensen die ik graag wil bedanken voor alles wat zij voor mij betekend hebben. Die lijst begint, traditioneel, met mijn ouders, en vervolgt dan, professioneel gezien, met Wayne Hudson die mij liet zien hoe het is om een goede filosoof te zijn, met Kees van Peursen die mij liet zien hoe het is om een goede hoogleraar te zijn, en met Philip Pettit die mij liet zien hoe het is om in een internationale context goed te functioneren. Dank ben ik ook verschuldigd aan professor K. Tamstra die mij op verschillende manieren heeft laten kennismaken met sommige van de minder prettige universitaire omgangsvormen.

Verder wil ik heel graag Marc Slors en Maureen Sie bedanken, omdat ze me vertrouwd hebben gemaakt met het begeleiden van promovendi van uitzonderlijke kwaliteit. Natuurlijk moet ook mijn Vlaamse vriend Stefaan Cuypers genoemd worden, met wie ik niet alleen een mooi boek heb gemaakt, maar ook, samen met Anthonie Meijers, een heel mooi project op heb kunnen starten: ons eigen tijdschrift, *Philosophical Explorations*. Dat had natuurlijk weer niet gekund zonder een redactie waarin vanaf het begin Bert van den Brink een grote rol speelt, en sinds twee jaar Beate Rössler ook.

Ik heb sinds 1985 met diverse collega's, en met heel veel studenten, zeer prettig samengewerkt in de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht (die andere instelling voorbij Woerden). Goede herinneringen heb ik ook aan de buitenlandse gasten met wie ik de kans had samen te werken: Cynthia Macdonald, Susan Wolf en Dirk Louw.